

# Felsefe dergisi

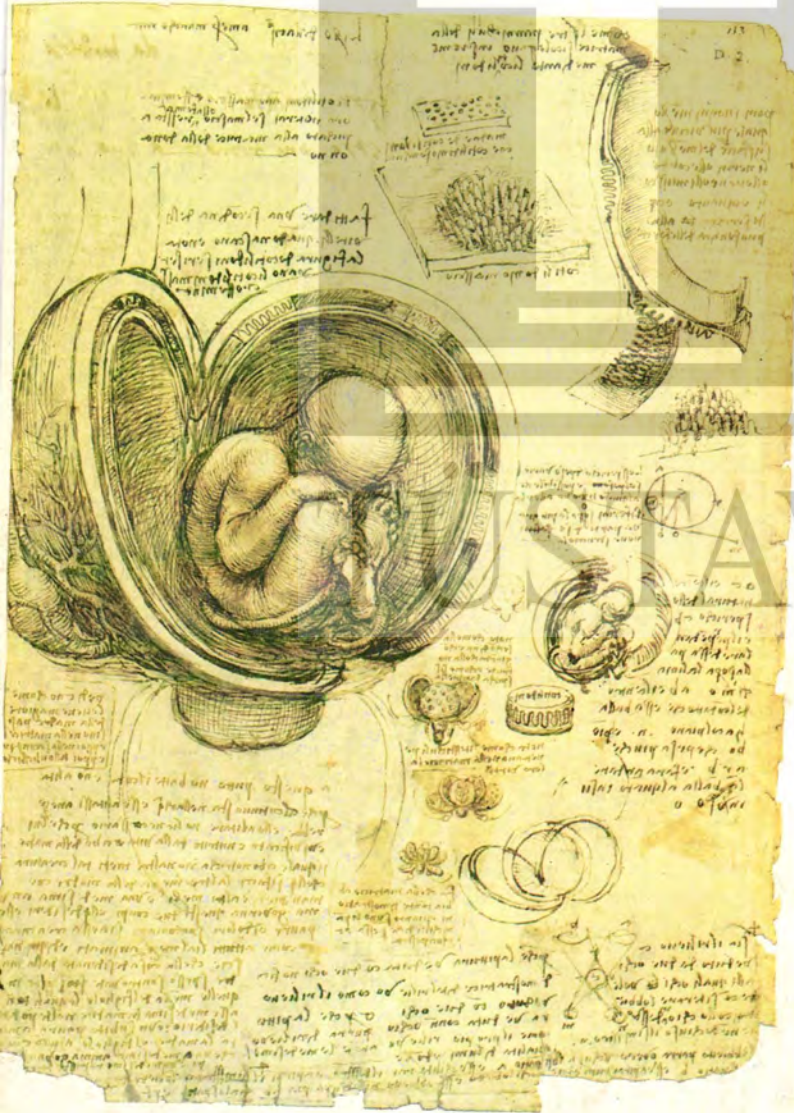
89 / 2

## İNSAN VE FELSEFE

Arslan Kaynardag  
Hilmi Ziya Ülken  
Betül Çotuksöken  
İonna Kuçuradi  
Hayrettin Akyıldız  
Serol Teber  
Theodor Oizerman  
Aleksander Zubov  
V. Lektorski

●●  
Helmut Seidel  
G. Strohmaier  
Ali Irgat  
Mehmet Erken  
A. Şeptulin  
Joachim Kahl  
M. Petrosyan  
Schelling

Leonid M. Batkin  
L. Feuerbach  
Bernard Fabre  
Afşar Timuçin  
Hasan Keseroğlu



# Felsefe dergisi

TÜSTAV

---

**Felsefe Dergisi:** Üç ayda bir çıkar ● **Sayı:** 27 ● **Fiyatı:** 5000 TL (KDV dahil).  
Yurtdışı 7 DM ● **Yönetim yeri:** Nuruosmaniye Cad. Atay Apt. No. 5, Kat 3  
Cağaloğlu/İstanbul ● **Sahibi:** De Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti. adına  
Ayhan Kızılöz ● **Yazışleri Müdürü:** Fevzi Göloğlu ● **Genel Yayın Yönetmeni:**  
Oğuz Özügül ● **Basıma hazırlık:** Dizgi-Yayın Merkezi ● **Basım:** Kent Bası-  
mevi ● **Abone koşulları:** Yurtiçi yıllık 12000 TL. Yurtdışı 20 DM ● **Abone**  
**bedelinin yatırılacağı hesap No.:** De Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti. Yapı  
Kredi Bankası Çemberlitaş Şubesi 2558.5 ● **Kapak:** Leonardo da Vinci,  
Anatomi Desenleri'nden (19A); "Uterus İçinde Çocuk", Windsor Sarayı  
Kütüphanesi, İngiltere.

---



## İÇİNDEKİLER

Sunu . . . . .	3
<b>Felsefe Tarihi</b>	
Thales'ten Platon'a - VI	
Sofistler Söylendikleri Kadar Kötü müdürler? / <i>Helmüt Seidel</i> . . . . .	5
Halifeler Ülkesinde Düşünürler - I / <i>Gotthard Strohmaier</i> . . . . .	14
<b>Felsefe Sorunları</b>	
Leibniz'te Monade Kavramı / <i>Ali İrgat</i> . . . . .	23
"Bir Felsefe Sorusu (Nedir?)" ya da Diyaloğ Üzerine / <i>Mehmet Erken</i> . . . . .	30
Madde'nin Genelgeçerli Bir Özelliği Olarak Yansıtma ve Yansıtma Biçimlerindeki Gelişme / <i>Aleksander Şeptulin</i> . . . . .	33
<b>Felsefe ve Doğabilimleri</b>	
Bilimsel Bilgilenmede Ben-Bilinci ve İçsel-Düşünme / <i>V. Lektorski</i> . . . . .	42
<b>Özel Bölüm</b>	
İnsan Anlayışımızda Dünden Bugüne Değişmeler / <i>Arslan Kaynaradağ</i> . . . . .	55
Tarih Boyunca İnsan İdeali / <i>Hilmi Ziya Ülken</i> . . . . .	62
Kavram Oluşturan Bir Varlık Olarak İnsan / <i>Betül Çotuksöken</i> . . . . .	69
Prof. İonna Kuçuradi ile Uluslararası Felsefe Kurumları Federasyonu Konusunda Söyleşi / <i>Arslan Kaynaradağ</i> . . . . .	72
Sevgi Üzerine / <i>Dr. Hayrettin Akyıldız</i> . . . . .	77
Homo Sapiens Ne Oldu Sana? / <i>Serol Teber</i> . . . . .	81
İnsan, Özellikle İnsan / <i>Theodor Oiserman</i> . . . . .	95
İnsanlığın Evriminde Genel Eğilimler / <i>Aleksander Zubov</i> . . . . .	109
<b>Fransız Devrimi ve Aydınlanma Felsefesi</b>	
Din Eleştirisi ve Hoşgörü Düşüncesi—	
Devrimin Düşünsel Kaldırıcı / <i>Joachim Kahl</i> . . . . .	124
Aydınlanma ve Burjuva Hümanizmasının İlerici Dönemi / <i>M. Petrosyan</i> . . . . .	133
<b>Tarih Felsefesi</b>	
Tarihin Felsefesi Olur mu? / <i>F.W.J. Schelling</i> . . . . .	149
<b>Estetik ve Sanat Kuramı</b>	
Leonardo da Vinci'nin Anatomi Desenleri / <i>Serol Teber</i> . . . . .	154
Leonardo da Vinci'nin Dünyası / <i>Leonid M. Batkin</i> . . . . .	160
<b>Felsefe Metinleri</b>	
Hegelci Felsefenin Eleştirisi - I / <i>L.A. Feuerbach</i> . . . . .	173
<b>Felsefe Kitapları</b>	
Bir Putun Yıkılışı / <i>Bernard Fabre</i> . . . . .	185
<b>Okur Forumu</b>	
Vural Yıldırım'a Yanıt / <i>Şahin Yenişehirlioğlu</i> . . . . .	187
<b>Felsefe Bibliyografyası</b>	
Felsefe Yayınları Kaynakçası / <i>Hasan S. Keseroğlu</i> . . . . .	189
<b>Felsefe Sözlüğü</b>	
Felsefe Sözlüğü / <i>Afşar Timuçin</i> . . . . .	192
<b>Filozoflar Ansiklopedisi</b>	
Albrecht, Erhard / <i>Margret Liebscher</i> . . . . .	195
Anselm, Canterbury'li / <i>Siegfried Wollgast</i> . . . . .	196
<b>Felsefe Haberleri</b>	
Erich Hahn'la Söyleşi . . . . .	199

## sunu

Günümüzde insan sorunu, dolaylı ya da dolaysız, az ya da çok, şu ya da bu yönden tüm bilimleri, sanatın tüm alanlarını, hatta toplam kültür sistemini ilgilendiren bir sorun haline gelmiştir.

Hiç abartmadan denebilir ki, 20. Yüzyılın sonunda insanlar için birçok bakımdan yeni varoluş ve gelişme koşulları meydana çıkmıştır: İnsanlığın eskimiş toplumsal örgütlenme biçimlerinden yeni, daha yetkin insancıl biçimlere doğru hızla yol alışı; insanın çalışma yaşamında meydana gelen değişiklikler (bilimsel-teknik devrim sürecinde üretici güçlerin gelişmesi öyle bir noktaya ulaşmıştır ki, insanın gelişmesi ve yetkinleşmesi gitgide üretimdeki gelişmenin koşulu ve temeli haline gelmektedir); insanın doğal çevresiyle ilişkisinde birçok yönden yeni durumların ortaya çıkışı; insanın varoluş ve gelişme koşulları ile biyo-sosyal bir varlık olarak yaşamındaki akılcı ve ahlaksal öğelerin önemini artırmaya dönük yeni olanakların yakın ilişkisi gibi...

İnsanoğlu kuşkusuz daha önceleri de bir dizi somut bilimin nesnesini oluşturuyordu: Örneğin antropoloji, psikoloji, biyoloji, fizyoloji, pedagoji, etik, tıp vb. Bugünse doğabilimsel bilgiler sisteminde yaşlılık fizyolojisi ve morfolojisi, yüksek sinirsel faaliyetlerin tipolojisi, insan genetiği, somatoloji ve ergonomi, aksiyoloji, hevristik, sosyal ekoloji gibi yeni disiplinler ve akımlar meydana çıkmıştır. Ayrıca sibernetik, enformasyon kuramı gibi teknik bilimler de insan sorununun araştırılmasına aktif bir şekilde katılmaktadırlar.

İnsan sorununun araştırılmasında felsefeyle özgül bilimlerin ilişkisini, bilimci ve anti-bilimci olmak üzere, iki karşıt görüş tarzı etkilemektedir. Bir yandan özgül bilimlerin elde ettiği başarılar, bu özgül bilimlerin de insanla ilgili felsefi sorunların çözümüne katkıda bulunabileceğine dair pozitivist bir görüşün yaygınlaşmasına neden olmakta, öte yandan anti-bilimciler bu alanda sadece "katıksız" felsefi bilgi yöntemlerine izin vermekte ve bilimin sınırlılığını vurgulayarak, onun "gerçek" insan doğasına yabancı ve düşman olduğunu öne sürmektedirler. Oysa modern felsefi ve bilimsel araştırmalar, bu iki görüş tarzından birinin mutlaklaştırılmasıyla tek yanlı, yanlış bir insan imgesinin doğmasına yol açacak bir tehlikenin ortaya çıkacağını kanıtlamaktadır.

İnsan sorununa felsefi yaklaşım, insanı maddi-nesnel yaratıcı varlık olarak nitelleyen, varlığının nesnel biçimlerini (ekonomi, devlet, bilim, sanat, din) yaratan



faaliyetlerinin ve doğasının tüm yönleriyle araştırılmasını şart koşar. Felsefi yaklaşımın amacı, bu varoluş biçimleriyle öznel insan faktörünün birbirine bağlılığını, görelî bağımsız ama dönüştürücü etkileri açık gerçeklikler olarak, insan yaratıcılığının somut tarihsel ürünleri olarak göstermektir. Araştırma sürecinde insanın doğası, yaratıcılığının işte bu dışlaşmış ürünleri halinde, sosyal ve kültürel eserlerinin somut biçimleri halinde belirir.

Bu nesnel olanın felsefi açıdan incelenişi de aynı amacı güder: İnsanın yaratıcı olanaklarına, bu nesnel biçimlerin insani kaynaklarına ve varoluş temellerine tanıklık eden faktörleri ve işlevsel yanları ortaya çıkarmak. Buna uygun olarak insan sorunu felsefede sadece, toplumsal gelişimine ve bireysel özgürlüklerine ait tüm öğelerin birliği içinde ve bunların gözönüne alınmasıyla anlaşılabilir.

Felsefi insan anlayışı, demek ki ne biyolojik, ne psikolojik, ne de sosyolojik anlayışla karıştırılmalıdır. İnsanoğlu felsefi çözümleme bağlamında, bir dizi sosyal-psikolojik özelliklere sahip ampirik bir birey, yaşam koşullarının ve zamanın dışında varolan soyut bir tür olarak yer almamaktadır. Felsefe insanı, türünün genel insani doğası ile uyum içinde belirli tarihsel bir dönemde düşünen ve davranan toplumsal bir varlık olarak ele alır.

Bu anlamda felsefe, insanın yeryüzündeki özgül, geçici, özel ve bu yüzden sınırlı, varolan ve tarihsel olarak geçici durumca belirlenen konumunu değil, tersine genel konumunu, somut durumdaki türe özgü varlığını yansıtan bir insan tasarımı oluşturmaya çalışır. Felsefe, insanda tarihsel olarak gelişen türe özgü özelliğın anlaşılması, kavranılmasıdır; yani bireylerin psikolojik, sosyal ve tarihsel özellikleriyle ampirik varoluşunun somut koşullarıyla sınırlı kalmayan, onu tüm insan türünün yetkili temsilcisi haline getiren her şeyin anlaşılması, kavranılmasıdır.

\*\*\*

XVIII. Felsefe Kongresi'nde "İnsan Sorunu" nun ana tema seçilmesi kuşkusuz bir rastlantı değildi. Çağımızın en güncel sorunlarından biri olan insan sorununda, tıpkı bir odak noktası gibi, insanlığın sosyal, bilimsel-teknik ve ahlaksal gelişmesini niteleyen bir görünüm, bir imge belirlemekte ve yoğunlaşmaktadır. Konusu İNSAN ve FELSEFE olan bu sayımızın *Özel Bölüm*'ü (ve kısmen öteki bölümleri), insan sorununu, yukarıda kısaca değindiğimiz felsefi yaklaşım çerçevesinde ele almaya çalışan incelemeler ve makalelerden oluşuyor.

*Felsefe Tarihi*'ni, Ortaçağ islâm düşünürlerini tanıtan yeni bir dizi ile zenginleştirmeyi düşündük. *Felsefe Metinleri*'inde de, ülkemizde adı bilinen, ama yapıtları pek tanınmayan materyalist - ateist, filozof L. Feuerbach'ın diyalektik-materyalist felsefeye temel teşkil eden yapıtlarını yazılış tarihleri sırasına göre yayımlayacağız.

Bu yıl içinde yayımlanacak 89/3 ve 89/4 sayılarımızın ağırlıklı konularını, sırası ile DOĞA ve PSİKOLOJİ olarak belirlediğimizi şimdiden duyuruyoruz. Tekrar buluşabilmek umuduyla!

*Felsefe Dergisi*

# *Felsefe Tarihi*

---

sofistler söylendikleri kadar kötü müdürler?

helmut seidel

almandan çeviren: mehmet yavuz

Demokritos, kendinden öncekiler gibi, çabalarını büyük ve küçük evrenin bilinmesine, yani nesnel bilgiye yöneltmiş bir düşünürdü. Nesnel bilgi, Heraklit gibi ona da ölçülü, akıllıca yaşamak için çok doğal bir önkoşul olarak gözükmüştü.

Sofizm için de sorun, erdem ve bilgelik idi. Sofizm, felsefi bir okul olarak nitelenemez. Öğretileri çok farklı, hatta çelişkiliydi. Daha çok manevi bir akımdır. Temsilcilerinde belirgin olan, ortak temel tavırları, herşeyden önce de aynı işleve sahip olmalarıdır.

Sofizmi kendinden önceki felsefelerden ayırdeden temellendirme tarzıdır. Yaygın olan burjuva felsefe tarihi şeması, Thales'ten Demokritos'a kadar düşünürlerin felsefi düşüncenin nesnesi olarak doğayı aldıklarını, insanı toplumsal ve ahlâkî davranan ve bilen bir varlık olarak algılayıp, insan üzerine felsefe yapan ilk düşünürlerin sofistler olduğunu dile getirerek Yunan felsefesinin gelişimini çarpıtırlar.

Felsefe, asla yalnızca nesneyi yansıtmakla yetinmez, daima öznenin nesneyle ilişkisini de verir. Özbilinç olmadan felsefe de olmaz. Ancak sofistlerden önceki filozoflar özne-nesne ilişkisinde nesneye öncelik verirken, sofistler özneyi önplana çıkarmıştır. Heraklit'in ilkesi: "Anlamak, en büyük erdemdir, doğayı dinleyip ona göre davranmak ve hakikatlerden söz etmek de bilgeliktir"<sup>1</sup>. Sofistlerin en büyüğü Protagoras'ın ilkesi ise, "insan herşeyin, olanların olma, olmayanların da olmama ölçüsüdür"<sup>2</sup>. Aradaki fark açıkça ortaya konmuştur.

Dolayısıyla sofizmin tarihsel yeri, özneliğin ilk defa yansıtılmasında değil, insanın, felsefenin çıkış noktası ve merkezi yapılmasındadır. O zamana kadar nesnel varlığın yasalığı ölçüyken, artık insan herşeyin ölçüsü olarak gözükür.

Böyle nitelenen özneliğe, hatta öznelciliğe dönüş, olumlu veya olumsuz anlam-



da önemli sonuçlar doğurmuştur. Ancak bu sonuçlara girmeden, **dönüşün nedenleri** açığa kavuşturulmalıdır.

Dönüşün bir nedeni önce o zamana kadarki felsefenin kendindedir. Thales'ten Demokritos'a felsefi düşünce bilmenin varlığın özü hakkındaki gerçeği bulmak zorunda olduğundan, öznel bilginin kendini nesnel varlığa göre yönlendirmesi gerektiğinden yola çıkmıştı. Fakat aynı nesne hakkında filozoflar çok değişik şeyler öğretiyorlardı. Aynı nesne üzerine söylenen ve birbiriyle çelişen iki önermenin ikisi birden gerçek olamazdı. Sofistler filozoflarda önermelerinin sınına- bileceği hiçbir ölçü bulamıyorlardı. Bu ölçü nesne olamazdı, çünkü farklı filozoflar zaten farklı biçimde nesneye atıfta bulunuyordu. Demek ki, ölçü, denek taşı ancak **özne**de olabilirdi. Öyleyse varlık, bizim onu algıladığımız ve düşündüğümüz gibiydi. Gerçek varlığın ne olduğunu belirleyen algılama ve düşünceydi. Varlığı olduğu gibi düşünmüyorduk, varlık bizim düşündüğümüz gibiydi.

Ne var ki, sofistlerin gerçekleştirdiği dönüş, salt felsefi bilgilenme sürecinde ortaya çıkan çelişkilerle açıklanamaz. Toplumsal varlığın kendisinde de felsefi bilincin değişmesine yol açan önemli değişiklikler olmuştur. Bunların ilk habercisi, sofistizm ile **felsefenin** tarihte ilk defa meta olması gerçeğidir. Sofistler bilgelik hocalarıdır, eğitim verir, erdem öğretir, hitabet dersi verirler ve bu iş için iyi de para alırlar. "Biliyorum ki", diye yazar Platon, "bu 'bilgelik' sayesinde Protagoras adındaki tek bir kişi, herkesin beğendiği güzel yapıtlar yaratmış olan Phidias'tan ve on heykeltraşın toplamından fazla para kazanmıştır."<sup>3</sup>

Platon'un "Protagoras" diyalogunda, ünlü sofist faaliyetini şöyle anlatır: "İnsan benden ev işlerinde düşünceli davranmayı öğrenir: Ev nasıl iyi idare edilir; sonra devlet işlerine gelince, benden aldığı eğitimle devlet yönetimine özde ve sözde katılma becerisi kazanabilir." Bunun üzerine Sokrates: "Besbelli **siyaset** sanatından söz ediyorsun ve öğrencilerini iyi yurttaşlar yapmayı vad ediyorsun. *Protagoras*: Evet Sokrates, vadettiğim tam bu işte... *Sokrates*: Tüm Yunanistan'a kendini açıkça akıl hocası diye tanıttın. Bu sayede kendini bir eğitici, bir erdem öğretmeni ilan ettin ve bu iş için para almayı uygun bulan ilk kişi oldun."<sup>4</sup>

Platon, sofist sözcüğünü açıklarken hiç de iyi gözle bakmaz: "Öncelikle 'sofist' diye, genç ve zengin insanları avlamaya çalışan ve bu işten para kazananlara denirdi. Sonra, ruh hakkında bilgi alan tüccarlara, ayrıca bu bilgileri paraya çeviren küçük tüccarlara böyle dendi. Kendi manevi ürünlerini bize pazarlayanlar da böyle çağırıldı. Bir kullanımı da, söz düelloşu sanatının bir tartışmacısını, yani 'çatışma sanatını' hırsının odağına yerleştirmiş olanları kasteder. Altıncı kullanılış biçimi kuşkulu ama, onu da hesaba katacağız. (Sofist) bu anlamda ruhu (gerçek) bilgiye varmayı engelleyen düşüncelerden arındıran kişidir."<sup>5</sup>

Burada sofistlerin sattığı malın "değeri" henüz belirlenmemiştir. Öncelikle söz konusu olan **kullanım değeridir**. Ciro ve kâra bakılırsa bu da epey yüklü olmalı. Demek ki, sofistlerin karşılayabildiği bazı **ihtiyaçlar** vardı.

Gerçekten gelişen meta üretimi, ona bağlı iç ve dış ticaret, demokratik devlet ve hukuk yapıları eğitim ihtiyacı doğuruyor, ekonomik ve politik bilgiye inandırıcı ve güzel söz söyleme becerisine karşı bir talep ortaya çıkarıyordu. **Sofizmin**, demokratik kent-devletlerinin (polis) gelişme çağında ortaya çıktığı ve etkin olduğu unutulmamalı.<sup>6</sup>

Pazarda, halk meclisinde, mahkemede "**sözün gücü**" bir gerçek. Malını ustaca sözlerle sergileyebilen biri, potansiyel alıcıya hitap edemeyen birine göre daha avantajlı. Mecliste iyi seçilmiş sözlerle çıkarlarını herkesin çıkarları gibi gösterebilen, bölük pörçük bir sürü lâf edenden daha inandırıcı. Mahkemede gerçek ya



da sözde hakkını savlarla savunmayı bilen, kem küm eden, çelişiklere düşen ve sırf bu yüzden yargıçların kuşkuyla baktıkları birinden daha iyi durumda.

Hitabet sanatının bir ön koşulu olan eğitime duyulan ihtiyaç Yunan kentlerinin somut-tarihsel koşullarında ortaya çıkıyor ve sofistler tarafından ücret karşılığında gideriliyor.

Söz ve oy geçen, kişilik sahibi biri sayılıyordu. Sözüm geçerse, kişilik olarak kabul edilirim. Söz ve oy devlet politikasını belirlemeye katıldıkça demokratik kentlerde bu özbinic, kendine güven artıyor. Ne kadar inandırıcı konuşsam oym o kadar ağırlık kazanıyor. İnandırıcı konuşmayı ise öğrenmek gerek. Bu işten iyi anlayan hocalar, en pahalıları. Oyumun ağırlığı arttıkça kararların bana bağlı olduğu bilinci güçleniyor. İşte ancak bu bilinçlilik, sofistlerin ortaya attığı soruyu, bireyin boyun eğmek zorunda olduğu en üstün güç devlet yasası mı, yoksa yasa daha çok insan iradesinin bir ifadesi mi; yasa mı insanın ölçüsü, yoksa insan mı yasaların ölçüsü sorusunu mümkün kıldı.

Meta üretiminin gelişmesi, buna bağlı olarak zengin ve yoksul kutuplaşması, demokratik devlet ve hukuk ilişkileri, davranışlarında ne tanrıları, ne de doğa yasalarını ölçüt alan zengin kentlilerde bir özbinic, kendine güven doğurdu. Davranışın nedeni olarak yalnızca kendi isteğini gösterebiliyor. Eşya, o nasıl görüyorsa, öyle. Her şeyin ölçütü, kendisi. Bu egoist, bireyci özbinic, gelişmiş meta üretiminin olmadığı, demokrasinin olmadığı çağlardan gelen dinsel ve ahlaki üstyapı ile çelişkedir. Sofistler bu özbinince yavaşır ve ona felsefi bir söylem kazandırır. Sokrates, Platon ve Aristoteles'in sofizm eleştirileri tek tek hocalardan ziyade, neticede hep bu temel tavrı hedef alır. Kuşkusuz sofistler, köleleri doğallıkla her türlü haktan yoksun bırakan meta üreticisi bir ekonomi ve demokrasiyle yönetilen bir toplumda insanı kutsarken bir eksiklik hissediyorlardı. O nedenle bağımlılık uyandıran kötülüklerin olumlu yorumları yapıyordu. Bu sözde iyimserlik tam Aristoteles'in mahkum ettiği "sözde bilgi"ye uymaktadır.

Sofistlerin öğretilerini tek tek tanıtmaya Abderalı Protagoras (MÖ. 481-411) ile başlayalım. Protagoras bir çok Yunan kentinde ders vermiş, parlak bir konuşmacı olarak ünü Atina'yı bile etkilemişti. Yaşlıların anlattığına göre, konuşmasıyla zayıf bir davayı güçlü, çirkinin güzel, ahlaksızı erdemli yapabiliyordu. Kendi yapabildiklerini öğrencilerine öğretmeye çalışıyordu. Bu sayede zengin oldu. Servetini diliyle kazanmaktaydı. Dile verdiği özel öneme şaşmamalı **Dil bilgisi** üzerinde ilk çalışanlardandı.

Ne var ki, ünü, serveti, parlak hitabeti, Perikles'le olan iyi ilişkileri ona Atina'daki tutucuların, aleyhine Tanrıyı yadsımdan açtıkları davada pek yaramadı. Aslında şöyle yazmıştı: "**Tanrılar hakkında belirli bir şey söyleyemem: Ne var oldukları, ne var olmadıkları, ne de nasıl bir biçimleri olduğu. Çünkü konunun karanlığı, insan yaşamının kısıllığı gibi birçok şey bu konuda bilgi edinmeyi engelliyor.**"<sup>7</sup> Protagoras mahkum edildi, ancak kaçarak cezadan kurtuldu.

Demek ki tanrılar hakkında belirli bir şey söylenemiyor, ama dış nesnelere hakkında neler bilinip saptanabilir? Nesnel olarak eşya hakkında bir şey bilmek mümkün değildir. Protagoras bu sonuca iki öncülünden varır: Eşya, Heraklit'in öğrettiği gibi sürekli akış halindedir. Ancak o, bu akışı, Heraklit'ten çok, Platon'un ilk öğrencisi Kratylos gibi kavrar. Heraklit aynı nehirde iki kere yıkanılmayacağını öğretmişti. Kratylos, Heraklit'in diyalektik olarak algıladığı göreliliği mutlaklaştırarak aynı nehirde bir defa bile yıkanılmayacağını ileri sürdü. İkinci öncül, Protagoras'ın duyumcu çıkış noktasındadır. Dış nesnelere hakkında



tüm bilgimiz algılamadan kaynaklanır.

Ancak algılamalarının akışı eşyanın akışıyla hiç de bağdaşmaz. Algılamamın akışı elbette akan nesnelere kaynaklanır, ancak nesnelere hakkında bilebileceğim tek şey, algılama anında onların bana nasıl görüldüğüdür. Böylece nesnelere üzerine genel geçerli bilgi dışlanır. Çünkü algılama da bireye göre değişir, hatta aynı birey bile farklı zamanlarda farklı algılar.

Fakat hakikat yalnızca öznenin belli bir anda akan nesnelere algıladığı ve sözle dile getirdiği ise, eğer hakikatın denektaşı öznenin kendisi ise, çelişkili algılamalar ve sözler aynı derecede haklıdır. A, rüzgâr serin diyor. B ise aynı anda rüzgâra sıcak diyor. Rüzgârın nesnel sıcaklığı ortaya çıkarılamayacağı için önermelerin ikisi de doğru. Bu görüşe göre düşünme ile gerçek görüntü ayırtedilemez. Dahası: Nesnel hakikat gibi yanılma da dışlanır. İnsan çeşitli biçimlerde yanılabilir, hakikat birdir, önermesi Protagoras tarafından başaşağı çevrilebilir: Hakikat yalnızca öznel olduğundan, çeşitli biçimde ve çelişkilidir, dolayısıyla yanılmak mümkün değildir.

Platon, Protagoras'ın bilgi kuramsal göreciliğini şöyle savunduğunu bildirir: "Hakikat meselesinin yazdığım gibi olduğunu iddia ediyorum. Yani her birimiz olanın ve olmayanın ölçüsüyüz. Birinin diğerinden binlerce defa farklı olmasının nedeni ise birine nesnelere öbüründen farklı görünmesi ve olmasıdır. Bilgelik ve bilgelerin varlığını yadsımdan uzağım. Daha ziyade ben bilge diye, bazı şeylerin kötü görüldüğü birimize, onun ruh halini değiştirerek bunları iyi gösteren ve öyle yapana derim... İnançım o ki, ruh hali iyi olan bir insan, kötü ruh haline uygun görüşleri olan birine her şeyi iyi gösterebilir, kimileri de bilgisizlikten buna "gerçek" derler. Buna karşılık bence belki biri ötekînden iyidir ama hiçbirisi gerçek değildir."<sup>8</sup>

Protagoras'a göre bilgi yalnızca öznel ve herkes de vardır, ancak bilgelik, sofistlerce ruh hali değiştirilirse kazanılabilir.

Burada ortaya çıkan bilgi ile bilgelik arasındaki önemli farka hemen değinilecek. Ancak önce diyalektik dışı ve mutlakçı her görecilikte var olan bir eğilime işaret edilmeli: Nihilizm eğilimi.

Bu eğilimi dile getiren —artık ciddi mi, yoksa bir düşünce denemesi mi, belli değil— Leontinoili Gorgias'tır (MÖ 483-375). Gorgias, olgun çağında (MÖ 427) doğduğu kentten elçisi olarak Atina'ya gelmiş ve hitabet sanatıyla büyük etki uyandırmıştı.

Elealı Zenon'u anımsatan kanıtlamalara girmeksizin burada onun bazı ana savlarını ortaya koyalım: Heraklit oluşu, varlık ve olmayanın birliği olarak algılanmış, atomcular varlığın, atomların varlığı, olmayanın ise içinde atomların hareket ettiği boşluk olduğunu öğretmiş, Eleacılar, varlık olmak, yokluk olmaktır, şeklinde kesin bir önermede bulunmuştu. Gorgias tüm bu öğretilere karşı kendi beş savını öne sürüyordu:

1. Olmayan diye bir şey yoktur.
2. Ama olan diye de bir şey yoktur.
3. Bir şeyin aynı anda hem olan hem de olmayan olamayacağı kolayca gösterilebilir.

4. Ancak bir şey varsa da, insan bunu bilemez ve tasarlayamaz.

5. Ve bu, düşünmeyle kavranılabilsen bile, başkasına aktarılamaz.

"(Bilginin) ölçüsü yadsınınca"<sup>9</sup> bu nihilist çıkarımlara şaşmamalı.

Sofistler yalnızca bilginin ölçüsünü sorguladılar ve buradan görecilik ve nihayet nihilizm öğretmeye başladılarsa, geriye bir tek onların bu şekilde felsefenin

ana sorununun ikinci yönünü ilk sorunsallaştıranlar olduğunu saptamak kaldı: Çevremizi saran dünya hakkındaki düşüncelerimiz, bu dünyanın kendisine karşı nasıl bir tavır içinde? Düşüncemizle gerçek dünyayı bilebilir miyiz, gerçek dünya hakkındaki kavram ve tasarımlarımızda gerçekliğin doğru bir yansımaları üretebilir miyiz? .

Halbuki Protagoras'ın hakikati kavrayışı bilgelik kavramının yeni bir algılanışına götürür ve bu da o ana dek hiç bu biçimde ortaya konmamış sorular doğurur.

O ana dek —sadece Heraklit'i anımsatalım— hakikat, hep bilgeliliğin temel bir momentisi olarak görülmüştü. Halbuki Protagoras'da artık bu böyle alınmaz. Herkesin kendi hakikati var olduğuna, ama herkes bir bilgi olmadığına göre hakikat, bilgelik için parlak bir belirleme aracı sayılmaz. Peki, bilgi olanı olmayanı ayırt eden nedir? Her şeyden kendisi ve kent için en iyi olanı çıkarabilme yeteneğidir.

Faydanın bu biçimde bilgeliliğin odağına kaydırılması yalnızca insanın her şeyin ölçüsü olduğu önermesiyle değil, belki daha çok biraz önce nitelenen ve sofizmin içinde yetiştiği ekonomik, sosyal ve siyasal koşullarla uyum içindedir.

Faydayla olan ilişki sofistleri bir yandan toplumsal zorunluluğu, ahlaki ve hukuki normların göreliliğini kavramaya götürmektedir. Ancak öte yandan bu kavrayış ne bilgi kuramsal temele ve ne de tarihi yasaların bilinmesine dayandığından, bilgi kuramsal ve ahlaki görecelik arasındaki fark doğa hukukuna atıfta bulunularak kanıtlanmak istendiği kadar büyük değildir.

Kuramsal açıdan sofistlerin ilericiliği öncelikle onların koydukları önkoşulların geleneksel din, ahlak, devlet ve hukuk kurumlarını sorgulayan "aydınlıkçı"<sup>10</sup> düşünceleri mümkün kılmalarıdır.

Yol ayrımında Herakles hakkındaki ünlü öykünün<sup>11</sup> mal edildiği Keoslu Prodikos (MÖ 5. yüzyılın ilk yarısı) ateist din eleştirisinde özellikle faydanın rolünü vurgular: "Keoslu Prodikos, İlk çağ insanlarının güneşi, ayı, nehirleri ve kaynakları, kısaca yaşamımız için faydalı olan her şeyi, faydalarını nedeniyle tanrı olarak gördüklerini ileri sürüyor. Örneğin Mısırlıların Nil'e bakışı veya ekmeğin Tanrıça Demeter, şarabın Tanrı Dionysus, suyun Poseidon, ateşin Hephaistos, böylelikle (insana) faydalı olan her şeyin bir tanrı kabul edilmesi gibi... Tanrısız denen Euhemeros... Meloslu Diagoras, Keoslu Prodikos ve Theodors gibileri tanrının olmadığını iddia ediyorlardı..."<sup>12</sup>

Oligarşinin siyasi önderi, otuz tirandan biri, ateşli bir demokrasi karşıtı, Platon'un amcası Atinalı Kritas (MÖ 460-403) sofist olmamakla birlikte düşünceleri sofist görüşlerle uyum içindedir. Dine eleştirel bakan görüşleri siyasi eylemlerinden ve ahlaki tavrından kat kat iyiydi. "Sisyphos" adlı dramında bunları şöyle dile getirdi: "Bir zamanlar insan yaşamında tıpkı vahşi hayvanlar gibi hiçbir düzen yoktu, kaba kuvvet hüküm sürüyordu. İyiler ödüllendirilmiyor, kötüler cezalandırılmıyordu. Ve bence o zaman insanlar yasaları terbiye etmek için koyuyor, yasalar karşısında herkesin eşit olmasını, günahların engellenmesini istiyorlardı. Suç işleyen cezasını görüyordu. Böylece yasalar açıkça zor kullanmaya engel olduğundan ve o nedenle yalnızca gizli gizli suç işlendiğinden, bence kurnaz biri insanlar için tanrı korkusunu buldu. Artık kötüler gizlice kötü bir şeyler yapsalar, söyleseler ve (hatta yalnızca) düşünseler bile korkacaklardı. Bu şekilde tanrı inancını ortaya attı:

Ebedi ve her şeye kadir olan, ruhuyla gören ve duyan, insanüstü bir anlayışa sahip bir tanrı vardır. O tanrısal bir doğaya sahiptir ve hiçbir şey dikkatinden



kaçmaz. İnsanların her konuştuğunu duyar, her yaptığını görür. İçinden kötü bir şey geçirirsen, o da tanrılardan saklı kalmaz. Çünkü onların bilgisi insanüstüdür. Böyle konuşmalarla ve gerçeği saptıran sözlerle tüm öğretilerin en akıllıcasını ortaya attı. Tanrılar, diyordu, insanların en çok korkacakları yerde, insanlara korkuyu da, fakir yaşamlarına bereketi de getiren yerde bulunuyorlar: Yukarıda onun şimşeklerin çakışını izlediği, göğün şiddetle gürlediğini duyduğu, yıldızlı gök kubbenin, o zamanın, akıllı sanatçının muhteşem eserinin olduğu, günün parlak yıldızının yol aldığı ve yağmurun toprağa indiği yerde. Bu tip korkularla insanları ürküttü ve uygun bir şekilde tanrılara layık oldukları bir yer gösterdi ve yasal olmayanı yasalarla yok etti... Sanıyorum işte böylece birisi insanları tanrılar olduğuna inandırdı."<sup>13</sup>

Dinin doğuşu ne zaman doğal yoldan açıklanmaya çalışılsa, hep ona karşıt bir ilişki şart koşulur. Sofizmde dine karşı bu eleştirel bakış ifadesini sofistlerin insanı düşüncelerinin merkezine koymalarında bulur. İnsanın her şey olduğu yerdeyse —sonradan ender bir uyumla ve birbirleriyle tam çelişki içinde Augustinus ve Feuerbach'ın dile getirecekleri gibi—tanrı hiçtir.

Tanrı hiç ise, asıl soru: İnsan nedir? Tanrılar dışlandığına göre, insan önce sırf doğal bir varlık olarak görülebilir. Halbuki sofistler insanı toplum dışında bir varlık olarak görmeyecek kadar kentliydi. Onların sorunu, **varolan toplumun insanın doğasına uygun olup olmadığı**ydı. İnsan, her şeyin olduğu gibi, toplumun, toplumsal kuralların, töre ve yasaların ölçüsüydü.

İnsan doğasından, öncelikle devlette geçerli olan yasaların karşısına konulan bir **doğal hak** türetilmektedir.

İlk kez sofizmde geliştirilen bu düşünce gerçekten çağ açıcı nitelikteydi. Toplumsal eleştiri, temelini insanın doğasında, onun doğal haklarında bulmuştu. Yeniçağ'daki aydınlanmaya kadar bu görüş etkisini korudu. Elbette daha başından beri bu düşünceyi belirleyen insan doğasının eşit olup olmama çelişkisiydi:

Kalkedonlu (şimdiki Kadıköy, ç.n.) **Thrasymachos** (MÖ 5. yüzyılın ikinci yarısı) tanrıların insanlarla ilgilenmediğini, çünkü onlara **adalet** vermeyi unuttuklarını söylüyor, kendisi bir adalet kavramı oluşturmaya çalışıyordu: "Demem o ki, adalet gücünün çıkarından başka bir şey değildir!"<sup>14</sup> Burada Thrasymachos ekonomik ve siyasal yaşamdaki deneyimlere dayanıyor.

Kendisini yalnızca Platon'un "Gorgias" diyalogundan tanıyabildiğimiz **Kallikles** (yaklaşık olarak MÖ 400), Thrasymachos'un düşüncelerini daha keskin bir biçimde savunur. Thrasymachos'da hâlâ karşı çıkan, eleştirel bir ton olduğu Platon'un "Devlet"inin ilk kitabını okuyan birinin dikkatinden kaçmaz. Kallikles'de ise böyle bir şey yoktur. O, adaletin gücünün egemenliği demek olmasının gerekçesini doğada bulur: "Doğası zayıf olan, aynı zamanda hep kötüdür." "Daha çok çalışanın daha az çalışandan, güçlü olanın zayıf olandan daha çok almasının adil olduğunu zaten doğa da ortaya koyuyor. İnsanlar, öteki canlılar arasında, tüm devletlerde ve cinslerde gerçekten haklı olanın bu anlamda belirlendiğinin, yani gücünün zayıfa egemen olduğu ve ondan çok aldığına örneği çok."<sup>15</sup>

Ancak Kallikles'in doğa ile gerekçelendirdiği bu hegemonyacı ahlakın karşısına **demokratik** bir ahlak dikilir.

Elisli **Hippias** (yaklaşık olarak MÖ 400) bunu şöyle dile getirmiştir: "Sizler, burada bulunanlar, inanıyorum ki, hepimiz —soy bakımından değil, doğa bakımından— akrabayız, aynı kavimdeniz, yurttaşız. Çünkü birbirinin aynı olanlar doğaları bakımından akrabadır. Soy ise, insanların bu tiranı ise, doğaya zıt



birçok şeye zorlar."<sup>16</sup>

İnsanların doğal eşitliği ve doğal hak ile insani kurallar arasındaki fark düşüncesi Atinalı (her halde) **Antiphon** (yaklaşık olarak MÖ 400) tarafından daha somut olarak ortaya kondu: "Çünkü hepsi, barbar olsun, Helen olsun doğalari dolayısıyla her bakımdan aynı."<sup>17</sup> Bu tümce Helenlerin özel bir konumu olduğu düşüncesini yadsımakla kalmıyor, özgürlerle köleler arasındaki doğal eşitlik görüşünü de (özellikle "çünkü hepimiz ağzımız ve burnumuzla nefes alır, ellerimizle yeriz"<sup>18</sup> diye gerekçelendirerek) içeriyordu.

İnsanlar arasındaki eşitsizlik doğadan kaynaklanmamakta, insanlar onu doğurmaktadır. "İşte zaten o yüzden, insani kuralların çoğu doğaya ters düştüğünden bu konu araştırılıyor... (İnsani) yasalara dayanan çıkarlar doğanın zincirleridir, buna karşılık doğanın koyduğu (yasalar) özgürdür..."<sup>19</sup>

Gerek **Hippias** gerekse **Antiphon** insanların devletin kuralları ile ezilişini açıkça dile getiriyorlardı ("İnsanların tiranı", "doğanın zincirleri"). Aynı zamanda onlara göre devlet düzeninin dışında bir yaşam düşünülemezdi. Aynı **Antiphon** "insanlar için anaşiden kötü bir şey olamaz"<sup>20</sup> diye yazıyor. Doğal hak ve insani kurallar arasındaki çelişki, devletin doğa ile uyuşması için nasıl düzenlenmesi gerektiği sorusunu ortaya çıkarıyor.

**Antiphon**, insani kuralları değiştirmenin ana aracı olarak pedagojiyi görüyor: "Dünyada en önemli şey bence eğitimidir."<sup>21</sup> Eğitimle ulaşılması gereken adalet ise "oportünist" bir biçimde ele alınıyor: "... Adalet, kişinin yurttaş olduğu devletin yasalarını çiğnenememesidir. Bu yüzden her insan en çok işine gelen adaleti uygulamalı, başkaları varken (devletin) yasalarına, kimse yokken doğa yasalarına uymalı. Çünkü (devlet) yasaları keyfi konmuştur, doğadakiler ise zorunludur."<sup>22</sup>

Milletli **Hippodamos** (MÖ 5. yüzyıl) toplumsal-felsefi düşüncesinde **Antiphon**u çok aşmış gözüküyor. **Aristoteles**'in bildirdiğine göre o, devlet yaşamına aktif olarak katılmayıp, ideal bir devlet tablosu çizmeyi ilk deneyenlerden biridir. Halkı on bin kişiden oluşan ve üç katmana bölünmüş bir devlet tasarlamıştır. Bir katmana zanaatkârları, diğerine köylüleri, üçüncüsüne de silah taşıyan savaşçıları koyar. Mülkü de üçe böler. Birincisi tanrının, öbürü devletin, üçüncüsü özeldir. Yurttaşların elde ettikleri ürünle tanrılar karşısında yükümlülüklerini yerine getirdikleri bölüm tanrılara bağışlanmıştır. Savaşçıların geçimlerini sağladıkları bölüm devletin malı, köylülere ait olan üçüncü bölüm ise özel mülkiyette olmalıdır."<sup>23</sup>

Yalnızca zanaatkârların, köylülerin ve savaşçıların yer aldığı, aristokrat bir katmanın olmadığı böyle bir toplumsal yapıyla **Hippodamos**'un devlet ve özellikle hukuk yapısında temel bir reform istemi birbirine bağlıdır. **Aristoteles**'in bildirdiklerinden onun ana istemi şöyle anlaşılıyor: Tüm makamlara halkın seçimiyle gelinmeliydi. Halk dediği ise devletteki üç katmandı."<sup>24</sup>

**Hippodamos** gibi bir demokrat olan **Kalkedonlu Phaleas** doğal hakka uygun bir devlet, eğitimde ve mülkiyette eşitlik isterken çok daha karardır. Anlatan gene **Aristoteles**: "Bazı düşünörlere göre ana sorun mülkiyet ilişkilerinin iyi düzenlenmiş olmasıydı. Çünkü (yurttaşlar arasındaki) tüm çekişmelerin bu ilişkilerle ilgili olduğunu ileri sürüyorlardı. Böylelikle bu (görüşü) ilk ortaya atan **Kalkedonlu Phaleas** olmuştur. Yurttaşların eşit mülke sahip olmaları gerektiğini ileri sürmektedir."<sup>25</sup>

Beşinci yüzyıl devletinde mülkiyet eşitliği düşüncesi ne kadar dahiceyse, eşitlik uygulamasına nasıl geçileceği düşüncesi o kadar safçadır: "Zenginler (kızlarına)



drahoma verecekler, ama (kendileri) almayacaklardı... Buna karşılık fakirler (kızlarına) vermeyecek, ama alacaklardı..."<sup>26</sup>, böylece mülkiyet eşitliği çabucak sağlanacaktı.

Platon'un ideal devlet tasarımı kuşkusuz en etraflısı, felsefi bakımdan en anlamlısı ve tarih açıdan en etkinidir. Ancak ne ilk, ne de tektir. Hele tarihi bakımdan en ilericisi hiç değildir. Dahası sorunlar sofist açıdan ortaya konmamış olsaydı bu tasarım hiç olmayacaktı.

"En iyi devlet" düşüncelerinin nasıl "ortalıkta dolaştığına" tarihe **Anonymus Lamblichi** olarak geçen tanınmamış bir düşünür tanık olmaktadır. Ne kadar sofist olduğu belirlenemiyor, ancak kuşkusuz değindiği sorunlar sofistlerin yansıttıklarının aynı.

Ahlak kapsamında sayılabilecek düşüncelerinin çıkış noktası şu görüş: "Çünkü insanların yasadışı ve hukuksuz yaşamaları mümkün değildir." Yalnız yaşamayacaklarına, zorunlulukların onları birbirine yaklaştırdığına göre, birlikte yasalarla düzenlenmemiş bir yaşam sürdürmeleri düşünülemez. "Zorunluluk karşısında insanlar arasında yasa ve adalet egemen olmuştur ve bu egemenlik asla yıkılmayacaktır. Zira nesnelere doğasında onun sağlam bir temeli vardır"<sup>27</sup>

O nedenle Anonymus'a göre erdemli olmak "yasaların ve adaletin kazanması-na yardımcı olmaktır. Çünkü devletleri ve toplumu bir arada tutan budur." Onda adaletin ve adil yasaların olumlu bir tanımını bulamıyoruz, ancak haksızlığın neden ve sonuçlarını veriyor.

Haksızlık **paranın gücünden** ve ölüm korkusundan doğuyor. Ona göre yasal ilişkiler, (kişisel) çıkarın üstesinden gelmeli ve "parayı kamuya yararlı hale" getirmeli. Ahlaki açıdan eşitli şöyle dile getiriyor: "İnsan ne başkalarından fazlasına sahip olmaya çalışmalı ne de böyle bir fazlalıkla elde edilmiş gücü erdem gibi, yasalara uymayı da korkaklık gibi görn,eli. Çünkü bundan daha kötü bir ahlak yoktur ve iyiyeye karşı her türlü düşmanlığın, her türlü kötülüğün felaketin kaynağı budur."

Tarafların birbirlerini yedikleri çekişmeler tiranlar, "bu muazzam ve dehşetli kötülük", "teslimiyet ve köleliğe" götüren "insanlara en büyük felaketi getiren" savaş, haksızlıktan doğar. Faydalı bir çalışma, toplumsal yaşamda bireyin egemenliğini ve hegemonyacı ahlakı dışlayan bir uyum ve barış Anonymus'a göre adaletin meyvalarıdır.

Görülüyor ki, sofistler söyledikleri kadar kötü değillerdir.

(sürecek)

#### NOTLAR:

1. 50 fr. 112.
2. 9 Platon: Theätet 151 Ef. = fr. 1.
3. 21 Platon: Menon, 91 DE = 74 A 8.
4. 20 Platon: Protagoras 317 B ff.
5. 2 Platon: Sofist 231 D = 37 b 2.
6. Bkz.: **Antik Kültür Tarihi**, Cilt 1, Yunanistan, Berlin 1976, s.171 ff.
7. 18 fr. 4.
8. 13 Platon: Theätet 166 D ff.
9. 1 Sextus Empiricus VII 65 ff = fr. 3.
10. Sofizmin "Aydınlanması" ile 17. ve 18. yüzyıl Avrupa Aydınlanması arasında kuşkusuz paralel yanlar vardır: Din ve toplum eleştirisi, doğal hak, eşitlik istemleri, eğitim kavramı. Fakat elbette bu benzerliklerin ötesinde sosyo-ekonomik ve tarihsel temeldeki önemli fark

gözardı edilmemeli.

11. "Yol Ayrımındaki Herakles" öyküsünün içeriği bir gencin erdem ile kötü alışkanlıklar arasında bir seçim yapmasıdır. (Bkz.: Prodikos, 8. Xenophon, Sokrates'ten Anılar II, 1,21 ff. = Prodikos fr. 2.)
12. 10 Sextus Empiricus IX 18 (77 B 5)
13. Kritias 1 fr. 25.
14. 1 Platon: Devlet 1, 338 C = 78 A 10.
15. 1 Platon: Gorgias, 38 s.483 a-484 d.
16. 1 Platon: Protagoras, 337 cff. = 79 C 1.
17. 12 fr. B'den.
18. 12 fr. B'den.
19. 11 fr. A'dan.
20. 10 fr. 61.
21. 9 fr. 60.
22. 11 fr. A'dan.
23. 4 Aristoteles: Politika II 7, 1267 b 22 ff.
24. Age.
25. 1 Aristoteles: Politika II 7, 1266 a 36 ff.
26. Age.
27. Anonymus Lamblich'i'den alıntılarının kaynağı W.Capelle'nin "Vorsokratiker" (Sokrates'ten Öncekiler)inde (s.381-388) yayımladığı bölümdür.

#### KAYNAK:

Helmut Seidel, Von Thales bis Platon — Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Pahl-Rugenstein Köln, 1980.

TÜSTAV



## halifeler ülkesinde düşünürler - I

gotthard strohmaier\*

almanca dan çeviren: mehmet yavuz

### Öbür Ortaçağ

14. yüzyılın sonlarına doğru Kuzey İtalya'daki ticaret kentlerinin gelişmesi ve el imalatına dayanan kapitalizmin başlaması ile birlikte bilim ve sanatta Rönesans dediğimiz muazzam atılım ilk işaretlerini vermekteydi. Bu sıralarda Arap tarihçisi İbni Haldun Kuzey Afrika'da bir dağ kalesinin yalnızlığı içinde ülkesindeki manevi yaşamın yozlaşması ve bunun olası nedenleri üzerine yazılar yazıyor ve şöyle bir not düşünüyordu: "Felsefi bilimlerin şimdi Roma ülkesinde ve oradan kuzeye uzanan kıyı boyunca Avrupa'da Hıristiyanlar ülkesinde çok geliştiğini duyuyoruz. Üzerinde yeniden çalışılıyor ve birçok okulda okutuluyormuş. Felsefi bilimleri ortaya koyan sistematik yaklaşımlar kapsamlıymış ve konunun bir çok uzmanı ile çok sayıda öğrencisi varmış. Ama orada gerçekten neler olduğunu bir Allah bilir. O, her şeye kadirdir." Yazar, kültürünü insan aklının geçmişte düşünmüş ve yaratmış olduğu her şeyin mirasçısı görmektedir. Akdenizdeki kuzey komşularında felsefe, bilim gibi şeyler olması onun için egzotik bir ilginçliktir. Daha kesin bir bilgisi olmadığından notlarına Kutsal Kitabın 28. suresinden dinî ve yazgıcı bir alıntıyla son verir.

Dünya tarihinin nasıl seyredeceği kestirilemiyordu. Ortaçağ Arap yazarları için Avrupa, insanların yıkanmadan, saç sakal karışık dolaştığı barbar ve pek ilginç olmayan bir kıtaydı. Papa Roma'da despotluğu sürdürüyor, kendisine karşı geleni afaroz ediyordu. Uluslararası ticarete hammadde ve köle satar,

\*Felsefe doktoru; ADC Bilimler Akademisi Antikçağ Tarihi ve Arkeoloji Enstitüsü'nde bilimsel çalışmalar yapmaktadır.

Doğu ülkelerinden hevesle baharat ve her türlü el sanatı ürünü alırdı. Bazı boyalı camlar, işlenmiş nefes taşları, halılar ve giysiler bugünlere kalmıştır. Eski İtalyan Madonna tablolarında Madonna'nın ayaklarının altını sık sık ithal malı gerçek bir Doğu halısı süsler. Hatta resmedilen kimi kutsal halelerin içinde Allah'tan başka tanrı yoktur gibi anlaşılabilen Arapça bir inanç deyişi yazılıdır.

Doğu ile Batı arasında Ortaçağın sonlarında bile hâlâ büyük bir kültürel fark vardı. Kutsal topraklara giren haçlı şövalyeleri bunun çarpıcı örneklerini verdiler. Arap yazarları onların gaddarlıklarına öfkelenmekle beraber çok eğlenceli şeyler de anlattılar. Elbette gerçek insani ilişkiler kuruldu. Ne var ki Araplar karşılardaki Hıristiyanları kendileriyle aynı düzeyde göremiyorlardı. Suriyeli Emir Usama İbni Münkid (ölümü 1188) arkadaş olduğu bir Frank haçlı şövalyesinden şöyle söz eder: "Evine dönmek üzere gemisine binerken bana dedi ki, 'kardeşim, ülkeme dönüyorsun. Dilerim ki, oğlunu (benimle kalan 14 yaşındaki oğlum) benimle gönder. Şövalyelik öğrensin, dünyayı anlasın, şövalye olsun, aklı başında biri olarak geri dönsün!' Bunlar hiç de aklı başında olan birinin ağzından çıkacak sözler değildi! Oğlum Frank ülkesine gideceğine esir düşse daha iyiydi. Dedim ki: 'İnan, bunu ben de isterim! Ancak babaannesini onu çok sever ve geri getirmeme söz vermeden dünyada benle gelmesine izin vermez.' 'Annen hayatta mı?' 'Evet.' 'O zaman onun sözünden çıkma!' dedi." Usama İbni Münkid, bir kılıç ve siyaset adamıydı, eğitilmiş değildi. Bununla birlikte, bilgisi şaşırtıcıdır. Arasına Yunan filozofu Sokrates'i anar, onun öğrencileriyle heyecanlı bir konuşmadan sonra zehir içmesinden ve savaşçı olmamasına rağmen cesaretini kanıtlamasından söz eder. Usama, yaşamındaki en büyük kaybı, Frankların haince bir saldırısı ile bir müslüman gemisinin 4 bin kitaplık değerli kütüphanesi ile birlikte batmasını aynı metanetle karşılar. Hıristiyanlıkta okuma ve yazma din adamlarına özgüydü. Elbette haçlı şövalyeleri ve Usama'nın genç çağdaşı Hartmann von Aue gibi istisnalar vardır. Von Aue, "Yoksul Heinrich" adlı destansı şiirinin başında kendini şu sözlerle anlatır:

Öyle bilge bir şövalyeydi ki,  
kitaplar okurdu...

Araplar böyle doğal bir beceri ile övünen kişiye her halde acıyarak başlarını sallarlardı.

Usama, ülkede biraz daha iyi bir yaşama alışan Franklara daha hoşgörülü bakar. Bir arkadaşı ona Antiochia'ya (Antakya) yaptığı bir geziyi anlatmıştır: "...Frankların ilk seferi ile gelmiş yaşlı bir şövalyenin evine vardık. Şövalyelikten elini eteğini çekmiş, Antiochia'daki mülkünün gelirleriyle yaşıyordu. Seçkin ve temiz yemeklerle dolu güzel bir sofraya hazırlattı. Bir şey almadığımı görünce şöyle dedi: 'Çekinme, ye. Ben hiç Frank yemeği yemem. Mısırlı aşçılarım vardır, yalnız onların pişirdiklerini yerim. Evime domuz eti girmez.'" Hıristiyanlar arasında sırf iyi mutfaktan anlamakla yetinmeyenler de vardı. Bunlardan biri Hohenstaufen'lı Kral II. Friedrich'ti. Çevresine Arap filozofları, doktorları, astrologları toplamış, politikada da Araplarla anlaşmaya çalışmıştır. Bir Arap elyazmasında II. Friedrich'in İbni Sabin isminde bir İslâm bilginiyle yazışmasına rastlanır. Burada dünya görüşü açısından önemli bir konu, Aristoteles ile onun antik yorumcusu Aphrodisias'lı Aleksander'in ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili görüş farkları ele alınmaktadır. İbni Sabin'in yanıtlarında pek hoş olmayan, yukarıdan bakan ve öğretici bir üslup vardır. Açıkça onun Hıristiyan majestelerinin hiçbir zaman kavramayacağı konularla ilgilendiğini düşündüğü anlaşılır.

Fakat —yalnız en önemlilerini sayarsak— İmparator Friedrich ve Güney



İtalya'da onu izleyenlerden Kastilyalı Kral X. Alfonso'nun (Bilge Alfonso) hevesleri kırılmamış, Araplardan öğrenmenin peşini bırakmamışlardır. Emirleri üzerine koskoca kütüphaneler Latinceye çevrilmiştir. Arap felsefesi ve bilimi Avrupa üniversitesine çok büyük bir etkide bulunmuştur. Bu belki de Fransız Aydınlanması'nın XVII. ve XVIII. yüzyılda Almanya'daki etkisiyle karşılaştırılabilir. Latince tıp dili Ortaçağın başlarında hâlâ Arapça yabancı sözcüklerle doluydu. Bugün bile uluslararası anatomik terminolojide dört tanımlama Doğu kökenlidir. Aldebaran, Algul, Atair, Beteigeuze, Deneb, Fomalhaud, Rigel gibi birçok yıldızın isminde, Algebra (cebir), Alchimie (simya), Ziffer (rakam), Zenit, Azimut ya da Nadir gibi bazı deyimlerde dilimizdeki Arap etkisi kalıcı olmuştur.

Özellikle Ortaçağ başlarında Avrupa'dan açıkça üstün olan İslâm kültür ve uygarlığının serpilme nedenleri dünyanın gördüğü en büyük imparatorluklardan birinin ekonomik kaynaklarında ve imparatorluk sınırları içindeki canlı maddi ve manevi alışverişte yatmaktaydı. İslâm çağı 622 yılında başlar. O tarihte yakın kıyamet gününün vaizi Muhammed, ticaret kenti Mekke'den komşu Medine'ye göçmüş, kendisine inananlarla orada oluşturduğu topluluk yüz yıldan kısa bir süre içinde İndus'tan İspanya'ya uzanan bir imparatorluğun çekirdeği olmuştur. Arap ordularının cihad bayrağı altında inanılmaz bir hızla ilerleyişi, Bizanslılar, Batı Got'lar, Perslere karşı kazandıkları zaferlar, Cermen ve Slavların Akdeniz ülkelerinin kuzeyine inmeleri gibi antik köleci toplumun çözülüşünün bir sonucuydu. Her yerde sömürülen halk yığınları nefret edilen bir düzeni korumaya seferber edilememişti. Araplara göre ise, askeri başarılar yeni dinin doğruluğunu ve peygamberlerinin Allah tarafından gönderildiğini kanıtlıyordu. Yeni dinin basit bir öğretisi vardı. Tek bir tanrının her şeye kadir olduğunu, dünyayı O'nun yarattığını, insanın O'na kayıtsız şartsız boyun eğmesi gerektiğini, insanların ölümden sonra canlanarak müsamahasız bir mahkeme önünde hesap vereceğini söylüyordu. Hıristiyanlıktaki ünlü birlik ve İsa'nın tanrının oğlu olduğu öğretileri çok tanrıçılığa verilen bir ödün olarak lanetleniyordu. Kendisine Cebrail aracılığıyla vahiy indiğine inanan Peygamber, Arap çölünde yalnız bir ses değil, siyasi bir dehaydı. Taraftarlarını örgütlemeyi ve sert kalmakla beraber Mekke'deki hasımlarıyla ve Bedevilerle arasında değerli bağlar kurmasını bilmiş, bu da onların İslâmiyeti kabul etmelerini kolaylaştırmıştı. Böylece Mekke'deki eski kutsal bir mabet ve kazanç getiren hac merkezi Kabe'yi ataları İbrahim'in kurduğu bir yer olarak bırakmıştır. O zamana dek bitmek bilmez küçük savaşlarda birbirini yiyen çöl kavimleri güçlü bir orduda birleşmişler, ganimet de eksik olmamıştı.

Muhammed'in ölümünden sonra ülkeyi halifeler, yani "yerine geçenler" yönetti. Manevi ve dünyevi tüm iktidarı ellerinde topladılar. İslâm'da din ve devlet hiç ayrılmadı. Erken başlayan ikilikler hep Muhammed'in halefinin kim olması gerektiği üzerine çıktı. Zaman zaman üç değişik halife hanedanı İslâm dünyasının ayrı bölgesinde hüküm sürebildi ve birbirlerinin varlık hakkını tanımadı. Bağdat'taki son halife 1258 yılında Moğollar tarafından öldürüldü. Artık Kahire'de süren gölge hilafetin siyasi bir anlamı kalmamıştı. Ondan önce de, X. yüzyıldan bu yana Bağdat'taki halifelerin daha çok dini bir önemi vardı. Güç başkalarının elindeydi.

Arap işgali, ticaret ve kültür birliği olan bir bölge yaratmıştı. Feodal bölünmeler ülkenin yeniden bağımsız parçalara ayrılmasına yol açıyorsa da bu birlik sürdü. Her halk giderek benzer çizgilere sahip olan ortak bir kültüre, bağınaz İslâm anlayışına uysa da uymasa da özgün bir katkıda bulundu. İslâm yaşayan varlık-



ların canlandırılmasına karşıydı. Ona rağmen el sanatları kendine özgü bir biçimde gelişti. Bugün çoğu kez, en deneyimli uzmanlar bile hayvan madalyonlarıyla örülü bir giysinin Mısır mı, İspanyol-Arap kökenli mi olduğunu ayırtamaz. Akla gelen her şey derhal işlendi ve her tarafta taklit edildi. Bir tek deve sırtına yüklenemeyen mimari ayrı bölgelerde yerel özelliğini korudu.

İslâm kültürü, sınırları ötesinden gelen ürünlere de kapılarını açarak zenginleşti. Hintlilerden filler ve baharatın yanı sıra satrancı, ondalık sistemi ve sıfırı aldılar. Ondalık sayılara Arap sayıları deriz. Araplar ise doğru olarak Hint sayıları derler, çünkü aracı olmanın ötesine geçmemişlerdir. Semerkant'da esir düşen Çinliler kendilerini kurtarmak için kağıt üretmenin sırrını vermişlerdi. Bu Yunan-Roma çağını kat kat aşan, Avrupa'da ancak matbaanın icadıyla geçilebilen muazzam bir kitap üretimine yol açtı. Arap yazısı Latin yazısından daha rasyoneldi ve hızlı yazma olanağı veriyordu. Aynı çerçevede ithal edilen başka bir ürün de —ki bu kitapta ondan sık sık söz edilecektir— Yunanlıların matematik, doğa bilimleri, felsefe ve tıpta koyduğu temellerdi. Bu ithalatın nasıl gerçekleştiği araştırmacılar arasında hâlâ bir tartışma konusudur. Burada yalnızca sözkonusu alış için belirleyici olan bir dönemi, IX. yüzyılı bazı çizgileriyle canlandırmakla yetineceğiz. 750 yılında Emevileri Şam'dan uzaklaştıran Abbasiler Dicle üzerindeki Bağdat kentini hilafet merkezi yaptı. Böylece imparatorluk merkezi biraz daha doğuya kaydı. Başkent Ön Asya'daki sınır savaşları ticaret ve siyasi trafik aracılığıyla Yunanlılarla ilişki kesintisiz sürmekteydi. Başkent manevi havası dünya görüşü üzerine canlı tartışmalarla doluydu. Fazla, hatta gereğinden fazla şekilde her kafadan ses çıkıyordu. Bir yandan üçlü birlik öğretilerinin yanılığından vazgeçmeyen, onu Aristoteles mantığı gibi iyi bir silahla donanarak savunmaya çalışan Hıristiyanlar vardı. Babil yıldız dininin geç izleyicileri olan Sebaililer hâlâ aya ve diğer gezegenlere tapmakta ve eski Yunan filozoflarının otoritesine yaslanmaktaydılar. Bağdat'ta zaman ve madde üzerine alışılmamış görüşler ileri süren tek tük Budistlere bile rastlanmaktaydı. Halife sarayında Hintli doktorlar görülürdü. Bunlar bir kısım kitaplarını Arapça'ya çevirmişlerdi. Devlet bürokrasisinde giderek daha büyük bir rol oynayan Pers aydınları arasında 276 yılında öldürülen Mani peygamberin öğretisi yaygındı. Buna göre dünyamız bağışlayıcı bir yaratının muhteşem bir yapıtı falan değil, düpedüz bir ruh zindanı, karanlıkla ışık arasındaki savaşın yan ürünü bir tablodur. Böylesi görüşler inançlı Müslümanların gözünde son derece tehlikeli ve lanetlikti. Buna rağmen özellikle nezih salonlarda ve zengin tüccarlar arasında taraftar topluyordu. Zındık ismi ve öyle adlandırılan kişiler de Doğu'da aynı şekilde uzun bir geleneği olan hepten ve dinsiz bir kuşkuyla dile getirirlerdi. Öte yandan Müslümanlar arasında da bir birlik yoktu. Sonradan devletçe kabul edilen bağnazlığa yanaşan bir yön, Kuran'ın ezelden beri "Allah kelâmı" olarak varolduğunu öğretiyordu.

Kendilerini Mutezile diye adlandıran ve Zındıklarla mücadelede üzerinde iyice düşünülmüş bir din bilimi geliştirenlerin başlıcaları ise bu şekilde Allah kavramının birlik ve saflığını yitirebileceğini düşünebiliyorlar ve Kuran'ı Allah'ın zaman içerisinde ortaya koyduğu bir yapıt diye açıklıyorlardı.

Doğu masallarından tanınan Harun Reşit'in oğlu halife El Memun zamanında (813-833) Mutezile öğretisi devlet doktrini oldu. Farklı düşünenler yeni kurulan engizisyonun acımasız takibine uğradı. Halk yığınları bu öğretiyi benimsemedi. Kuran'ın yaratılmadığını, ezelden beri varolduğunu korkusuzca söyleyen birçok kahraman engizisyonun kurbanı oldu. El Memun yönetimi sırasında Azerbaycan, Ermenistan ve Kuzey İran'ın dağlık yörelerinde Arap feodallere ve Bağdat'



taki merkezi hükümete karşı güçlü bir köylü ayaklanması gerçekleşti. Hareketin önderi Babek, halifeliğin gene ağır sınırları çarpışmalarına girişmiş olduğu Bizanslılarla ilişki kurdu. Ancak 837'de tutuklanabildi ve vahşice katledildi. Kendilerine Kurramit diyen isyancıların öğretisi eski Perslerin ışık ve karanlığın kavgası düşüncesinden kaynaklanıyordu. Ruhların dolaşması ve kıyametin kurtarıcı hakimi Mehdi'nin gelişi gibi fantastik öngörüler de buna ekleniyordu. El Memun herhalde engizisyonla, Müslüman tebasının her türlü iç ve dış tehdide karşı tek tip bir ideolojiye sahip olmasını amaçlıyordu. Bunu da becerdi. Akla uygun gözükten bir dogmaya dayalı din politikasının özelliği de buydu. Aynı halife Yunan biliminin de büyük bir hayranı ve teşvikçisiydi. Rivayete göre, düşünde ona saygıdeğer bir ihtiyar görünmüş, kendisini Aristoteles olarak tanıtmış ve felsefe öğretisine göre iyinin özünü açıklamıştı. Gerçekte onu harekete geçiren şeyin ne olduğunu söylemek zor. Acaba Pers aydınlarının dogma dışı eğilimlerini dengeleme çabası mıydı, yoksa zamanın kıyamet gibi dalgalanmalarını dindirecek olan matematiğin durağan uyumu ve yıldız kürelerinin tekdüze dönme hareketi miydi? Ne olursa olsun, o gerçek bir bilim aşkıyla doluydu ve öğrenmek için gerekli olanakları vardı. Seferler sırasında ve diplomatik anlaşmalar yoluyla bilimsel içerikli Yunan elyazmalarına sahip oldu. Bunları biraraya toplayarak, kurdurduğu "Bilgelik Evi'nde" çevirtti. Hatta ülkesinde fakirlik içinde yaşayan ve zamanının en önemli matematikçisi olan Yunanlı filozof Leo'yu sarayına getirmeyi bile düşündü. Tabii Bizans bürokrasisi bunu engellemeyi bildi. Çeviri metinlerde dünyanın çevresi için verilen değerden kuşkuya düşülünce El Memun bir araştırma ekibi çıkardı, Musul yakınında uygun bir düzlükte güneş açısının her bir derece değişiminde kuzey-güney yönünde iki kez işaret yaptırdı. Elde edilen sonuç 111,814 km. idi ve hata, ki buna hata denirse 1 km. kadardı. Bu şekilde halife ve çevresindekiler insanların Yunan gökbilimcilerinin öğretisine göre yaşadıkları kürenin büyüklüğü hakkında bir fikir sahibi oldular.

Matematik ve doğa bilimleriyle, ayrıca felsefeyle ilgilenme sonraları da sarayların, küçük büyük feodal beylerin ve zengin memurların —tabii anlayabildikleri ve para harcayabildikleri ölçüde— sorunu oldu. Avrupa'nın aksine asıl kentli kesim, fakir zanaatkârlar, zengin tüccarlar bilimsel düşünme ve araştırma için verimli bir ortam oluşturmuştu. Bu kesimde bağınaz ya da dogma dışı çeşitli biçimleriyle İslâm dini hakimdi. Mutezileler bile El Memun ve onu izleyenlerin altın döneminden sonra giderek ağırlıklarını yitiriyor, önce Kuran'a sadık dinbilimciler olarak kalmak istediklerinden filozoflarla bir ilişki kuramıyorlardı. Ancak öyleleri uzun erimde kendilerini aynı şekilde yahtlanmış buldular. Bugünkü araştırmalara göre, sırf şehzadelerin sanatçı teşvikine bel bağlayıp zamanın toplumsal hareketleriyle hiçbir ilişki kuramadıkları söylenebilir. Hep dikkat çeken aristokrat bir kendini beğenmişlikle basit halkla aralarında bir mesafe koydular, onların çıkarlarının ideolojik tanımını yapmaya asla yanaşmadılar. Bununla Kuran'da ilan edilen tanrısal adalete işaret eden başlıkları ilgilendi. İslâmın damgasını vurduğu toplumun tipik temsilcileri filozoflar ve bilimadamları değildi. Onların önemi daha çok, aslında özgür öğretim ve araştırmaya hiç de uygun olmayan bir çağda doğa ve toplumla ilgili önemli antik bilgileri ön yargısız almaları, bunları kapsamlı bir düşünce süzgecinden geçirerek bir bütün olarak ele alındığında hiç de az olmayan yeni düşünce ve hesaplarla zenginleştirmelerindedir.



### “Arapların Filozofu”

İslâm'da tüm müslümanların eşit olduğunun öğretilmesine karşılık günlük yaşamda farklı milliyetler arasındaki sürtüşmeler engellenemiyordu. İslâm ve Arapçayı büyük bir ustalıkla kabul eden Pers aydınlarının devlet yönetiminde ağırlığı giderek artıyordu. Aşırı kalabalık kentlerdeki yaşamdan bunalan Araplar nostaljik düşüncelerini çöldeki eski bağımsız yaşamlarına çevirirken Persler arasında râdikaller bir zamanki krallıklarının muhteşem gücünü düşünüyor, yeni efendilerine alaycı bir gözle, asla yüksek bir öğretimi beceremeyecek, kertenkele yiyen deve sürülerinin çocukları diye bakıyorlardı. Ne kadar haksız olduklarını çağdaşlarının bile “Arapların Filozofu” dediği, hem Arapça yazan, hem de doğuştan gerçek bir Arap olan biri gösterdi. Aile ağacı Ebu Yusuf İbni İshak El Kindi'nin eski bir kral ailesinden geldiğini söylüyor. Ataları Güney Arabistan'da Hadramut bölgesini ve Kindeh kavmini yönetirmiş. Büyük Bizans devleti bile onlarla diplomatik ilişkilerde bulunmuştu. Muhammed'in çağdaşı Kral Keys İbni Madi Karib'in ününü gezgin şarkıcı El Aşa bütün yarımada yaymıştı. Keys'in oğlu bir takım taktik ayak oyunlarından sonra İslâmı kabul etmiş ve ailesine yeni düzenin sınırları içinde avantajlı bir geleceği güvence altına almıştı. Beşinci kuşaktan torunu İshak İbn Es-Sabah, Harun Resid'in halifeliği sırasında Irak'taki eski kışla kenti Kufa'nın komutanıydı. Oğlu Yusuf burada doğdu. Kısaca El Kindi adını verdiler, Kindeh kaviminden anlamına.

Nasıl bir eğitim gördüğü hakkında ayrıntılı bilgi yok. Fakat Kuran ve Arap şairlerini ezberlemek dışında olanaklara sahip olduğu söylenebilir. Dönem, El Memun'un dönemi idi. Mutezileler gündemi belirliyor, çok kişi Yunan bilgelerini taniyordu. El Kindi —ki burada ilk kez yaşamı ile çağının manevi hareketleri arasındaki bağı görüyoruz— işte bu halifeye “Neden ve Sonuç Üzerine” başlıklı bir tartışma yazısı adadı. Oysa her an, her yerde olan Tanrı'nın her şeye kadir olmasıyla maddi dünyada nedenselliğin kesinlikle yadsınması katı İslâm dinbiliminin temel bir savıydı. Demek ki El Kindi, daha genç yaşta bağnaz görüşten ayrılıyordu.

Filozof gibi yabancı bir ünvanı üstlenen El Kindi'nin El Memun'un kardeşi ve halefi El Mutasım'ın yakın dostu olması o dönem halife sarayındaki havayı gösterir. El Mutasım onu oğlu Ahmed'in özel öğretmenliğine getirmişti. El Kindi bazı ders konularını ayrı yazılar şeklinde işledi ve veliahta adadı. Bir yazısı Hint rakamlarıyla hesabı ele alır. O sıralarda bu sayılar Arap ülkelerinde yaygınlaşmakta ve Yunanlıların bir türlü aşamadıkları eski harf hesabına üstünlüklerini kanıtlamaktaydılar. Ahmed'in hocasından aldığı başka bir yazı dünyanın neden küre şeklinde uzayda serbestçe hareket ettiği ve evrenin bütünü'nün nasıl bir biçime sahip olduğu üzerine. Burada El Kindi Kopernik'e kadar neredeyse tüm gökbilimcilerin sarsılmaz dogmasını, Aristoteles ve Ptolemeus'un fiziksel gösterilerini yineler. Toprak ve su ağırlıkları nedeniyle uzayda ulaşmak istedikleri doğal bir yere sahiptir. Şimdi de yerlerinde oynamadan tam o konumda durmaktadırlar. Daha hafif olan su yüzeye eşit olarak yayılmıştır. Denizlerin yüzeyinin küresel olması da bundandır. Dünya başka türlü yaratılmış olsaydı hemen şimdi hareketsiz durduğu konuma geçecekti. Sabit yıldızların tutturulduğu en dıştaki gök cismi de her günkü dairesel dönüşümden açıkça görülebileceği gibi küre biçimindedir. Aslında Kuran, İncil'deki eski tepsi biçimli dünyayı kabul eder. Ancak bu farklar cömertçe gözardı edilmektedir.

Ortaçağ Hıristiyanlığında olduğu gibi İslâm'da da doğa bilgisi için çabalayanlar dinle temelde anlaştıklarını kanıtlamak durumundaydılar. El Kindi bu görevi



hiç kuşkusuz taktiksel bir uyum açısından değil, gerçekten inanarak yerine getirenlerdendir. Hıristiyanlara ve yukarıda sözü geçen Mani'cilere karşı bazı polemik yazıları inancını savunmayı ciddiye aldığını gösteriyor. Çok sayıdaki yazılarının bazılarının başlıklarından anlaşıldığına göre sadece, eski Yunan bilgilerini de peygamber kabul eden Seba'lı yıldız tapanlara hoşgörüle bakıyordu. Bağnaz bir Yahudi ya da Hıristiyan için olduğu kadar, katı bir Müslüman için de kadiri mutlak bir tanrıya inanmakla astrologların söz ettikleri yıldızların etkileri arasındaki çelişkiyi aşmak pek kolay değildi. El Kindi gene de bir uyum sağlamaya çalıştı. Bunu da gayet ustaca, öğrencisi Ahmed'e hitaben Kutsal Kitaptan bir alıntıyla yaptı. Kuran, inanan bir dinleyiciye bugün bile etkileyici hisler veren, ancak eğitilmiş bir yorumcuyla sık sık içinden çıkılmaz sorunlarla karşı karşıya bırakan çok anlamlı ifadelerle doludur. Sure 55,6 da bunlardan biridir: "Yıldızlar ve ağaçlar secdeye vardı." El Kindi önce yıldızların namaz kılacak eli, dizi, alını olmadığını anlatır. Fakat buradaki Arapça sözcük mecazi anlamda mutlak boyun eğme anlamına da gelebilir. Bu ise sadece yaşayan ve aklı olan varlıklardan beklenir. El Kindi'ye göre yıldızlar da bunlar arasındaydı ve yüksek konumları nedeniyle altlarındaki dünyayı etkileri altına alıyorlardı. Hatta onların beş duyudan en asil olan ikisine duyma ve görme duyularına sahip olduğunu kapsamlı bir biçimde kanıtliyordu. İslâm filozofu burada, yukarıdaki yıldız küreyi tanrısal ve ezeli kabul ederek onu dünyadaki oluş ve yokoluş kavgasından kesinlikle ayrı tutan geç antik Yeni-Platonizm saflarında yer almaktadır. Ancak bir müslüman olarak özelliği yıldızları yaratılmamış, ezeli varlıklar değil de tanrının sadık yaratıkları olarak görmesindedir.

Veliahtın aldığı olağüstü dersler ona pratik politikada hiçbir yarar getiremeyecekti. Babası El Mutasım, sarayını huzursuz başkentten kuzeyde, Dicle üzerindeki Samara'ya taşımıştı. Bunun talihsiz bir adım olduğu zamanla ortaya çıktı. O ve onu izleyenler burada giderek Türklerin kurduğu muhafız birliklerinin etkisi altına girmeye başladılar. Artık tahta kimin çıkacağına bu birliklerin komutanları karar veriyorlardı. 862 yılında başa yeni bir halife geçeceği sırada Ahmed'in ismi ortada dolaşıyordu. Ancak El Kindi sarayda Pers aydınları arasında nüfuzlu düşmanlar edinmişti. Neden böyle olduğu bilinmiyor, fakat bu kişiler için El Kindi'nin yetiştirdiği birinin devletin başına geçmesi düşünülecek şey değildi. Çeşitli entrikalarla birlik komutanlarının aklını çelmeye başardılar: "Musa İbni Şakir ile Ebu Yusuf İbni İshak, El Kindi'nin oğulları arasında öyle korkunç bir düşmanlık vardı ki, bunu gören çocukların bile saçları beyazlaşırdı. İşte Ahmed İbni El-Mutasım'ı halifelikten eden buydu." Musa İbni Şakir'in üç oğlu da önemli matematikçi ve gökbilimcilerdi. Yunan kitaplarının çevrilmeleri için büyük harcamalar yapan, her yerde birlikte çalışmak için insan arayan, fakat bunun dışında tüm bilimsel yaşamı denetimleri altına alma hırsıyla yanan kimse-lerdi. Babaları, Pers ülkesinde sokakta haydutluk yaparmış. Elbette bunu araştırma olanağı yok. Halife sarayında dedikodu oldukça bereketliydi.

Eski, gururlu bir kral ailesinden gelen El Kindi homurdanarak kentli kazanç dünyasına çekildi. Yaptıkları ünlü bir çağdaşının, yazar El Cahiz'in kaleminden mizahi bir anlatıma konu oldu. Gene ne kadarının doğru, ne kadarının kötü niyetli uydurma olduğunu bilemiyoruz. El Kindi parasını kentte arsalara ve evlere yatırmış ve bunları kiraya vermiş. Hırsı hastalık derecesine varmış. Kiracılarından ev hayvanlarının pisliklerini haraç olarak istemeye ya da evindeki gebe bir kadının canının bazı yemekleri çektiği, aksi takdirde çocuk düşüreceğini söyleyerek onlardan yemek dilenmeye başlamış. Fakat kiracıları, eğitilmiş, dili tatlı



biri diye ona katlanıyorlarmış. Başka alıntılardaki El Kindi'nin görüşleri de, onun tutumluluğu ve mülk edinmeyi gerçekten büyük bir meziyet olarak gördüğünü, bu anlamda eski cömert savaşçılara yaraşır bir evlat olmadığını ortaya koyuyor. Zaten o da onları beğenmez, bir öyküye bakılırsa serseriler deyip geçermiş. O hep kendine özgü bir asil olarak kaldı. Bir şiirinin ilk satırlarında şöyle der:

*"Ayak takımı ayaklanmış, çat kaşlarını veya indir kafanı  
Ve küçült kendini, bağla ellerini, evinin derinliklerine yerleş."*

Bu satırların yazılış nedeni somut olarak bilinmiyor. Ama yaşamında böyle bir metaneti gereksindiği bir olay var. Suç, halife El Mütevekkil zamanında (847-861) güçlerinin zirvesine çıkan eski düşmanları Musa İbni Şakir'in oğullarında. Bunlar, maneviyattan uzak, neşeli ve kendini haremın zevklerine kaptırmış olan halifenin kalbini tamamen kazanmışlardı. Halifenin bayıldığı su saatleri, mekanik oyuncaklar ve sihirli bardak yapımından anlıyorlardı. El Mütevekkil'i El Kindi'yi sopalattırmaya ikna ettiler. Ayrıca zengin kitaplığına el koyma iznini kopardılar. Ne var ki bundan kısa bir süre sonra yapımı onlara verilen kanalın ölçümlerinin hatalı yapıldığı ortaya çıktı ve halife onları su kıyısında çarmla hermekle tehdit etti. Binbir ricadan sonra teknik konularda kentte tanınmış bir uzman yapı için olumlu bir rapor vermeyi kabul ettiyse de El Kindi'nin kitaplarının geri verilmesini şart koştu. Kitaplar böylelikle geri verildi.

El Mütevekkil zamamında Mutezile engizisyonu kaldırıldı ve Kuran'ın ezelden beri varolduğu öğretisi resmi doktrin ilan edildi. El Kindi'nin uğradığı takibat bu bağnaz tepkiye bağlanmaya çalışılır. Yunan bilimlerinin alınmasında önemli payları olan Musa İbni Şakir'in oğullarının halife önünde çekinmeden onun inancından kuşkularını dile getirmeleri mümkün. Onlar bunu yapabilecek kimseleler, ama kanıtlamak da mümkün değil. Bağnaz kampın ona düşmanlık beslediği, öğrencisi Ebu Maşar hakkında anlatılanlardan da anlaşılıyor. Ebu Maşar, 47 yaşına gelinceye kadar katı bir gelenekçiymiş ve halkı filozof aleyhine kışkırtmış. Sonra birden El Kindi'nin etkisiyle dünyevi bilimlere dönmüş ve Ortaçağın en tanınmış astroloji yazarı olmuş. Özgün olmayan bir derlemeci olmanın ötesine geçmemesine rağmen yazdıkları Yunancada ve Latince de okunmuş.

Bizzat El Kindi de yaşamının sonuna doğru, 870 yılında güncel bir nedenle bir kez daha astrolojik bir konuyu ele aldı. Başkentte kıyamet kopmuş gibi bir hava hakimdi. Irak'ın güneyinde zenci köleler angaryaya karşı ayaklanmış hilafet ordularına ağır kayıplar verdiriyorlardı. Bu bağlamda tüm kurulu düzenin yıkılmasını ve ortak mülkiyeti hedefleyen radikal Karmatiler mezhebi oluşmuştu. Astrolojik öngörüler her yeri sarmakta ve insanların rahatını kaçırmaktaydı. El Kindi karşı bir hesaba girişti. Hicret yılında iki uğursuz gezegen Satürn ve Mars yengeç biçiminde bir konuma geldiler. O sırada Arapların özel koruyucusu Venüs, eski zayıç (yıldızların belli bir zamandaki yerlerini, durumlarını gösteren çizelge; —çn.) kurallarına göre din anlamına gelen başka bir "ev" deydi. El Kindi burada ayrıntılarına girilemeyecek derecede karışık bir yöntemle bu verilerden yola çıkıp hilafetin ömrünü 693 yıl olarak hesapladı. Ayrıca Kuran'daki bazı gizemli harflerin sayı hesabına göre toplandığında gene 693 verdiğini keşfetti. Böylece yönteminin doğruluğuna tamamen inandı. İşte düşüncesinin eklektik yapısı burada iyice açığa çıkıyor. Garip olan hesabında yalnızca 37 yıl yanlışlığıdır. Hicri 656, Miladi 1258 yılında Bağdat, Moğol istilasına uğradı ve halife katledildi. Gene de El Kindi ve çağdaşlarının içleri rahat etsin. Bizce astroloji, olmayan bağlantıları görme sanatından başka bir şey değil. Burada ise o, halklar



tarihinde sadece tanrının cezalandırın elini değil, hesaplanabilir bir yasallığı bulma çabasından ibaretti.

El Kindi'nin 200'ün üzerinde yazısında işlediği konuların hepsini saymak olanaksız. Yazıları, insani ve tanrısal akıl arasındaki bağı soyut bir biçimde tartışmaktan leke çıkarma, sahte ilaç yapma tarifelerine kadar uzanır. Açık kalplilikle misk ve meşe kabuğundan yaptığı bir karışımı saf misk diye ihtiyaten Bağdat yerine uzaktaki Şam'da 30 altına sattığını anlatıyor. Buna rağmen simyacıların düşlediği gerçek madde dönüşümünü teorik olarak mümkün görmemesi onun bir katkısı olarak kabul edilir. Yöntemlerine Yunanlılar kadar hakim olmasa da, doğabilimsel deney ona hepten yabancı değildi. Sürtünme ısısının pratik olarak kanıtından yola çıkarak gel-git olayını açıklamaya çalıştı. Denizin üzerinde hızla hareket eden ay denizi ısıtıyor ve genişlemesine yol açıyordu. Bunun yanısıra içindeki araştırmacı ruh onu koyunların kürek kemikleri ile fal bakma gibi vülger büyücülüklerle de uğraşmaya itiyordu.

El Kindi büyük teşvikçiydi. Düşüncesinde çok şey eksik ve beceriksizce de gözükse onun bir başlangıcı işaretlediği unutulmamalı. Vatandaşlarına, gerçeğin hangi ülkede bulunursa bulunsun kabul edilmesi gerektiğini ısrarla söylerdi. Bu şekilde verdiği mücadele ile İslâm dünyasında felsefeye bir varolma hakkı kazandırdı ve diyalektik zekâsı ile belli bir başarıya ulaşarak buna karşı çıkanların çenesini kapatmasını bildi. Çünkü El Kindi, felsefeyle uğraşmanın yararsız bir iş olduğunu ileri süren, bunu mantıksal görüşlerle ortaya koymalıdır, diyordu. Böylece istese de istemese de felsefe yapmış oluyordu.

(Sürecek)

#### KAYNAK:

Gotthard Strohmaier, *Denker im Reich der Kalifen*, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln 1979

TÜSTAV

# Felsefe Sorunları

## leibniz'te monade kavramı

### ali ırgat

Bir dergi yazısı kapsamını aşmamak koşuluyla burada Leibniz'in **Monade** kavramı ve bu kavram aracılığıyla da Leibniz'in metafiziği genel çizgi ve kavramları yansıtılarak belirlenmiş olsun.

Leibniz'in Monade kavramı onun metafiziğinin temel, merkez bir kavramı olmakla kalmayıp, aynı zamanda bu metafiziksel dizgenin başlangıç noktasını da oluşturmaktadır. Zira Leibniz'in metafiziği bir anlamda Monade kavramından yapılan bir çıkarsamalar dizgesidir.<sup>1</sup> Bundan ötürü bu dizge, **Monaden metafiziği** adı altında anılmaktadır.<sup>2</sup>

Leibniz, doğanın en son-ilk ve maddi olmayan yapı taşlarını tanımlamak üzere büyük bir olasılıkla Giordino Bruno'dan aldığı **Monade** kavramına ilk olarak 3/13 Eylül 1696 tarihli Ferdelle'ye yazılmış bir mektupta değinir.<sup>3</sup> Monaden'lara ilişkin öğretinin özet ve tezler biçimindeki işlenişi ise, Leibniz'in 1714'te kendi felsefi dizgesini özetleyerek yazdığı son iki yapıtında bulunmaktadır. Bu yapıtlardan biri yayıma hazırlayıcıların sonradan **monadoloji** olarak adlandırdıkları, diğeri ise, **doğanın ve kayranın ussal temelleri** başlıklı olanıdır.

Leibniz'in Monade kavramı ve bu kavramı temel alan metafiziği Descartes ve Spinoza'nın töz kavramları ve dolayısıyla da her iki düşünürün bu kavrama bağımlı felsefi dizgeleri ile sıkı bir bağ içindedir. Leibniz'in bu düşünürlerin töz kavramlarını eleştirisi ve bu kavramları, töz kavramını yeniden tanımlayarak aşma çabası, Leibniz'e özgü Monade kavramının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Tözleri ve böylelikle de tözle eşanlamlı Monaden'ları doğadaki nesnelere maddi olmayan, tinsel yapıları elementleri olarak tanımlayan Leibniz,<sup>4</sup> bir yandan Descartes ve Spinoza'nın felsefesindeki temel öge olan maddi ve tinselle ilişkin iki(cil)liği Monade kavramı ile aştığı, diğer yandan ise, Spinoza'nın Bir-Töz



kavramı ve öğretisi sonucu tözlerin yiten çokluğu, öznellikleri ve bireyselliklerini geri kazandığı düşüncesini taşır. Çünkü Leibniz, Descartes ve Spinoza'nın aksine "kesinlikle iki(cil)lik karşıtı idi; bedensel (maddî) ve tinsel olan ona göre, her ikisini de Monad kavramına dayandırdığı için birdi."<sup>5</sup> Maddî nesnelere Monaden yığını olarak tanımlayan Leibniz için zaten madde ve tinselden kaynaklanan ikilik sorunu varolamazdı. Zira maddî nesnelere, tinsel yapıları Monadların üst üste yığılımlığından başka bir şey değildir.<sup>6</sup> "Her maddî nesne aslında yalnızca tinsel güçler bütünüdür; (nesnelere) tanrı gibi adeaquat tasarlayabilseydik, bir nesne içinde tinsel olandan başka hiçbir şey göremezdik. Maddîlik sanısını doğuran, yalnızca açık-seçik olmayan tasarlama (algılama)dır."<sup>7</sup>

Ancak Leibniz'in tinsel yapıları Monaden'ları maddî nesnelere yapı taşları olarak belirlemesi, Leibniz'in ne ölçüde Descartes ya da Spinoza'nın İki(cil)liğini aşabildiği sorusuna neden olmaktadır. Bizce Leibniz'in Monade kavramı ve böylelikle de Monadolojisi, Descartes ve Spinoza'nın maddî ve tinsel olana ilişkin ikiliklerine bir yenisini eklemiştir. Bu ikilik, Descartes'ta olduğu gibi **düşünen-tinsel tözler** ile **maddî-uzamlı tözler**, ya da Spinoza'daki Tek-Tözün sayısız varlık tür ve biçimlerinden (bizce bilinebilen) **düşünme** ve **uzanım** arasındaki ikilik değildir. Bu ikilik, maddî nesnelere ile bu nesnelere tinsel nitelikli yapı taşları Monaden'ların sorunlu birlikteliğinden kaynaklanmaktadır.

Ayrıca Leibniz'in tözlerin sayısız çokluğu ve öznellikleri konusunda Spinoza'yı aştığı kanısında da değildir. Leibniz'in sözünü ettiği sonsuz sayıdaki tözleri, yine onun Monadolojisinden yola çıkarak, Spinoza'nın Tek-Töz ve bu tözün sayısız **Attribut** ve **Attribut**'ların sayısız **Modus**'larına ilişkin öğretisi doğrultusunda yorumlayabiliriz.<sup>8</sup> Zira Leibniz'in bir Monade'nı, tüm acunu bütün zaman boyutlarında içinde taşıyan bir olgu olarak belirlerken<sup>9</sup>, tözlerin sayısız çokluğunu ise, acunun bir Monade tarafından sayısız, ancak her biri bir kerelik açılardan yansıtılması ile açıklar. Böylece sayısız çokluktaki tözler (nesnelere) aslında, tek bir Monade'nın tüm acunu sonsuz kez, değişik ve bir kerelik açılardan yansıtmasıyla ortaya çıkan olgulardan başka bir şey değildir. Böylelikle de yine Spinoza'nın Tek—Töz (Leibniz'te İlk-Monade) ve bu tözün sonsuz çokluktaki **Attribut**'larını ve **Attribut**'ların sonsuz çokluktaki **Modus**'larını öne süren öğretisine dönüşüm olunur.

Leibniz tözlere **etkinlik**, **edim** gibi özsel nitelikler yükleyerek, Descartes ya da Spinoza'nın töz kavramına önemli eklemelerde bulundu ise de, tözleri bileşik (eklemlili) olanlarla, bunların yapı taşları eklemsiz tözlere ayırarak, bileşik tözleri bağımlı nesnelere dönüştürür. Ayrıca Leibniz tözlerden (Monaden'lardan) **yaratılmışlar** diye söz ederek, bunları İlk-Monade'ya (Urmonade) varlıksal bağımlı kılar, ve böylelikle de Spinoza'nın töz kavramının gerisine düşer. Zira bilindiği gibi Spinoza'nın töz kavramı şudur: "tözden, kendi içinde olan ve kendiliğinden kavranılan şeyi anlıyorum; bu demektir ki, tözün kavramı oluşturulabilmesi için bir başka şeyin kavramına (bu kavramdan çıkarsanmak üzere) gereksinim duymaz."<sup>10</sup>

Buna rağmen Leibniz Monadolojisinde bileşik tözleri (doğa nesnelere) eklemsiz tözlere (Monaden'lara), eklemsiz tözleri de İlk—Monade'ya bağımlı kılar. Ancak başka bir şeye kavramsal ya da varlıksal bağımlılık içinde olan birşey töz değil, ancak ilinek (Attribut) ya da durum (Modus) olabilir. Leibniz'in Monadolojisinin ana savını oluşturan tözlerin bileşik ve parçasız olarak ayrımı ve bu sava dayalı metafiziksel çıkarsamalar dizgesi, temel aldığı töz kavramı ile çatışmasından ötürü yeterlilik göstermemektedir.

Leibniz ise Descartes'ın (maddî-uzanımlı) töz kavramını yeterli bulmamıştı. Zira Leibniz'e göre maddî tözün uzunluğa, genişliğe ve derinliğe uzanımı Descartes'ın varsaydığı gibi tözün özü değil, ancak onun uzanımının matematiksel, dış odaklarıdır.<sup>11</sup> Bundan ötürü Leibniz, tözün özünü belirleyebilmek için "uzanlı kütle yığınına yalnızca gözlemlenmenin yeterli olmadığını, güç/etkinlik kavramının da kullanılması gerektiğini" savunur.<sup>12</sup>

Ancak Leibniz'e göre güç/etkinlik (Kraft) kavramı metafiziğin alanı içine girdiğinden<sup>13</sup>, doğanın mekanik-matematiksel kavranması yönteminden, metafizik-teleolojik yorumlanmasına geçmek gerekir. Leibniz felsefi düşüncülerinin oluşum evrelerini ve mekanik-matematiksel yöntemden metafizik-teleolojik yorumlamaya geçişin nedenlerini 10.01.1714'te N. Remond'a yazdığı bir mektupta kısaca şöyle dile getirir: "Ortaokuldan ayrıldığımda yeni çağ filozoflarından etkilendim, ve Leipzig'te küçük bir ormanda tözsel yapıları (substantielle Formen) savunsam mı, savunmam mı diye düşünmek için tek başıma gezindiğimi anımsıyorum. Sonunda mekanik üstün geldi ve beni matematiğe götürdü. Ancak mekaniğin ve devinin yasalarının en son temellerini/nedenlerini araştırdığımda, metafiziğe ve böylelikle de entelechie varsayımına, ve maddesel olandan tinsel (formell) olana dönmek zorunda kaldım. Ve en sonunda; kavramlarımı bir çok kez doğrulayıp ilerlettikten sonra, Monaden'ların, yani parçasız tözlerin biricik gerçek tözler, ve maddî nesnelere ise yalnızca yansımalar (Erscheinungen) ancak temelli ve birbiri ile bağıntılı yansımalar olduğunu kavradım."<sup>14</sup>

Doğadaki mekanik-matematiksel yasallığı ikinci dereceden yasallık olarak belirleyen Leibniz, bu yasallığı doğadan dışlamak değil, bunu metafizik-teleolojik yasalara dayalı kavramak gerektiğini savunur.<sup>15</sup>

### 1. principium identitatis indiscernibilium

Monaden'lar, kaynağını özleri olan doğaötesi yapılı güçten / etkinlikten aldıkları kendinden devinin ve edime sahiptirler. Tözlerin kendinden devinin ve edime sahip oldukları varsayımı, Leibniz'in monadolojisinin önemli bir ögesini oluşturur. Zira "devinin onun felsefesinin temelidir. Devinin Leibniz'te özneliğin, ve bir değil, çok sayıda tözlerin varlığının da nedenidir."<sup>16</sup> Böylelikle töz ve devinin / edim kavramları Leibniz'in monadolojisinde birbirinden kopuk düşünülemez. Zira Leibniz'e göre "edimsiz içinde edimci güce sahip olmayan şey, kesinlikle töz olmaz."<sup>17</sup>

Tözün devinimi ise ayrımsız olanların özdeşliği ilkesi ile sıkı bir bağlam içindedir. "Kendinden devinimli bir varlık kendi içinde kendisinden farklı olmakla kalmayıp, diğerlerinden de farklı olmalıdır. Zira sadece yalın, içsel farklılığı olmayan bir varolanda anlaşılacağı gibi bir devinin olamazdı."<sup>18</sup> Tözlerin özelliklerinin ve çokluklarının nedeni olan farklılık, nitel ve nicel özdeş olanlarda uzamsal ya da zamansal olmakla geçerlidir. Bu ilkedен ötürü birbirinden ayrımsız iki nesne-ya da Monade kesinlikle varolamaz.<sup>19</sup> Ayrıca kendi kendisinden ayrılaşma süreci içinde bulunmayan ne bir nesne ne de bir töz varolabilir. Çünkü "kendi içinde farklılık ya da farklılık ilkesini taşımayan bir şey, kesinlikle töz olamaz."<sup>20</sup>

Principium identitatis indiscernibilium'un varlıksal etkinliği dışında diğer bir işlevi ise, töz ve nesnelere özelliklerini belirleyen principium individuationis'e temellik etmesidir.<sup>21</sup> Ancak Monaden'ların ve nesnelere özelliklerini, onların kendi ve diğerlerinden farklı olmasıyla açıklama çabasının öznelik denilen olguyu tüm boyutlarıyla verebileceği kanısında değiliz.



Monaden'ların öznel, edim ve birbirlerinden ayrımlarına değinebilmek için Monade kavramı daha ayrıntılı ele alınmalıdır.

## 2. Monade

Tözlerin yalın / eklemsiz ve bileşik / eklemli olarak ayrımının Leibniz'in Monadolojisinin ve Monade kavramının çıkış noktası olduğundan söz edilmişti. Maddî nesnelere, yalın tözlerden oluşan çokluk içindeki birlikler / bütünlüklerdi. Maddî, ve böylelikle ve uzanımlı olduklarından, fiziksel değişme / dönüşme ve sürekli parçalanabilirlik özelliğini taşımaktadırlar. Leibniz'i eklemsiz / parçalanamaz tözler varsayımına götüren şey, çokluktan oluşan maddî nesnelere birliğin nedeninin maddenin kendisinde aranmayacağı düşüncesi idi. Gerçek birliğin / bütünlüğün nedenlerinin maddenin kendisinde bulunamayacağını Leibniz, maddenin içindeki her şeyi yalnızca sonsuz parçaların üst üste yığılılığı olarak belirlemeyle savunur; sürekli bölünebilir parçalar yığınının bütünlük nedeni ancak bölünmez, gerçek bütünlükler olan Monaden'lardır.<sup>22</sup> Eski Yunanca kökenli Monade kavramının içeriği zaten bu olgu ile bir paralellik içindedir; Monade, bütün ve bir olandır. Monaden'lar eklemsiz töz olduklarından, uzanımlı değildirler. Zira "parçaların olmadığı yerde ne uzanım, ne biçim ne de parçalanma olasıdır."<sup>23</sup> Uzamsız ve biçimsiz Monaden'lar sonsuz bir varlığa (Urmonade onları yoketmediği sürece) sahiptirler. Uzamsız olmalarına rağmen, (her nasılsa) üst üste yığılmakla uzamly maddî nesnelere oluştururlar. Varlıklarının varsayımının geçerliliği için tek dayanak, parçalardan oluşan birlik içindeki uzanımlı tözlerin varlığı, ve bileşik tözlerin birliklerinin nedeni kendilerinin olmayacağıdır.

### 2. 1. Monade'nın özsel işlevi: acunu yansıtmak

Monaden'lar yalın, ancak niteliksiz değildirler. Nitelik ve nicelikler, varolanlara varlıksal ve özsel aittirler. Ancak Monaden'lar gibi tinsel, biçimsiz ve uzamsız varlıklar ne tür niteliklere sahiptirler, ve birbirinden nasıl niteliksel ayrılmaktadırlar? Bu sorunun yanıtı, Monaden'ların yapısını açıklamakla verilebilir. Monaden'lar, özlere edim / etkinlik olmasına rağmen birbirleriyle hiçbir karşılıklı etkileşim ve ilişki içinde değildirler. Acunun doğaötesi yapı taşları Monaden'ların edimlerinin kaynağı herhangi bir etkileşim değil, kendileridir. "Çünkü herhangi bir dış etken, Monade'nın içeriğini etkileyemez."<sup>24</sup> Zira "Monaden'ların, içlerine bir şeyin girip ya da çıkacağı pencereleri yoktur."<sup>25</sup> Bu penceresizlik ve diğer Monaden'lardan mutlak ayrılmışlık sonucu, "bir Monade, diğerinden ancak iç nitelikler ve edimler aracılığıyla ayrılabilir."<sup>26</sup> Bunlar, Monade'nın tasarımılarından ve bir tasarımdan diğerine geçme eğilimlerinden başka bir şey değildir. Tasarlama, Monade'nın içsel durumudur, ve bu durum "çokluğu bir bütünlük içinde, daha doğrusu yalın tözde içinde tutar ve yansıtır."<sup>27</sup> Ancak basit tasarlamayı (Perzeption), bilinçli, refleksif tasarlamadan (Apperzeption) ayırmak gerekir.

Tasarlayan Monade'nın yansıttığı birlik içindeki çokluk, acunun kendisinden başkası değildir. Böylelikle acun, Monaden'lar tasarımlarının ortak nesnesini oluşturmaktadır. Ancak tek bir Monade acunu sonsuz çokluğunda bütünüyle yansıtmada konumunda değildir. Yoksa "her Monade bir tanrı olurdu."<sup>28</sup> her Monade acunu sürekli değişken açılardan yansıtmada konumunda ise de, herbirinin içinde acunu bütünüyle tasarlama dürtüsü vardır. Monaden'ların tasarımla-

rının sürekli değişme ve birinden diğerine geçmesinin nedeni, bir Monade'nın acunu bütünüyle tasarlama ve yansıtma isteğidir. Birinden diğerine geçen tasarımlar, "Monaden'lar içindeki sürekli doğal değişimlerin" kaynağı, Monaden'lar içindeki değişimler ise, doğa nesnelerindeki değişimlerin kaynağıdır. "Çünkü bileşik olanda oluşan şey, ancak onun yalın yapı taşlarından gelebilir."<sup>29</sup> Yalnızca doğa nesnelerin değişimleri değil, nesnelerin kendileri de Monaden'ların tasarımlarının bir uzantısı, ve onlarla uyum içinde. Zira acun, Monaden'ların tasarımlarıyla oluşan / yasılan olgular bütünüdür.

Monaden'larda tasarımların oluşumlarına, ve böylelikle de acunun varlığına neden olarak Leibniz, yeterince işlemediği ereksel nedenleri (causa finalis) öne sürer.

Edim, yapı ve işlevleri bir olan Monaden'ların birbirinden ayrıldıkları nokta bir yandan acunu bir ve aynı açıdan, diğer yandan ise, tasarlanmanın bir ve aynı gelişim evresinde yansıtılmalarıdır. Zira Monade'nın tasarımı bulanıklıktan açıklığa doğru gelişim içindedir. Böylece Monaden'larla birlikte tasarımlar da açıklık oranlarına göre birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Acunun varlıksal çok katmanlığı ve çeşitliliğinin temelinde Monaden'ların tasarımlarının açıklık oranlarının çok farklılığı yatmaktadır.

Monaden'lar arasında en açık-seçik tasarlayabilen Monade, usa, anlağa sahip olandır. Tasarlanmanın açık-seçikliğini ölçü olarak Monaden'lar arasında bir hiarchie'den söz edilebilir. En üstte acunu tüm boyutları ve bütünüyle tasarlayabilen Ur(İlk)Monade, sonra insan, hayvan ve bitkiler. Bu hiarchie'nin en altında da madde bulunmaktadır. Ancak bu, maddenin hiçbir tasarımı olmadığı anlamına gelmez. Hiçbir Monade tasarısız olamayacağından<sup>30</sup>, maddenin de çok bulanık da olsa tasarımları vardır. Madde bir anlamda henüz uyuyan, ancak en küçük parçaları bile canlılar ve yeşilliklerle örülü bir göl örneği yaşam dolu Monade'dir.<sup>31</sup>

### 3. Acunun ezeli kurulu uyumlu yapısı

Penceresizlik ve mutlak bir kopukluk içindeki Monaden'ların acunu tasarlayıp yansıtılmaları aslında, hiçbir ilişki ve etkileşimde bulunmadıkları diğer Monaden'ları tasarlayıp yansıtılmaktadır. İçlerine hiçbir şeyin girip ya da çıkamayacağı yapıdaki Monaden'ların tasarım ve yansıtma nesnesinin nasıl olur da kendi dışlarında olabilir sorusuna Leibniz'in yanıtı, tinsel / ideal etkileşimdir. Tinsel/ideal etkileşimle denmek istenen, Monaden'ların, ve böylelikle de acunun nesnelerinin aralarındaki ezeli kurulu uyumlu yapısıdır. Hiçbir real ilişki içinde bulunmadığı Monaden'lar ve nesnelere bunlara yönelik tasarımları arasında bir Monade içinde önceden kurulu bir uygunluk, uyum vardır. Leibniz'in tanrısal bir yapı olarak nitelendirdiği acunun ezeli kurulu uyumlu yapısından ötürü "bu tözlerden (Monaden'lardan) herbiri baştan öyle yaratılmışlardır ki, herbiri varlıklarıyla birlikte sahip oldukları yasaları izlediklerinde, aralarında karşılıklı bir etkileşim varmışçasına birbiriyle uyum içindedirler."<sup>32</sup> Leibniz bu yasalara örnek olarak Çelişmezlik, Yeterli Neden İlkeleri gibi genel varlıksal yasaları öne sürer.

Ancak bu, acunun ezeli kurulu yapısına ilişkin öğretisi, acunun gerçek varlıksal öğelerinin genel varlık ilkeleri mi yoksa öznel Monaden'lar mı olduğu sorusunu yanıtsız bırakmaktadır.<sup>33</sup> Bu öğretisi ile bağlam içinde olan diğer bir sorun ise, genel varlık yasalarının acunun, daha doğrusu Monaden'ların yaradılışındaki konum ve işlevleriyle ilgilidir. Zira tanrı, varsayılan sonsuz güç ve yetkinliğine



rağmen yaratımında bu ilkelerin dışına çıkamamış, bir anlamda bunlara bağımlı kalmıştır. Buradaki sorun, varsayılan yaratımdaki öncelik sorunudur. Tanrı önce, sonradan yaradılışı ve böylelikle de kendini bağımlı kılacağı genel varlık ilkelerini yarattıktan sonra mı acunu oluşturacak Monaden'ları yaratmıştır, yoksa varlıksal ilk olan, yaradılış ve tanrı dışı genel varlık ilkeleri midir?

Ayrıca Leibniz'in Monadolojisinde acunun ezeli kurulu ve belli yasallıkların dışına çıkamayan evriminde zorunlu olgu / oluşumlar yanında olabilir olgulara da yer vermesi, ve bilgileri de zorunlu (us kaynaklı) ve görelî (olgu / oluşum kaynaklı) olarak ayırması da tartışmalıdır. Zira ya acun belli bir doğaötesi erek doğrultusunda ve yasallıkta zorunlu bir oluşum / evrim içindedir (ki bu Leibniz'in düşüncesidir) ya da her şey kısıtlı bir yasallık içinde doğaötesi ereksiz ve raslantılara bağlı kör bir devinim içindedir. Acunun varlığının ve oluşumunun ardında ereksel nedenler varsayan bir metafiziksel öğretisi, acunda her şeyi ve her oluşumu zorunlu saymalı, olabilirlikleri bütünüyle dışlamalıdır. Öte yandan, görelî bilgilerin de us destekli olması bir yana, zorunlu bilgiler de bir anlamda görelidirler; usa sahip Monaden'lara göre zorunludurlar. Zira bir şeyi mutlak (an sich) belirleyebilmek için gereken mutlaklığa bir Monade, usa sahip de olsa, sahip değildir.

Son olarak, Monaden'ların açıklık-bulanıklık oranı yalnızca doğadaki nesne türlerini değil, bunların etkinlik ölçüsünü de belirler. Nesnel, Monaden'ların tasarımlarının açıklığı oranında etkin / özgür, bulanıklığı oranında da edilgen / bağımlıdır. <sup>34</sup> Etkinlik kavramını da Leibniz töz, zorunluluk ya da öznel kavramları gibi mutlak almamıştır. Leibniz'in mutlak aldığı kavram, Leibniz'ce yegâne mutlak nesnenin, bu demektir ki, tanrının kavramıdır. Leibniz'te tanrı; tüm varolanların varlık ve niteliklerinin en son ve yeterli nedenidir. Kendi varlık ve neliğinin nedeni kendisi olan tanrı, ezeli ve zorunlu doğruların da varlık nedenidir. Ayrıca asıl yalın töz ve asıl bütünlük olan tanrı, sınır ve karşıtlık içermez. <sup>35</sup>

Ne var ki, herhangi bir özneye bağımlılığından ötürü hiçbir kavram, nesne ya da olgu (bu, varlığı Leibniz'ce a priori ya da a posteriori kanıtlanabilecek tanrı da olsa) mutlak değildir. <sup>36</sup> Böylelikle de bir öznenin algı, tasarım, belirleme ya da kanıtlama alanı içine giren hiçbir nesne, varlık ve neliğinin en son ve yeterli nedeni kendisi olamaz. Zira Berkeley'in esse est percipi'si bağlamında acunun nesnel, uzamsal ve zamansal sınırsız varlığı hiçbir öznesiz bir anlamda hiçbir.

## NOTLAR:

1. Bu yöntemi Spinoza 'Ethica'sında daha kapsamlı ve tutarlı kullanmıştır. Bir anlamda Descartes'ta da aynı yöntemden söz edilebilir. Varlığından kuşku duyulan dış-acun, varlığından kuşku duyulamayacak Ben'e ulaştıktan sonra tekrar çıkarımlarla geri kazanılır.
2. Nicolai Hartmann, *Leibniz als Metaphysiker*, 1946
3. Bkz. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. III, s. 325
4. Leibniz, *Monadoloji*, § 1-3, (Türkçe çevirisi: Can Şahan, Kuram Yayınları) *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 1. *Système nouveau*, § 2.
5. Schelling, *Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie, Ausgewählte Schriften*, Bd. 4, s. 469, Ffm. 1985
6. Leibniz, *Monadoloji*, § 2
7. Schelling, *agy*, s.465
8. Krş. Schelling, *agy*, s.464

9. Leibniz, *Theodizee*, III. Teil, § 403  
*Discurs de Métaphysique* § 9
10. Spinoza, *Ethica*, 3. Önerme (Türkçe çevirisi: H.Z. Ülken, Ülken Yayınları 1946, 1984<sup>3</sup>)
11. Leibniz, *Système nouveau* § 2-3  
Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, II. Bölüm 5 (Türkçe çevirisi H.Karasan, MEGSB Yayınları)
12. 13. bkz. 11. not
14. Alıntı Ueberweg'ten, *agy*, s.315
15. Bkz, Ueberweg, *agy*, s.322
16. Feuerbach, *Geschichte der neueren Philosophie, Werke*, C.3, s.23, Berlin 1969, 1984<sup>3</sup>
17. Alıntı Feuerbach'tan, *agy*, s.34.
18. Feuerbach, *agy*, s.35
19. Leibniz, *Monadoloji*, § 9.
20. Alıntı Feuerbach'tan, *agy*, s.36
21. Bkz, Feuerbach, *agy*, s.37
22. Leibniz, *Système nouveau*, § 3
23. Leibniz, *Monadoloji*, § 2
24. Leibniz, *Monadoloji*, § 11
25. Leibniz, *Monadoloji*, § 7
26. Leibniz, *Principes de la nature ...*, § 2
27. Leibniz, *Monadoloji*, § 14
28. Leibniz, *Monadoloji*, § 60
29. Leibniz, *Monadoloji*, § 8
30. Leibniz, *Monadoloji*, § 13, 21
31. Leibniz, *Monadoloji*, § 65-67
32. Leibniz, *Second éclaircissement du système de la communication des substances*
33. "Metafizikçi Olarak Leibniz" adlı yazısında Hartmann, Leibniz'in Monaden'lara ilişkin öğretisini bu soruyu ve felsefede öznel sorunun temel alarak işler.
34. 35. Leibniz, *Monadoloji*, § 49
36. Leibniz, *Monadoloji*, § 43-48
37. Bkz. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795)

TÜSTAV



## “bir felsefe sorusu (nedir?)” ya da diyalog üzerine

mehmet erken

Felsefe sorularının günlük hayatımızla “doğrudan doğruya” bir ilgisi yoktur ve bu sorular doğrudan doğruya günlük hayatımıza da müdahale etmezler. Çünkü, bu sorular günlük hayatımızın eylemlerinin bize dayattığı sorular değildir. Hatta bu sorular, eylemde bulunmayan, (günlük) hayata seyirci konumundaki birinin, filozofun, “eylem-dışı” kaygılarından oluşur. Yani filozof günlük olanla, zamansal olanla değil, zaman-dışı, günlük hayatı aşan, kapsayan, eyleme aitmiş gibi görünen, ama ait olmayan sorularla uğraşır. Bu soruların eylemle doğrudan bağlantısı yoktur; çünkü bu sorular “tümel” sorulardır; yani eyleme ilişkin değil, kavrama ilişkin, “kavramların anlamlarına” ilişkin sorulardır. Çünkü felsefe, en geniş anlamda günlük hayatı (ideolojik olanı) sorgulamak, kültürü sorgulamak ve “kavramlara yükseltmek” çabasıdır. Çünkü, insanlar birbirlerini kavramlar yoluyla anlamakta (anlaşmakta), günlük hayatı “tümel” olarak kavramlar yoluyla anlayabilmekte, kavrayabilmekte ve sorgulayabilmektedirler. Bütün bunlarsa, “daha” rasyonel ve uzlaşmış —hukuki ve dünyevi— bir düzen için şartlılar.

Felsefe sorularının tümele, kavramlara ait sorular oluşu, bu soruların sorulduğu yerde günlük hayatın eylemlerinin pekçoğunun durmasına neden olur; artık eylemeye vakit kalmaz. Felsefe sorusunun durdurduğu eylemlerin yerini “farklı” türden bir etkinlik (eylemlilik) alır. Bu özellikle Sokrates’in konuşmaları, diyalogları, türünden bir etkinlik, (ve/veya Platon’un yazarak gerçekleştirdiği türden) yani kısacası bu dilsel-düşünsel bir etkinliktir; bu felsefe yapmaktır. Bu etkinliğin, yani felsefenin, (var)olabilmesi için yasaların (ve yasallığın) olduğu, özgür kurumların bulunduğu, düşünce özgürlüğünün olduğu, farklı olanın tanındığı ve hayat hakkının olduğu, otonom, özne olan ve yargı verebilen bireylerden oluşmuş, “oluş” halinde olmayan, bir toplumun ve ortamının var olması gerekir. İşte

felsefe, böyle demokratik bir toplumda, yeni rasyonel düzen arayışlarına, "hep aramış olduğu evrensel uzlaşımı sağlama" çabasına girişebilir ve "soru" sorabilir. Çünkü, yukarıdaki niteliklere sahip olmayan, anti-demokratik bir toplumda, esas olarak, "söz ve konuşma hakkı" sadece "kahine veya despota" aittir. Böyle bir toplumda da soru sormak, tartışmak, yani diyalog mümkün değildir; felsefe yapmak mümkün değildir. Kahinin ve despotun sözü tartışmaya, sorgulamaya açık değildir; bu sözlere ancak inanılır ve onaylanır.

Felsefe sorusunun durdurduğu eylemliliğin yerini farklı türden bir etkinliğin (eylemliliğin), dilsel-düşünsel bir etkinliğin aldığını söylemiştik. Bu dilsel-düşünsel etkinliğin kendisi "diyalog" biçiminde ortaya çıkar. Diyalog, daha rasyonel ve uzlaşmış bir düzen arayışı içinde olan, ancak bir türlü bu uzlaşımı gerçekleştiremeyen —çünkü diyalog adına gerçekleştirilen şey yalnızca paralel monologlardır— ve diğerleri gibi kendi sanısının doğru olduğunu ileri sürerek ortaya çıkan ve sanısının kabul görmemesi halinde ise şiddete başvuran, yanlış bilinçlenmelerle (ideoloji) sanılarının (tek) doğru bilgi olduğuna inanan insanların, günlük hayattan, ideolojik olandan edindikleri sanıları sorguladıkları ve onların bilincine vardıkları; doğal bilinçten felsefi bilince ulaştıkları yöntemin adıdır. Burada bir felsefe sorusuyla ortaya çıkan filozof, sanıları çözümleme çabasına girişirken onları sorgulamakta, psikanaliz etmekte ve sanıların temelinde yatana, ideolojik olana işaret etmektedir. Çözüm olarak da, doğrudan çözüm yerine, çözüm yolunu göstermektedir ki, bu da yolu diyalogdan geçen felsefedir.

Fakat, burada dikkat edilmesi gereken, diyalog yönteminin de farklılığıdır. Bu tür diyaloglardan biri sokratik, negatif diyalog adıyla anılanıdır. Burada, "doğru" ve "bilgi" olduğu varsayılan, iddia edilen ve inanılarak savunulan şeylerin "bilgi"ler ve "doğru"lar değil, sanılar olduğu, sorulan sorularla ortaya çıkarılır. Sanılarla hareket edenin, düşünenin, bu sanıların farkına, bilincine varması sağlanır. Fakat, bu sanıların yerine "doğru ve bilgi" olanlar hazır olarak verilmez; bir başka deyişle "dışarıdan bilinç" götürülmez. "Doğrular ve bilgiler", daha önce "doğru" ve "bilgi" olduğuna inanılan sanıların bilincine varırken izlenen yolla elde edilir; yani tartışmayla, konuşmayla, kısacası diyalogdan geçen felsefeyle, (felsefe yaparak)... Bu diyalog boyunca filozof, diyalogun sonunda nereye varacağını "bilse veya tahmin etse" dahi, bunu söylemez. Sanılarıyla hareket edeni, sorularıyla, sanılarını psikanaliz etmeye, çözümlemeye yöneltir ve adım adım sanıların çözümlenmesinde filozofla yurttaş beraber ilerler; psikanaliz olurlar. Böylece elde edilen "hakikat", sanısının temelinde yatan güdülerin, çıkarların bilincine "kendi süreci" içinde varan yurttaşın hakikati olur. Bu yolla elde edilen hakikat, herkesi uzlaştırdığı halde, yine herkesin kendi hakikati olduğu için, yani bu hakikat ona dışarıdan verilmediği için, yani başkası (filozof ya da birisi) kendi hakikatini bir başkasına empoze etmediği, bir başkasının hakikati kılmadığı için ikna edicidir; bu, çıkarların "birdüşmesi" değil, gerçek uzlaşımıdır.

Bu, herkesin kendi süreci içinde, üzerinde uzlaşılan hakikati bulma yolu, diyalog içindekilerin her önermelerini sonuna kadar temellendirmeleri, meşurlaştırmaları ile kurulur. Yani, diyalogun olabilmesi için, kanıtlanmış, temellendirilmiş, terimleri, kavramları sorgulanmış, açıklanmış ve rasyonel bir düşünce gereklidir. Oysa, sanılarıyla böyle bir şey mümkün değildir. İşte burada, "bir felsefe sorusunun" ne olduğu, işlevi anlaşılmalıdır. "Bir felsefe sorusu", diyalogun içinde, özellikle de başlangıcında vardır; çünkü, bu soruyla ileri sürülen düşüncelerin kavramlaştırılması ve terimleriyle kavramlarının sorgulanması, açıklanması ve bu kavramların (yeniden) anlamlandırılması mümkün olmakta-



dır. Ki, felsefe sorusunun cevaplandırılma alanı burasıdır; yani bir felsefe sorusu eylem alanı içinde cevaplandırılmaz; çünkü, cevabı kendi içindedir. Nasıl soru olmak itibariyle günlük alanın dışında ve ona aykırıysa, cevaplandırılma alanı da alanın dışında, evrensel (tümel) alanda, kavramların alanındadır. Felsefe sorusunun cevabı da dil ve düşüncenin, konuşma ve yazmanın alanında, yani diyalogun alanındadır.

Felsefe sorusu, birilerine soruluyormuş gibi sorulsa da, bir anlamda o, insanın (filozofun) öncelikle kendi kendisine sorduğu bir sorudur. Ki, "başkasının sorduğu bir felsefe sorusunu kendisine sormayan, ya da sormamış olan, bu soruyu hiç sormamış demektir" zaten. Felsefe sorusunun bir anlam kazanması için, bazen cevaplandırılması bile gerekmez. Çünkü burada özellikle, "soru" nun kendisi önemlidir; "soru", sanki başlıbaşına bir eylem (cevap) dir; eyleme geçmek için bir uğrak değildir. Felsefe sorusunun öncelikle, soranın kendisine dönük bir soru olması, cevabı da "sorulana" bağlı olmaktan çıkarmaktadır. Soru kime aitse, sorunun "doyurucu" cevabı da ona (kendisine) aittir. Soran, başkasının cevabıyla yetinemez; ve sorusunu araştırdıkça ("deştikçe") asıl cevabın (hakikatin) kendisine bağlı olduğunu anlar.

Ki, bütün bunlar, kültürün kavramlaştırdığı, "daha" rasyonel ve (çıkarların birdüşmesi şeklinde değil) gerçekten uzlaşmış hukuki ve dünyevi bir düzenin kurulması yolundaki çabanın temelini oluştururlar.

\*\*\*

"Öyle bir kurala göre hareket et (davran) ki, senin kuralın evrensel bir yasa olabilsin". I.Kant

("Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun." İşte, toplum sözleşmesinin bulunduğu ana sorun budur.) J.J.Rousseau

#### KAYNAK

1. Felsefenin Çağrısı, N.Uygur.
2. Tin'in Fenomonolojisinde Filozofun Diğeriyle Diyalogu, T.Bumin.
3. Uygurluk Tarihi I. (Ders teksiri), T.Bumin

## madde'nin genelgeçerli bir özelliği olarak yansıtma ve yansıtma biçimlerindeki gelişme

aleksander şeptulin\*

fransızcadan çeviren: g.doğan görsev

Diyalektik maddeciliğe göre, bilinç maddenin genelgeçerli bir özelliği değildir; o, olsa olsa ancak, maddenin varoluşunun ileri derecede organlaşmış belli biçimlerine özgüdür ve yalnızca maddenin belli bir gelişim evresinde ortaya çıkar. Bununla birlikte bilinç maddenin rastgele bir dışavurumu da olmayıp, maddenin ilerleme yönündeki gelişiminin zorunlu sonucu, maddeye her zaman özgü olan yeteneğin, yani yansıtma'nın yüksek bir biçimidir. (Yazının sonundaki **Çevirenin Notu** bölümüne bakınız.) Bilinç tüm maddeye, dış dünyadaki tüm nesnelere ve olgulara özgü olan yansıtmanın biçimlerinden biridir.<sup>1</sup>

Yansıtma, bir maddî oluşumun, başka bir maddî oluşumun etkilemesine belirli bir tarzda tepki gösterme ve o diğer maddî oluşumun özelliklerini —kendisindeki özellik ve durumlardan bazılarının uygun değişikliklere uğraması yoluyla—kendinde temsil etme ya da yeniden üretme yeteneğini temsil eder.

Nesnel gerçekte varolan her maddî oluşumun, maddî oluşumlardan yalnızca herhangi biri tarafından değil de, o maddî oluşumla şu ya da bu türlü ilgisi olan sonsuz sayıda maddî oluşumlar tarafından etkilenmesinden ötürü o maddî oluşum, onu etkileyen tüm maddî oluşumların farklılıklarını kendisinde, kendi farklılıklarında, kendi özelliklerinde ve uğradığı değişikliklerde yeniden üretir.<sup>2</sup>

Uğradığı değişikliklerde etkide bulunan nesnelere yansıtan maddî oluşum edimin (pasif) değil, etkindir (aktif); o da, kendisiyle bağıntılı maddî oluşumları

\* Felsefe doktoru, profesör, özellikle diyalektiğin kategorileri konusuna yaklaşımlarıyla tanınmış yazar. Başlıca yapıtları: "Diyalektiğin Kategoriler Sistemi", "Maddeci Diyalektiğin Yasaları", "Diyalektiğin Kategorileri ve Yasaları". Bu yazı "Diyalektiğin Kategorileri ve Yasaları" (Editions du Progrès, Moskova 1978) adlı yapıtından çevrilmiştir.



etkiler; onlarda kendi özelliklerini —karşısındaki maddî oluşumun doğasıyla koşullu şu ya da bu biçim altında— yeniden üreten bir takım değişikliklere yol açar.

Böylece yansıtma bir maddî oluşumun bir diğerini etkilemesine değil, onların birbirini karşılıklı-etkilemesine ilişkindir; bu etkileşim sonucu ayrı maddî oluşumlardan her biri, aynı zamanda hem yansıtan hem de yansıtılan durumundadır. Maddî oluşum, kendisini etkileyen nesnelere ve olguların özelliklerini özgül birer biçim altında yeniden ürettiği gibi, kendisi de, o nesne ve olguların müteakbil özelliklerinde yeniden üretilir.

Maddî oluşumda, diğer maddî oluşumların etkilemesiyle ortaya çıkan tüm değişiklikler, tek yanlı değil, çift yanlı, yani karşılıklı bir etkilemenin, bir etkileşimin sonucu olduğundan, o değişikliklerde yalnızca etkileyen nesnelere —yansıtılan'ların— özellikleri değil, aynı zamanda etkilenen nesnelere —yani yansıtan'ların özellikleri de temsil edilirler. Bu yüzden, etkileyen maddî oluşumların bir maddî oluşumda yansıtılmasını, etkilenen maddî oluşumda meydana gelen değişikliklerin tüm içeriği değil, olsa olsa yalnızca etkileyen nesnelere şu ya da bu yanıyla eşbiçimli (isomorphe) olan yanları temsil eder. Etkilenen maddî oluşumdaki değişikliklerin o eşbiçimli olan yanlarının, etkileyen maddî oluşumların temsilcisi olmayan diğer yanlarla organik olarak içiçe olduğu ve bunların ancak soyutlama yoluyla birbirinden ayrılabilceği de besbellidir.

Bu fikir, Sovyet felsefecisi V. Tiyuhtin tarafından açıklıkla dile getirilmiştir: “Değişiklikler ya da yansıtan nesnedeki izler, nesnelere birbirini karşılıklı etkilemesinin sonucu olan genel, bütünsel bir ürünü temsil ederler. Başka bir deyişle, etkileyen nesnelere belirgin özellikleri, etkileşimlerinin yasasına göre hesaba öylesine eklenir ki, yansıtan cisimdeki değişimlerde, etkileyen nesnenin, yani yansıtılan'ın özellikleri şifrelenmiş ya da kodlanmış olur. Buradan şu çıkar ki, yansıtan nesnedeki o değişimler henüz tam anlamıyla yansıtma olarak ele alınamazlar. Asıl anlamda yansıtma, yansıtma kaynağının belirgin özelliğinin, etkilemenin bıraktığı izle, etkilemenin genel ürünüyle bağlı koptuğu zaman yansıtmanın taşıyıcısına özgü olan, artık ‘geçerli olmaktan çıktığı’, ‘saf dışı olduğu’ zaman gerçekleşir.”<sup>3</sup>

Buradan yola çıkan kimi yazarlar, maddî oluşumda etkileşim sonucu meydana gelmiş olan değişikliklerde etkileyen nesnelere yansıtılması olanağını tümüyle yadsımaktadırlar. Onlara göre yansıtma, ancak yansıtılan'dan yansıtan'a doğru tek yönlü bir etkileme sonucu ortaya çıkan değişikliklere ilişkin olabilir.

Bize göre bu görüş hatalıdır. Nesnelere gerçekte çok yönlü, katksız etkilemeler yoktur. Her etkileme zorunlu olarak bir tepkimeye bağlıdır. Her maddî oluşum, görece istikrara sahip bir hareket sistemini temsil eder; o doğasından ötürü aktiftir ve bu yüzden yalnızca kendisiyle bağıntılı diğer maddî oluşumların etkilemesine boşun eğen bir nesne olmayıp, aynı zamanda kendisi de diğer maddî oluşumları etkiler.

Demek ki nesnelere, maddî oluşumlar arasındaki genelgeçerli, genel bağıntı tek yanlı bir etkileme değil, bir karşılıklı etkilemedir, etkileşimdir. Ve eğer karşılıklı etkileme yansıtmayı dışlıyor, ona yer vermiyorsa, bu, yansıtmanın nesnel gerçekte varolamayacağı anlamına, yansıtmanın bir yapıntı (fiction) olduğu anlamına gelir.

O görüş savunulurken, durup durup Lenin'e, —yansıtılan'a oranla yansıtmanın ikincil olduğunu, yansıtılan olmaksızın yansıtmanın varolmayacağını, oysa



yansıtılan'ın yansıtıcı'dan bağımsız olarak varolduğunu yazan Lenin'e<sup>4</sup>— gönderme yapıyor. Bu yapılırken, şöyle bir usulama yürütülüyor: Karşılıklı etkileme iki yönlü bir süreç olduğundan, her türlü mutlak birincili ve her türlü mutlak ikincili dışlar. Yansıtılan'a oranla yansı ikincildir, ki bu da, karşılıklı etkilemenin olduğu yerde yansının olamayacağı anlamına gelir.

Ne var ki, yansıtılan'a oranla yansının ikincil olmasından ve yansıtılan'ın yansıtıcı'dan bağımsız olarak varolmasından karşılıklı etkilemenin yansıtıma yer bırakmadığı sonucu çıkmaz. Biraz önce işaret ettiğimiz gibi, karşılıklı etkileme içinde, maddî oluşumlardan her biri diğerini etkiler, onda uygun değişikliklere yol açar; o değişikliklerde, gerek etkileyen maddî oluşumun, gerekse değişikliğe uğrayan maddî oluşumun özellikleri yansıtılmış olur. İşte bu yüzden maddî oluşumlardan her biri, aynı zamandan hem yansıtıcı, hem de yansıtılan durumdadır; onda, diğer bir maddî oluşum temsil edildiği gibi, o da, diğer maddî oluşumda temsil edilir. Bir maddî oluşum yansıtıcı rolünü oynarken, onu etkileyen maddî oluşumun özelliklerini kendisinde başka bir biçim altında yeniden üreten değişikliklerin içeriğindeki öğeler, —yansıtılan'a bağımlı olduklarından ve yansıtılan'ı yansıtıcı'da temsil ettiklerinden,— yansıtılan'a oranla ikincil olcaktadırlar. Yansıtılan, o durumda, yansıtıcı'dan bağımsızmış gibi gözükür.

Bize şöyle bir itirazda bulunulabilir: Yansıtıcı da, yansıtılan'ı etkilediğine ve onun özelliklerinde değişiklik yaptığına göre, yansıtılan'ın yansıtıcı'dan bağımsız varolduğu söylenemez. Böyle bir saptama eğer biz yansıtma derken, yansıtıcı'da —yansıtılan'la etkileşimi sonucu— ortaya çıkan değişikliklerin tüm içeriğini gözönüne alıyorsa bir anlam taşıyabilirdi; çünkü ancak o durumda, yansıtılan nesne, —yansıtıcı'nın onu etkilemesinden sonra aldığı biçim altında— yansıtıcı nesnedeki temsil edilmiş olurdu. Ama biz yansıtma derken, yansıtıcı'daki değişimlerin içeriğinin tümünü değil, yalnızca yansıtılan'ı —“kendi başına olduğu haliyle”, yani yansıtıcı'dan bağımsız olarak— temsil eden bölümünü kastediyoruz. Yansıtıcı nesnedeki değişimlerin içeriğinin bu bölümünü, yansıtıcı'nın yansıtılan'ı mukabil etkilemesine bağımlı olan ve böylelikle yansıtıcı'nın özelliklerini yansıtılan'da yeniden üreten öbür bölümünden ayırmak pratik olarak olanaklıdır. Bunun için, yansıtılan ile yansıtıcı arasındaki etkileşimin yasalarını açıklığa kavuşturmak ve o yasalara dayanarak yansıtıcı'nın yansıtılan üzerindeki karşı-etkilemesinin yol açtığı saptamaları saptamak gerekir.

Etkileşim durumundaki iki maddî oluşumdan biri için karakteristik olan, öbürü için de öyledir. Bu yüzden, burada mutlak olarak birincil ve mutlak olarak ikincil yoktur. Fakat bütün bunlar ancak, o maddî oluşumları, —birindeki özelliklerin öbüründeki değişikliklerde yansıtılması düzeyinde değil de,— etkileşimin birbirine eşit öğeleri olarak ele aldığımız zaman geçerli olur. Ama eğer, etkileşim durumundaki iki maddî oluşum, maddî oluşumlarından birindeki özelliklerin, etkileşim süreci içinde, öbüründeki değişimlerde sabitleşme tarzı göz önünde tutularak, bu açı altında incelenecek olursa, yansıtılan'ın yansıya oranla mutlak birincilliği, gerek yansıya, gerekse yansıtıcı'a oranla bağımsızlığı tartışma götürmez.

Bunun karşıtı görüş de bize hatalı görünmektedir. O görüşe göre, yansıtma etkileşimle özdeşdir.

Yansıtma etkileşimle ilgilidir, etkileşimin bir sonucunu temsil eder, gelgelelim etkileşimle özdeş değildir. Etkileşim, —birbiriyle ilgili olan ve biri öbürünün özelliklerinde, durumlarında vb. bazı değişikliklere yol açan— maddî oluşumla-



rın birbirini karşılıklı olarak etkilemesini temsil eder. Yansıtma ise, etkileşim durumunda bulunan maddî oluşumların karşılıklı bağlılığının (corrélation) uğraklarından birinden başka bir şey değildir; yani her maddî oluşumun, kendisini etkileyen diğer maddî oluşumların bazı özelliklerini —etkileşim sonucu kendisinde ortaya çıkan değişikliklerde— yeniden üretme özelliğidir.

Bu duruma göre yansıtma, bir nesne ile diğer bir nesne arasındaki etkileşim olmadığı gibi, o etkileşim sırasında meydana gelen değişiklikler de değildir; ama olsa olsa, etkileyen nesnenin şu ya da bu özelliklerini ya da yanlarını o değişikliklerde yeniden üretme yeteneğidir.

Bu düzeyde, yansıtmanın hareketle, —bir maddî oluşumda, diğer maddî oluşumların etkilemesi sonucu meydana gelen değişikliklerle— özdeşleştirilmesi dayanaksızdır.

Yansıtma, dış ya da iç etkenlerin etkilemesi altında, nesnenin basitçe değişikliğe uğraması olmayıp, etkileyen etkenlerin özelliklerinin o değişikliklerde özel olarak temsil edilmesidir. Nesnenin, dış ya da iç etkileşimler sonucu değişikliğe uğraması, yansıtmayı değil, hareketi temsil eder.

Kimi yazarlar ise, yansıtma kavramını özellik kavramıyla özdeşleştirirler. Şöyle uslamaları yürütürler: Nesnenin her özelliği nesnenin bir iç uğrağı olduğundan, özellik ancak, o nesnenin ilişkilerinde, diğer nesnelere etkileşiminde kendini dışavurur ve varolur. Etkileşim sırasında bir nesne diğerinde yansıtılır. O nesnenin özellikleri, onun başka bir nesnedeki yansıtılma biçimini oluşturur. Böylece, belli bir nesnenin özellikleri başka nesnelere yansıtılmışlığı olarak varolurlar.

Hiç kuşkusuz, bir maddî oluşumun başka bir maddî oluşumda yansıtılması/-yansıtılmışlığı, onların (etkileyen'in ve etkilenen'in) özelliklerinden bazılarının açıklığa kavuşmasıyla bağıntılıdır. Gelgelelim yansıtma, yansıtılan nesnenin özellikleriyle özdeş değildir. Yansıtılan nesnenin özellikleri, başka nesnelere yansıtma biçimini değil, her şeyden önce, o nesnenin özünün bir dışavurma biçimini temsil eder. Bir nesnenin diğer nesnelere kendinde yansıtma biçimi, o nesnenin özellikleri değildir; o özelliklerindeki —etkileyen nesnelere özelliklerini yeniden üreten— değişikliklerdir. Yansıtmayla özdeşleştirilebilecek tek özellik, maddî oluşumların, kendilerini etkileyen diğer maddî oluşumları, kendilerinin şu ya da bu özelliklerindeki değişikliklerle temsil etme yeteneğidir. Ama bu özelliğin kendisi, bazı nesnelere kendilerinde başka nesnelere yansıtmasının bir varoluş biçimini oluşturmaz; bu özellik, yansıtılan nesnelere kendi iç doğasının bir dışavurma biçimidir.

Böylece, yansıtma, maddenin, —maddî oluşumların, kendilerini etkileyen diğer maddî oluşumların farklılıklarını, kendilerindeki herhangi bir durumun ya da özelliğin şu ya da bu değişikliklerinde yeniden üretme yeteneğini içeren— genel geçerli bir özelliğidir.

Bir maddî oluşumda, o oluşumu etkileyen nesnelere özelliklerini yeniden üretme biçimi, o maddî oluşumun doğası tarafından belirlenir. Bu yüzden, birbirinden nitelikçe farklı maddî oluşumlar, aynı etkilemeleri birbirlerinden farklı birer biçim altında yansıtırlar. Madde, nitelikçe çeşitliliğinde sonsuz olduğu ölçüde, sayılamayacak kadar çok yansıtma biçimleri vardır. Yansıtma biçimlerinin değişikliğe uğraması, özellikle, maddenin niteliksel bir gelişme derecesinden bir başkasına geçişte gözlemlenir. Böylece, cansız doğada yansıtma, —dış etkilemelere maruz maddî oluşumun iç durumunun değişmesiyle çakışan— fiziksel ya

da kimyasal bir tepkime biçimini alır.<sup>5</sup>

Canlı organizmaların —ki bunlarda metabolizma canlılığın zorunlu bir koşuldur— ortaya çıkışıyla, yansıtmanın karakteri değişikliğe uğrar. Yansıtma biyolojik karakter alır, irkilebilirlik (irritabilité) olarak, —yalnızca, yansıtma organizmanın doğasına değil, onun yansıtma, organizmanın somut durumuna da bağımlı olan ve içerisinde, belli bir etkilemeler düzenliliğinin nüve halinde kendini belli ettiği— karşı-etkileme<sup>6</sup> olarak ortaya çıkar. Burada dış ortam ile iç ortam arasındaki etkileşimler, selektif bir karşı-etkileme biçimi altında yansır.

Organizmaların ortama git gide daha mükemmel uyulanması sayesinde canlı maddenin aralıksız olarak evrimleşmesiyle, özellikle çok-hücreli organizmaların ortaya çıkışıyla elementer canlı organizmaların belirgin özelliği olan yansıtma biçimi de daha gelişkinleşir. Bu gelişkinleşme, canlı organizmanın farklı dokularının —pek belirli bazı yansıtma işlevlerini yerine getirebilmek üzere— uzmanlaşması yönünde olur ve özellikle, bazı dokular yalnız ve yalnız dış etkilemenin ve ondan kaynaklanan uyarımın yansıtılmasında —algılamada ve sabitleştirmede— uzmanlaşırken, diğer bazı dokular da, o uyarımın —organizmanın doğrudan etkilenmeye maruz kalan bölümünden, başka bir bölüme— aktarılmasında uzmanlaşırlar. Yansıtma işlevinde uzmanlaşan dokular gitgide ayırıldolup, özel bir organı: sinir sistemini oluştururlar. Sinir sistemi, gerek organizmanın farklı bölümleri arasında, gerekse organizmanın tümü ile dış dünya arasında bir çeşit “ara-bulucu” durumuna girer; organizma ile dış yaşam koşulları arasındaki karşılıklı bağıntı üzerinde bir denetim yürütür ve organizma ile “çevreleyen ortamdaki dış güçler”<sup>7</sup> arasında bir denge kurulmasına yardımcı olur. Organizma için yaşamsal bir önem taşıyan dış etkilemelerin organizma tarafından yansıtılmasını sinir sistemi dolaylılar (médiatiser); sinir sistemi, irkilebilirliğin —uyarılabilirlik adı verilen— başlı başına bir biçimi olarak ayırıldolur.

Önce, hayvansal varlığın vücuduna dağılmış lifler ve özel sinir hücreleri biçimi altında ortaya çıkan sinir sistemi, organizmaların evrimleşmesi sırasında karmaşıklaşır ve gitgide mükemmelleşir. Bazı sinir hücreleri birbirine kaynar, sinir düğümleri de oluştururlar; o sinir düğümleri de aralarında birleşir sinir merkezlerini, omuriliği ve beyni meydana getirirler.

Böylece adım adım, merkezi sinir sistemi oluşur. Yansıtma biçimi, sinir sisteminin gelişimini izler. Gitgide daha esnek ve gelişkin hale gelir ve merkezi sinir sisteminin ortaya çıkmasıyla, niteliğini temelden değişikliğe uğratan ve böylelikle onu yeni, yüksek bir yansıtma biçimine dönüştüren olanaklar kazanır.

Gerçekten, merkezi sinir sistemine sahip olmayan organizmalarda, çevredeki ortamla karşılıklı-bağlılık, organizma için yaşamsal önemi olan uyarıcıları yansıtma ve onlara bazı tepkimeler gösterme yoluyla gerçekleştirilir. Birer merkezi sinir sistemine sahip organizmalarda ise, bu karşılıklı-bağlılık yalnızca, organizmanın yaşam faaliyetleriyle bağıntılı uyarıcıları yansıtma ve onlara tepkime yoluyla değil, bunların yansıtma; organizmanın yaşamı için hiçbir dolaysız önem taşımamakla birlikte, organizma için yaşamsal önemi olan uyarıcılardan zaman bakımından daha önce etki gösteren uyarıcıların yansıtılması ve onlara belirli tepkime gösterilmesi yoluyla da gerçekleştirilir.

Hayvan için dolaysız bir yaşamsal önemde olmamakla birlikte, organizma için dolaysız bir yaşamsal önem taşıyan uyarıcıların etkilemesine zaman içinde pek çok kez öncelik etmiş olan uyarıcılar karşısında gösterilene tepkime koşullu refleksi adını taşır; bundan farklı olarak, organizmanın, kendisi için doğrudan bir önem taşıyan uyarıcı karşısında tepkimesi ise koşulsuz refleksi oluşturur. Koşullu



refleks, bir bireyin yaşam süreci içinde, onun bireysel deneyimi sırasında hazırlandığı halde, koşulsuz refleks doğustandır, yani bir kuşaktan bir diğerine aktarılır.

Böylece, merkezi sinir sistemine sahip hayvanlarda koşullu refleksler, organizmanın ortamla karşılıklı bağılılığı içinde, koşulsuz reflekslerin yanısıra önemli bir rol oynamaya başlarlar. Koşullu refleksler sayesinde o hayvanlar, yaşam koşullarındaki değişikliklere tam uygunlukla tepki gösterir ve değişikliklere çarçabuk uyarlanırlar.

Yeni, daha yüksek bir yansıtma biçimi olarak koşullu refleks, kendinden önceki, tamamen biyolojik karakterli tüm yansıtma biçimlerinden farklı olarak **psişik** bir karakter kazanır. Gerçeği yansıtmanın yeni, daha yüksek ve kendinden öncekilerden nitelikçe farklı biçimi olan psişik yaşam, işte o koşullu refleksden itibaren ortaya çıkar.

### PSİŞİK İLE FİZYOLOJİK

Psşik düzeydeki yansı, organizmayı etkileyen dış dünyadaki nesnelere bir sinyali, bir imgesidir.

Psşik'in, koşullu refleksli faaliyetle bağı hiç de raslantısal değildir. Koşullu refleksin özgül bir özelliği, biraz önce değindiğimiz gibi, dış dünyadaki —kendi başlarına, organizmayı ilgilendirmeyen, organizmanın yaşamsal faaliyetinde hiçbir rol oynamayan, ama organizma için dolaysız biyolojik önemdeki olgularla bağıntısı bulunan— olguları yansıtmasıdır. Organizmayı ilgilendirmeyen bu olgular, organizma için anlamlı diğer biyolojik olguların sinyali olarak ortaya çıkar, o sonuncu olguları temsil ederler.<sup>8</sup> Organizmayı ilgilendirmeyen o olguların organizmayı etkilemesi, birer sinyali durumunda oldukları, biyolojik bakımdan anlamlı olguların etkilemesiyle eşdeğerlidir. Yani, o olgular algılandıkları anda, beyin dış kabuğunda (cortex) oluşmuş zamansal bağıntılardan hareketle, biyolojik bakımdan anlamlı olan ve onlarla bağlantılı bulunan diğer olguların imgeleri ortaya çıkar.

Böylece, koşullu refleks mekanizması, biyolojik bakımdan doğrudan anlamlı bir nesnenin imgesinin —o nesneyle az-çok belirli bir istikrarlı bir bağıntı halinde bulunan, ama organizma için doğrudan anlamı olmayan olgunun algılanan sinyalinden hareketle— ortaya çıkışını —yeniden üretimini, A.Ş.— zorunlu bir uğrak olarak içerir. Ve bu yüzden, bir nesnenin imgesinin böylesine dolaylı olarak oluşmasına, psişik'in ortaya çıkışının ilk adımı, gerçeği yansıtmanın psişik biçiminin başlangıcı gözüyle bakılmaktadır.

Birçok psikolog ve felsefeci, gerçeği yansıtmanın özel biçimi olarak psişik ile koşullu refleksli faaliyet arasında bağıntı kurar. Ne var ki, o psikolog ve felsefeciler arasında, psişikliğin (psychisme) organı ve psişikliğin, hayvanlar dünyasının gelişiminin hangi aşamasında ortaya çıktığı konularında görüş ayrılığı vardır. Koşullu refleksin oluşumunun yalnızca, beyin dış kabuğuna sahip hayvanlarda değil, fakat ayrıca, ondan yoksun hayvanlarda da gözlemlenmesi sorun olmaktadır. Üstelik, kimi yazarlar koşullu refleksli olanaklı kılan özgül zamansal bağıntıların, hatta tek hücrelilerde bile ortaya çıktığı görüşündedirler.<sup>9</sup> Bu yüzden, psişik'in ortaya çıkışını, zamansal bağıntıların, koşullu reflekslerin oluşumuyla bağıntılı görsek de; yalnızca, beyin dış kabuğu bulunmayan organizmalarda değil, hatta sinir sistemi bile olmayan organizmalarda da psişikliğin var olduğunu

kabul etmemiz isteniyor.

Öte yandan, Rus bilgini Pavlov psişik faaliyet ile koşullu refleksler arasındaki bağı bulup ortaya çıkardıktan sonra, psişik'in beyin bir işlevi, beyin dış kabuğundaki faaliyetlerin sonuçları olduğunu özellikle vurgulamıştı: "Psişik faaliyet, beynin belirli bir kitlesinin fizyolojik faaliyetinin sonucudur."<sup>10</sup> Ayrıca şunu da söylemişti: "...[beyindeki] büyük yarım-kürelerin faaliyeti..., —o faaliyeti kendimizde duyumsayış, algılayış tarzımıza göre ve, kendimizle andırışma yoluyla, hayvanlarda da bulunduğu varsayılan duyumlayış ve algılayış tarzına göre—özgül, psişik faaliyet adını almıştır."<sup>11</sup>

Bazı yazarlar, Pavlov'un teorisine dayanarak, merkezî sinir sistemine sahip bulunmayan hayvanlarda psişikliğin varoluşunu tanımayı kesinlikle reddetmekte, psişikliğin ortaya çıkmasını yalnızca beyinle ve beyin dış kabuğuyla bağlamaktadırlar.

Bu tartışmaya ancak şu soruya cevap verilerek çözüm getirilebilir: Acaba her tür zamansal bağıntı, yansıtılan nesnenin imgesinin ortaya çıkmasını mı gerektirir; yoksa, —psişik yalnızca zamansal bağıntılar olmadığına, koşullu reflekslerin kendileri de olmadığına, fakat etkileyen nesnelerin onlar tarafından varedilen imgeleri olduğuna göre—, gerçeğin imge halinde yansıtılması, yalnızca, beynin, beyinde sinirsel bağıntılar oluşmasının sonucu olan bir işlevi midir? Dış dünyadaki nesnelerin ilk imgelerinin, canlı maddenin hangi değişim aşamasında ortaya çıktığı sorunu henüz yeterince irdelenmiş değildir. O imgelerin, beyin dış kabuğuna sahip üst hayvanlarda varolduğu kanıtlanmıştır. Fakat o imgelerin, sinir sistemi olmayan tek hücreliler şöyle dursun, sinir sistemleri az gelişmiş hayvanlarda bile varolduğunu kimse bir kesinlik olarak öne sürememektedir.

Psişik'in koşullu refleksle özdeşleştirilmesi, ister istemez psişik ile fizyolojik arasındaki karşılıklı bağıntılığın çarpıklaşmasına, özellikle, psişik'in fizyolojik'e indirgenmesine ve nitelikçe belirli, farklı bir olgu olarak psişik'in ortadan silinmesine yol açar.

Psişik, refleksin iç yanlarından birisidir. Psişik, gerçeğin imge halinde yansıtılmasıdır ve o yansıtma zamansal bağıntıların oluşması süreci içinde ortaya çıkmıştır.

Psişik, koşullu refleksin bütünüyle fizyolojik bir olguyu temsil eden bir yan olarak, fizyolojik'le organik bir bağ içindedir; fizyolojik'in temelinde ortaya çıkar ve o temelde varolur, onun bir sonucudur, onun farklı bir özelliğidir.

(Sürecek)

### Çevirenin Notu:

Burada, çoğu yazarlar ve çevirmenler tarafından kullanılan "yansı" ve "yansıtma" sözcükleri yerine, bu çevirimizde niçin "yansıtma" sözcüğünü kullandığımızı açıklamak ve vurgulamak istiyoruz. Çünkü Fransızca'da "Reflet", İngilizcede "Reflection", Almancada "Wiederspiegelung" sözcükleriyle dile getirilen kavram, bilgi teorisinin temel sorununa ilişkindir.

1) Ülkemizde felsefe ve bilim alanlarında çoğu kez gözönüne alınan Batı dillerinde, dilimizdeki adedlemlere denk düşen sözcükler —Türkçeye her seferinde farklı bir şekilde çevrilmesi gereken— farklı anlamları çoğu kez bir arada içerirler. Örneğin, aynı sözcük hem bir süreci, hem de o sürecin sonunda ortaya çıkan şeyi dile getirebilir. Bu yüzden, diyelim, "Perception - Wahrnehmung", "Connaissance - Erkenntnis", "Organisation" vb... sözcüklerini, bağlamları içinde, "Algılama ya da Algı", "Bilgilenme ya da Bilgi", "Örgütlenme ya da Örgüt"... gibi farklı karşılıklarından birini seçerek çevirmek ve kullanmak gerekir. Çünkü, örneğin "Örgütlenme"nin sözkonusu olduğu bir bağlamda, aynı sözcüğün "örgüt" diye çevrilmesinin, Türk



çenin bugünkü özellikleriyle, her sefer ters anlamlara götürmese bile, anlamada zorluk yaratacağı açıktır.

Bu açıdan, bilgi teorisinde öncelikle bir süreci işaret eden "Reflet - Reflection - Wiederspiegelung" sözcüğünün, o işarete uygun olarak süreç anlatan bir sözcük yerine, sürecin sonucunda ortaya çıkan şeyi dile getiren "yansı" sözcüğüyle karşılanması çoğu kez, Türkçeye aktarılan düşünceleri eğreti durumda tutmaktadır.

2) Kavramın süreç karakterine dikkat edilmesi de kimi durumlarda yeterli olmuyor. Çünkü Batı dillerinden farklı olarak Türkçede sürecin yönü de çoğu kez farklı sözcüklerle dile getirilmektedir; sözkonusu sürecin özneye (ya da gözönüne alınan nesneye) yönelik olmasına göre ve öznenin (ilgili nesnenin) kaynaklanmasına göre ayrı ayrı sözcükler seçilmesi gerekebilir. Bu açıdan, Batı dillerinde kullanılan örneğin "Sömürü" sözcüğünü, hareketin yönüne göre "kapitalistin sömürüsü", ya da "emekçinin sömürülmesi" gibi farklı iki biçimden biriyle çevirmek gerekiyor; ama bu farklılığa dikkat edilmediği durumlarda "emekçinin sömürüsü" gibi tuhaflıkların ortaya çıkması kaçınılmaz oluyor.

Bilgi teorisi açısından yansıtma sürecinin özneye (ya da gözönüne alınan nesneye), dış etkiler altında ortaya çıkan değişimlere ilişkin olduğu gözönüne alınırsa, "yansıtma" sözcüğünün, olayın içsel karakterini dile getirmek bakımından "yansıma" sözcüğüne oranla daha uygun olduğu; biçimsel değil içeriksel bir önem taşıdığı, bu nedenle bizim bu seçimimizin bir özenti ya da gereksiz bir titizlik sayılmayacağı kolaylıkla ortaya çıkacaktır.

3) Batı dillerindeki kimi kavramlar bir süreci, o sürecin sonucunu dile getirdiği gibi, ayrıca o sürecin sonunda ortaya çıkan durumu, hatta düzeyi de dile getirir. Bu gereksinimle, örneğin "Sous-développement" sözcüğü Türkçeye "azgelişmişlik" diye çevriliyor; eğer bu içeriksel özellik gözönüne alınmasaydı, biçimsel olarak pekâlâ "azgelişme" ya da "azgelişim" diye çevrilebilir, ama anlamı dile getirmekten uzaklaşmış olurdu. Fransızca "Reflet" sözcüğünde, bu özelliklerle karşılaşılıyor. O durumlarda biz "yansıtılmışlık" sözcüğünü kullandık.

Kısacası, bu çevirimizde yansıtılan (Le Reflété) ve yansıtılan (Le Refléant) sözcüklerinin yanı sıra, tek bir sözcüğün (Le Reflet) değişik karşılıkları olarak "yansıtma", "yansıtılma", "yansıtılmışlık", "yansı" sözcükleri de kullanılmıştır. Bütün bunların, yazarın açıklamaya çalıştığı gibi, yansıtma'nın, maddenin genelgeçerli bir özelliği, etkileşim'in ötesinde ve ondan farklı olarak, dış etkilemeyi içsel bir değişim haline getiren ve böylece, varolandan farklı bir sonuç ortaya çıkarma yeteneği olarak anlaşılmasına yardımcı olacağını düşünüyoruz. Fiziksel ve kimyasal süreçleriyle cansız maddeyi canlı organizma düzeyine kadar çıkaran, bununla da kalmayıp, canlı organizmayı bilinçli varlığa, sürüyü insan toplumu kadar yükselten bu yetenek'in iyi tanınması, özellikle insanlık ölçeğinde gelişmenin içinde bulunduğumuz yeni evresinde, toplumsal gelişmenin olanaklarının ve bireyin yaratıcılığının ve rolünün çok-yönlü olarak kavranması bakımından büyük önem taşıyor. Bu yüzden, bilgi teorisinde yansıtma ve onun en yüksek biçimi olarak bilinç konularına yaklaşımları, değerli felsefeci A.Şeptulin'den sonra, ünlü Sovyet bilgini A.L.Leontiev'le sürdüreceğiz.

## NOTLAR:

1. Bu konuda Sovyet psikologu S. Rubinstein şöyle yazıyor: "Yansıtmanın, maddenin genelgeçerli özelliği olarak ortada bulunuşu, duyumlamanın, psişik olguların temelinin ve önkoşullarının maddî dünyada olduğu anlamına gelir. Duyumlama, psişik olgular varolan hiç bir şeye kesinlikle yabancı değildirler; bu yüzden onların dışarıdan getirilmeleri gerekmez; onların doğal gelişiminin önkoşulları, maddî dünyanın temelinin kendisinde vardır; onlar tüm doğa'nın —nitelikçe farklı elemanter biçimler altında— sahip olduğu özelliklerin dışavurumunda özgül bir üst biçimi temsil ederler." (S.L. Rubinstein: *Bitie i Soznanie*, Moskova, 1957, s.12)
2. *age*, s.11
3. V.S. Tiyuhtin: *O prirode obraza*, Moskova, 1963, s.112.
4. V. Lenin: *Tüm Yapıtları* (Fransızca Basım), C.14, s.68-69.
5. S.L. Rubinstein: *age*, s.13.
6. F. Engels: *Doğanın Diyalektiği* (Fr. Basım), s.179'a bakınız.
7. İ.P. Pavlov: *Polnoe sobranie soçineniy*, T.3, Ç.1, Moskova-Leningrad, 1951, s.124.
8. İ.P. Pavlov: *age*, İzd.2, T.3, Kn.2, Moskova-Leningrad, 1951, s.196.

9. A.N. Leontiev: **Oçerk razvitiya Psihiki**, Moskova, 1947.  
10. İ.P. Pavlov: **Usloviye refleksi - Bolşaya tediçinskaya eñiklopediya**, C.33, s.43.  
11. İ.P. Pavlov: **Polnoye sobraniye soçineniy**, C.4, s.17.

**KAYNAK:**

A.Cheptoulina, **Categories et Lois de la Dialectique**, Editions du Progrès, Moskova, 1978.

TÜSTAV



# Felsefe ve Doğabilimleri

## bilimsel bilgilenmede ben-bilinci ve içsel-düşünme

vladislav lektorski  
fransızcadan çeviren: yakup şahan

*SSCB Bilimler Akademisi Felsefe Enstitüsü Diyalektik Maddecilik Bölümü Başkanı, Felsefe Bilimleri Doktoru V.Lektorski, bilimsel bilgilenmede ben-bilincinin ve içe-dönük düşünme (reflexion) yolunun ağırlığını ve etkililiğini irdeliyor; diyalektik mantık yoluyla ne kerte bağıntı içinde olabildiğini gösteriyor ve diyalektik kolektif-özne kavramını getirerek bu idealist düşünme yoluna yeni bir boyut kazandırmaya çalışıyor.*

*Ancak, makaleyi okumadan önce, bu tür düşünme yolu üzerindeki bilgilerimizi kısaca anımsamakta yarar olacağını sanıyoruz. Çünkü, terim, hem genelde, bütün önemiyle anlaşılmamıştır, hem de kendine upuygun Türkçe karşılığını bulamamıştır bizce. "İç-düşünme", "düşünme" ve bizim burada yapmış olduğumuz gibi, "içsel düşünme" şeklindeki Türkçe karşılıkları tam yerine oturmuş saymıyoruz, kavramın içeriğine upuygun bulamıyoruz. Dolayısıyla, makalenin daha iyi kavranabilmesi için, bu içeriğin kısaca açılmasında yarar görüyoruz.*

*Söze felsefe tarihine kısa bir kuşbakışı ile başlarsak, diyebiliriz ki, deneysel bilimler doğmadan önceki dönem felsefesi, kimi dışsal gözlemler dışında, genel olarak, reflexion yoluyla kurulmuştur. Ama Yeni Çağ'ın belli başlı filozofları da yine aynı düşünme yoluyla felsefelerini kurmuşlardır: Descartes, "Cogito"ya bu yoldan varmıştır; Kant, "Salt Aklın Eleştirisi", giderek genelde kendi "eleştirisi felsefesi"ni; Hegel, "Tinin Fenomenolojisi"ni; Bergson "Bilincin Doğrudan Doğruya Verileri" ile "Yaratıcı Evrim"i; zamanımızın en etkili filozoflarından Edmund Husserl, kendi fenomenoloji kuramını; daha başka irili ufaklı birçok idealist filozof — Fichte, Sartre, Heidegger, vb.— kendi dünya görüşlerini hep bu düşünme yoluyla kurmuşlardır denilebilir.*

*Bu durumda terimin de, kavramın da ne denli önemli olduğu açıkça görülmektedir; dolayısıyla içeriği üzerinde durmak kaçınılmaz oluyor.*

*Bu düşünme yolu (ya da fenomenolojicilere göre, yöntemi) kısaca şöyle açıklanabi*

lir: *Özel duyguların, bireysel heyecanların ve yaşantıların ötesinde, onların evrensel, değişmez anlamını bulup ortaya çıkarmak; Ben'in ve bizdeki Evrensel Tin'in derindeki gerçekliğini sezebilmek amacıyla, düşüncenin kendi içine kapanıp, kendi üstüne katlanıp düşünmesi, kendine dönük düşünmesidir bu; düşünme üstüne düşünme olarak, iki katlı bir düşünme edimidir. Çağdaş kimi kavramlara benzeterek (meta-langue = üst-dil, meta-logique = üst-mantık gibi) buna da meta-pensée, üst-düşünce desek, bir yanlışlık yapmayız herhalde.*

*Bu kısa açıklamadan da anlaşılacağı üzere, bu düşünme yolunun insan pratiği ile, insan praksi ile doğrudan bir alıp vereceği yoktur; tüm araştırmalar, incelemeler bilinç verileri üzerinde yapılmakta; bu, daha çok kurgusal bir düşünme yoludur, dolayısıyla kurgusal felsefenin tek aracıdır.*

*Vladislav Lektorski makalesinde, bu yolla gösterilen bilgisel etkinliğe sosyo-tarihsel bir boyut kazandırarak; bilgisel sürecin kolektivist öz-yapısını belirterek, kolektif bilgisel sürecin taşıyıcısının bireysel özne değil de, "kolektif özne" olduğunu göstererek; bilgilenmenin ancak somut pratik etkinliklerin incelenmesi ve bireysel ve kolektif öznelerin birbiriyle iletişimi üzerinde temellendirilmesi gerektiğini öne sürerek yeni bir senteze varmıştır.*

**Y.Şahan**

Bilindiği gibi dünyadaki nesnel durumu değerlendirebilmek yolunda ben-bilinci özne için çok gereklidir. Bilgi(lenme) gibi özgül ve üstün bir yansıma ile uğraşırken özne bir şeyler bilmekle kalmaz, bunun yansıma bildiğinin bilincini de taşır. Başka bir deyişle, özne hem bildiği şey karşısında ve hem de kendisi karşısında, her zaman belli bir tavır (tutumu) benimser.

Ama bu söylenenler doğruysa, paradoksal gibi görünen bir durum çıkar ortaya. Şu ya da bu nesnenin bilincini taşıırken, aynı zamanda, hem kendimin, yani bilen öznenin ve hem de kendi bilgi(lenme) ediminin bilincine sahip olabilir miyim acaba? Bir nesne üstüne bilgi(lenme)nin, bilen özne ile onun bilgi(lenme) ediminin bilinebileceğini varsayan bir savın benimsenmesi, çözülmaz bir mantıksal paradoksa yol açmaz mı? Ve bu paradoks, tanımlanması söz konusu olan bir önermenin, doğru olarak kabul edilerek yapılan akıl yürütmesinde (savı kanıt-samada-petide prensipe —çn.) rastlanılan paradokslara benzemez mi?

Amerikan filozofu K. Gunderson'un belirttiğine göre, bilen özne, kendi öz deneyinin nesnesi, yani kendi öz bilgi(lenme)sinin nesnesi olamaz. Çünkü deney, dışsal nesnelere evreniyle ilintilidir: Nitekim fiziksel nesnelere durumlarını ve ilişkilerini bilebilirim; günlük bilgi(lenme) düzeyinde olduğu kadar özgül bilimsel bir araştırma yardımıyla (örneğin, fizyoloji, ruhbilim, toplumbilim vb.'nin yardımıyla) başka kişiler üstüne bilgilenebilirim. Ama öte yandan, başka bir özne de beni inceleyebilir ve bu durumda, ben, başka bir öznenin bilgi(lenme)sinin nesnesi olurum. Ama, diyor Gunderson, özne olarak kendimi, kendi öz deneyimin nesnesi olarak bilemem, tanıyamam. Yoksa, diye ekliyor, kümeler kuramındaki paradokslara benzeyen, çözülmaz bir paradoks içinde kendimizi yitiririz. Bu durumda, diye vurguluyor filozof, bilgi(lenme)nin taşıyıcısı ve üreticisi olan öznenin, bilgi(lenme)sinin bağlı olduğu somut alandan, doğal bir biçimde "kaçması-échapper"nı kabul etmek gerekir. Bunda da şaşırtıcı bir şey yoktur, diye sürdürüyor, çünkü bu durum, yalnız insanla değil, tersine (genel olarak, bir dış çevreden bilgiler sağlayan yapay olarak yaratılmış mekanizmalar da içinde olmak üzere) bütün sistemlerle ilgilidir. Zira, benzeri her sistem, kendisinden ayrımlaşan nesnelere ilintili bilgiler toplar. Ama sistem, kendi gerçekleştirdiği bilgi toplama süreciyle ilintili bilgileri toplayamaz. Nitekim, bir periskopun



mercekleri de çevresinde olup biten her şeyi yansıtır ama kendilerini yansıtamaz.<sup>1</sup>

Nesneler evreni üstüne bilgi(lenme)nin, öznenin hem kendi üzerinde hem de kendi bilme süreci üzerinde bilgilenmesini gerektirmesinin, gerçekten oldukça paradoksal görüldüğünü, Gunderson ile birlikte biz de kabul edelim. Ama aynı zamanda, insan bilgi(lenme)sinin, bu temel ve gerçek olguya karşın, gerçekten, ben-bilinci varsaydığını da gözönünde tutmamızla edemeyiz. Nitekim Amerikan filozofunun verdiği örnekler de bu görüşe ters düşmüyor. Gerçek şudur ki, bilgi toplama işlemi yapan yapay mekanizmalar, bir bilme süreci gerçekleştirmez. Bu mekanizmaların kendinde ben-bilinci diye bir şey yoktur; nesnelere dünyası üzerine bilinç taşımamalarının nedeni de kesinlikle budur. Bunların topladığı bilgiler, ancak, insan onların bilincine erdiğinde bilgi(lenme) olgusu olur. Bir periskop kendi başına bir şey görmez. Gören, periskopu kullanan insandır. İnsan denince de, onun dış dünyayı algılaması, temel bir ben-bilinci edimi akla gelir. Yoksa, bir periskop yardımıyla da olsa insan bir şey göremez. (Demek ki, ben-bilinci, periskopla değil, onu kullanan insanla ilintilidir.)

Peki ama bu şekilde formüle edilen paradoksun çıkış noktası nerededir? Bu çıkış noktasını en kısa yoldan göstermeye çalışalım önce. Gerçek şudur ki, ben-bilinci bir bilgi(lenme) olsa da, bu bilgi(lenme) tümüyle özel bir türdendir. Her zaman uğraşmakta olduğumuz apaçık bilgi(lenme)den ayrımı dolayısıyla, ona saymaca olarak, "apaçık-olmayan bilgilenme" diyebiliriz. Bilgisel sürecin amacı, apaçık bilgi(lenme)nin sağlanmasıdır. Apaçık-olmayan bilgi(lenme), apaçık bilgi(lenme)yi sağlamak yolunda bir araç olarak karşımıza çıkar.

Bir nesneye elimle dokunduğumda, nesnenin kendisini duyarım, elimi değil. Dokunma yoluyla yapılan algılanma, kendim hakkımda değil, dış nesne üstüne bir fikir verir bana. Ancak, bilincin "arka planında" dokunma edimini algılarım ve nesnenin benim üzerimde yapmış olduğu etkiyi parmak ucuna yerleştiririm. Nesneye elimle değil de bir çubukla dokunduğumda da dokunma algılaması yine nesnenin kendisiyle ilintilidir; kullandığım araçla, çubukla ilintili değildir. Bu çubuk, zaten bilincin "odağı" dışındadır, onun "marjinalinde" yer alır, bedenimin doğrudan bir uzantısı gibi duyulur. Bu durumda, nesnenin çarpma duyumu, bence, parmaklarımın ucunda değil de, çubuğun ucunda yerleşmiş gibi algılanır.

Ancak, şimdi buraya değin söylenenler kabul edilirse, Marx öncesi felsefede eskiden bir çok tartışmaların konusu olan bir sorun ortaya çıkar: Filozoflar o sıralarda şöyle akıl yürütüyorlardı: Kuramsal, bilgisel çözümlemenin belli başlı sorunlarından biri, bilgi(lenme)yi temellendirmekten ibaret olduğuna göre, bu çözümleme sırasında, ben-bilinciyle ilintili olanlar da içinde olmak üzere, bilgi(lenme)nin tüm öncüllerini ortaya koymak ve bölümlere ayırmak gerektiği açıkça ortadadır. Kuramsal, bilgisel inceleme, apaçık-olmayan her şeyi apaçık kılmak, yani, kesinkes eksiksiz bir içsel-düşünmeyi gerçekleştirmektedir.

Bu sorunun, çözüm yollarından biri şu savdan ibaretti: Ben'in kendisine karşı içsel-düşünsel tavrı, her türlü bilgi(lenme)nin temel ilkesini belirginleştiriyordu (Kant). Bu içsel-düşünsel tavrı formüle eden yargı, kesinkes tartışılmaz ve çürütülmez sayılıyordu. Bu düşünce tarzında, bilgilenme üstüne kuramsal bilgisel içsel-düşünme, Ben'in kendi üzerine katlanıp düşünmesi olarak yorumlanıyordu.

Marksçı yayınlar, bilgikuramında böyle bir savı savunanların ister istemez karşılaşmış oldukları bu gibi çözülmeyen güçlükleri ayrıntısıyla incelediler. Özellikle, her bilgi(lenme)nin, en başta da dışsal nesnelere dünyasındaki şeylerin durumu üstüne bilgi(lenme)nin, ilkece, öznenin kendi üzerine içsel-düşünmesine indirgenemeyeceği —bunun, öznenin ben-bilincini varsaydığı düşünülse bile indirgene-



meyeceği— gösterildi. Ayrıca, dışsal nesnelere üstüne bilgi(lenme), hiç bir zaman keskinleşip uygun olamayacağından, bilgi(lenme)nin temelleri olarak mutlak ilkeler ve tartışılmaz savlar aramak zorunluluğu konusunda doğal kuşkular doğmuş olduğu ortaya kondu.

Ne ki, yine bir sorun kalmıştı ortada: İçsel-düşünmenin mutlak tamlığı ne ölçüde olasıydı ve bilgi(lenme)nin öncülleri ne kerteğe kadar sınırlandırılabilir, açıklığa kavuşturulabilir ve çözümlenebilirdi?

Bu soruya bir yanıt verebilmek için, radikal çeviri<sup>2</sup> denen sorun konusunda, W.V. Quine'in usullerine başvuracağız. Quine şunu gösteriyor: Bizim konuştuğumuz dil, inceleyip öğrendiğimiz bir yabancı dille aynı yolla bize verilmiş değildir. Yabancı dilde anlatımlarla gerçek nesnelere, gerçek durumlar arasında varolan ilişki sorununu ortaya koyarız; yani, burada, bu dil üzerine bir içsel-düşünme süreci vardır. Ana dilimize gelince, o kendi öz yapısını değil, dünya tablosunu gösterir bize doğrudan doğruya. Kendi dilimizi şu ya da bu nesnel içeriği aktarabilmek için onu kullanmasını bildiğimiz anlamında tanırız. Ama bu da apaçık-olmayan bir bilgi(lenme)dir. Bizim için dil, yardımıyla edindiğimiz nesnel bilgi(lenme)lerden çözülüp ayrılmaz, biz "bunun farkında değilmiş" gibiyizdir. O, âdeta bilincin "arka planında" kalır. Doğal olarak bu durum kendi dilimiz üzerine içsel-düşünmeye girişmek olanağını dışta bırakmaz. Ama, bu durumda, onu ikiye "bölmek" zorunluluğunu duyarız. Bunlardan biri nesnel dil, yani incelediğimiz dil olur; öbürü de, yani yardımını görerek birinciyi incelediğimiz dil de apaçık-olmayan bilgi(lenme) niteliklerini korur.

I. Lakatos, bir çokgenin kenarlarının, tepelerinin ve yüzeylerinin arasındaki ilişki ile ilgili stéreometrik teoremin değişik ispatlamalarının tarihini incelerken yapılmış olan ispatlamaların çözümlenmesinin —ya da, usullerinde zayıf noktaları ortaya çıkarmak, yani, onların kesinliğini belirginleştirmek amacıyla taşıyan bu çözümlenmenin— her zaman, temel hizmeti gören belirli bir bilgi(lenme)nin bulunmasını varsaydığını göstermiştir. Bu bilgi(lenme), çözümlenme aracı, yani ispatlama üstüne içsel-düşünmeyi gerçekleştirme aracı hizmetini görür ve usullerinin kesinliğinin içgüdüsel olarak net ve içsel-düşünsel-olmayan bir güvencesi sayılır.<sup>3</sup> İşte böylece görülüyor ki, bilgi(lenme)nin temellendirilmesi sorununun önemli bir yer tuttuğu, varolan bilgi(lenme) sistemleri üzerine içsel-düşünmenin çok büyük bir rol oynadığı, matematik gibi bir bilimde bile; her içsel-düşünsel çözümlenme yöntemi; temel hizmeti gören ve apaçık-olmayan bir bilgi(lenme)nin belli bir bağlamında, içsel-düşünsel olmayan bir çerçeveyi gerektirmektedir.

Şu noktayı belirtmekte yarar var: İçsel-düşünmenin bu belirtilen kendine özgülüğü (yani, içsel-düşünsel olan ve olmayan bilgi(lenme)nin diyalektik bağlılığı); dışlanmış olmayan bir biçimde varolan, yani bireysel özneyle ilgili olan bilgi(lenme) tiplerinde (yani algılama, yarım-anımsamalarda, vb.), yanısıra, hatâta bireysel bilinçle de ilintili konularda tüm boyutuyla kendini gösterir...

Bireysel her bilgi(lenme) edimi, ben-bilincini varsayar; yani, öznenin kendi üzerinde apaçık-olmayan bilgi(lenme)sini varsayar. İnsan, bu apaçık-olmayan bilgi(lenme)yi apaçık bilgi(lenme)ye dönüştürmeye, ben-bilincini içsel-düşünmeye çevirmeye çalışabilir. Böyle bir durumda, özne kendi öz çözümlerini, ruhsal yaşamının akışını gözler, Ben'inin özünü açıklığa kavuşturmaya çalışır, vb. Öyle görünüyor ki, bu içsel-düşünme edimi içinde Ben, düpedüz, kendi kendisiyle karışmaktadır. Ama, gerçekte durum yine böyle değildir. Çünkü her içsel-düşünme edimi, bir yorum, bir kavrayış edimidir. İmdi, bu da, her zaman,



belirli kavrama araçlarını, belli bir semantik bağlar çerçevesini varsayar. Bu çerçeve dışında, içsel-düşünme olanaksızdır. Bu arada, içsel-düşünmenin varsaydığı semantik çerçeve, bu aynı edimde yansımaz, ama, "oradan kaçarak", aracının, apaçık-olmayan bir bilgi(lenme)nin niteliğiyle ele geçer.

Ruhsal yaşamın ayrılaşmış akışı, bilinçte ortaya çıkan imgelerin semantik belirlenimi, yarım-anımsamaları uzayda ve zamanda yerleştirme yetisi, bütün bunların hepsi, bireysel içsel-düşünme ediminde bilince verilmiştir. Ne ki, bu verinin semantik oluşumu yolları yansıtılmamıştır. Öznel içsel-düşünme sürecinde ruhsal yaşama şu ya da bu semantik karakterlerinin ilkesel olanaklığı sorununun, içe bakış süreci sırasında özneye verilmiş olanlardan farklı bir yaşam içeriği ve yapısı olasılığı sorununun ortaya konulduğunun görülmemesinin nedeni de budur. Ben'in kendisi, en azından kısmen, içsel-düşünme ediminden "kaçar"; çünkü, kendi öz içsel-düşünmesinin nesnesi olursa, özne olmak niteliğiyle bu edimi kendisi gerçekleştirmek zorunda olur. İmdi, bu demektir ki, içsel-düşünmenin öznesi olarak Ben, bireysel bilincin sınırları içinde bulunduğumuz süreç içsel-düşünsel değildir.

Ama, bu sözler şu anlama gelmez mi? Apaçık-olmayan içsel-düşünsel-olmayan bilgi(lenme), genel olarak, içsel-düşünmenin nesnesi olamaz; o, her zaman bilincin "marjinalinde" kalmaya mahkumdur; ilkece, çözümlenmeye bağlı değildir. Hayır, bu anlama gelmez! İçsel-düşünme yöntemi, onun semantik çerçevesi, içsel-düşünsel çözümlenmenin nesnesi olabilir. Ama, o, bu amaçla, yeni bağlamda, içsel-düşünsel-olmayan nitelikte kalacağı, başka bir semantik çerçeve yardımıyla yorumlanmak gerekir.

Şimdi dikkatimizi aşağıdaki önemli bir noktaya çevirelim. Apaçık-olmayan bir bilgi(lenme) apaçık bilgi(lenme)ye dönüştüğünde, içsel-düşünme konusu olduğunda kimi değişikliklere uğrar. Nesnelleşmiş (dışlaşmış) bilgi(lenme) sistemi üzerinde kuramsal içsel-düşünme; bu bilgi(lenme)nin bölümlere ayrılması, bütün bir dizi kabullerin ve idealleştirmelerin formülasyonu ve bu arada, —özellikle vurgulamak gerekir bu noktayı— bu bilgi(lenme)nin özgülleşmesi, apaçık-olmayan bir tarzda benimsenmiş kimi öncüllerin bırakılması demektir (içsel-düşünme bile, kesinlikle bilinenin birçok öncüllerinin yeniden incelemek zorunluluğu ile belirlenmiştir). Daha önce açık seçik görülen, sezgisel olarak anlaşılır ve yalın görünen; içsel-düşünme sonucunda yeterince karmaşıklaşır ve çoğu zaman sorunsallaşır, hattâ düpedüz yanlış olur. Öyleyse, içsel-düşünmenin sonucu, yalın ve apaçık kimi hakikatler değildir; çeşitli türlerinin, şu ya da bu yolla en sonunda kendisine bağlanabileceği bilgi(lenme) sisteminin bir "mutlak temeli" gibi ortaya çıkan, yadsınmaz savların bir toplamı değildir. İçsel-düşünmenin sonucu belirli bir bağlam içinde, kimi gerçek bağımlılıkların görece uygun yansımaları olan ve bu arada, bütün bir dizi kabulü, "öncül olarak" düşünülmüş apaçık-olmayan, belli bir bilgi(lenme)yi gerektiren, kuramsal bir sistemdir. Demek oluyor ki, içsel düşünme bilgi(lenme)nin varolan sistem sınırları dışına çıkma ve hem apaçık hem de apaçık olmayan yeni bir bilgi(lenme) meydana getirme olanağı vermektedir.

Olgusal bilimlere (ampirik olguların açıklanmasıyla uğraşan bilimlere) gelince, bilgi(lenme)nin temellendirilmesi yöntemi ile kuramsal içeriğin açıklanması arasındaki bağ, burada çok daha açık bir biçimde ortaya çıkar. Bu bilimlerde, temellendirme sorunu, bağımsız olarak formüle edilmemiştir genelde. Kuramsal görüşlerin varolan sistemi, kendi çerçevesi içinde ortaya çıkan bilimsel sorunları çözmeye olanak verdiği ve aynı zamanda, belirli pratik uygulamaları benimsediği



ölçüde bu sistem, yeterince sağlam kurulmuş sayılır. Kökten yeni kuramsal bir sistemin ortaya çıkışı ve çözümlemenin "paradigmatik" yeni öncüllerinin benimsenmesi de göstermektedir ki, eski paradigmanın temelinde yatan görüş tümüyle doğru değildir.

Bu arada önemle şu noktayı vurgulayalım: Yeni paradigma, kuramsal bilgi(lenme)nin yapısının çözümlenmesi süreci sırasında değil; bilim üzerine kuramsal içsel-düşünme çerçevesinde değil; tersine, gerçek nesnelere incelenmesi sırasında benimsenmiştir; gerçek bağımlılıkların daha uygun kuramsal bir yeniden-üretim için bir aracı olarak benimsenmiştir. İmdi, yeni bir paradigmanın benimsenmesi, eski paradigma ile onun bir karşılaştırılması sürecini gerektirir. Bu durumda, eski paradigma, içsel-düşünme nesnesi olarak ortaya çıkar. Eski paradigmadaki nesnel, gerçek bir içerik taşıyan herşeyi alkoymak ve böyle bir içeriği olmayan, yani uydurma olan herşeyi ondan ayırıp atmak amacıyla, onun postülatları, kavramları ve semantik bağlantıları yeniden kurulur, gerçek nesnelere ve bağlantılarıyla karşılaştırılır. Burada önemli olan şudur: Yeni paradigma, artık gerçek nesnelere ve bağımlılıkları tasarımıyla aracı olarak ortaya çıkar. Demek ki böylece, kuramsal içsel-düşünme (M.Polanyi ile T.Kuhn'un kanısına karşın) bir paradigmadan öbürüne, önemli bir geçiş etkeni olarak görünür; hem de kendi başına bu geçişin tüm içeriğini aktaramasa bile. Şu noktayı da önemle belirtelim: Bu içsel-düşünme süreci, esas bakımından, yeni paradigmanın "ışığı altında" ve aracılığıyla, eski paradigmanın yeniden kurulması ve incelenmesi anlamına gelir.

Kuramsal içsel-düşünme, aynı zamanda, hem veri kavramsal sistemin dışına çıkışın sonucu ve hem de bu çıkışı yapmanın aracıdır. Görüldüğü gibi bütün durumlarda o, kuramsal, bilgi(lenme) içeriğinin gelişmesine çözümlenmez bir biçimde bağlı bulunmaktadır.

Şimdi eğer durum böyleyse, aşağıdaki soru doğal olarak karşımıza çıkacaktır: **Bilgi(lenme)nin temellendirilmesi sorununun**, genelde, herhangi bir anlamı var mıdır? Gerçek şudur ki, klâsik felsefe ve klâsik bilimde, bilgi(lenme)nin temellendirilmesi sorununun çözümü, kesinlikle tartışılmaz, tartışılmaz olan ve bilgi(lenme)nin bütün öbür tiplerinin çeşitlerinin kendilerine bağlanabileceği bir savi toplamı bulmak demektir. Bu türden bir sorun çözülemeyeceği için (ya da bize göre, kesinlikle bu böyledir), bilgi(lenme)nin temellendirilmesi sorununun —genelde— bulunmadığını kabul etmek gerekmez mi? **Matematiğin, mantığın, yöntem-bilimin ve bilim felsefesinin, doğabilimleri tarihi ve kuramının temellendirilmesi alanında**, bugün birçok Batılı uzmanın varmış olduğu sonuç işte budur.

Bu görüşü paylaşmak, kuşkusuz doğru değildir. Gerçekten soralım, bilgi(lenme)nin temellendirilmesi sorunu neden ibarettir? Açıkça, verilmiş bilgi(lenme) sisteminin nesnel uygulama alanını ortaya çıkarmaktan ve gerçekten bilgi(lenme) olanı, öyle olmayandan ayırmaktan ibarettir. Ancak, eğer, temellendirme sorunu genel kuramsal bilimsel düzlemde yer alırsa, o zaman, bu sorunun çözümünün genel ölçütlerini, çeşitli durumlarda, somut bilgi(lenme) sistemlerinde uygulanabilen ölçütlerini saptamak sözkonusudur. Bu sorunun tüm anlamını yitirmiş olduğu gözönüne alınır, o zaman, bilgi(lenme) ile bilgisizlik arasında genel olarak, bir ayrılık çizgisi çekmeye olanak veren hiçbir ölçütün bulunmadığı sonucuna varmak yerinde olur.

Gerçekte ise, bilgi(lenme)nin gelişim süreci bilgi(lenme) ile bilgisizlik arasında diyalektik bir ayrılma sürecidir, bilgisizlikten bilgi(lenme)ye geçiştir ve bu arada, varolan bilgi(lenme) sistemlerinin nesnel uygulama alanının her zaman daha uygun bir belirleme sürecidir. Bilgi(lenme)nin temellendirilmesi, ilk ağızda,



pratik somut bir etkinlik yoluyla, gerçek nesnelere bilgi(lenme)nin bağıntısının kurulmasını varsayar. Bundan başka, bilgi(lenme) tiplerinin tümü de doğrudan doğruya pratik etkinlik içine sokulamaz; buna şunu da ekliyorum: Pratiğin kendisi de her zaman, gelişmesinin belli, somut bir tarihsel düzeyi ile sınırlıdır. İşte bunun için, verilmiş bilgi(lenme) sisteminin pratik uygulamaları olması, tam temellendirilmesi ile asla eşdeğer değildir. Pratik süreç bilgi(lenme) sistemlerinin gelişimini de gerektirir. Bilgi(lenme)nin temellendirilmesi süreci, kesinlikle, bu pratik somut ve bilgisel etkinlik biçimlerinin birlikte gelişimi sırasında gerçekleşir. Demek ki, temellendirme, bilgi(lenme)ye "kesinlikle", ilk ve son kez olarak, "değişmez bir temel" sağlayabilen bir süreçler bütünlüğü olarak değil; tersine, **bilgi(lenme) gelişiminin tarihsel süreci**; hiç duyulmadık kuramsal sistemlerin ortaya çıkışı, zamanı geçmiş kimi görüşlerin reddi, kuramlar arasında yeni bağların kurulması, eski kuramların yeniden elden geçirilmesi, vb. süreci olarak anlaşılmalıdır. Belli bir kuramsal sistem kurmak (temellendirmek), onun çerçevesinden çıkmak, onu daha derin bilgisel bir dizgeye oturtmak, daha geniş bir bağlamla düşünmek demektir.

\*\*\*

Yukarıda, daha önce de gösterdiğimiz gibi, içsel-düşünme süreci sadece varolan bilgi(lenme) sistemi dışına çıkmayı değil, yanısıra bu sistemin bir kez daha elden geçirilmesini de gerektirir; bunun sonunda, öncülleri ya açıklık kazanır, ya da reddedilir. Bu durum, kendi başına da kolayca anlaşılır; çünkü, içsel-düşünme gereksinimi, ancak başlangıç ilkelerinin doğruluğu konusunda kuşku doğduğunda kendini duyurur. Kuramsal çözümlemenin görevi, bu öncülleri bir daha gözden geçirmektir kesinlikle; ne var ki, böyle bir görevin yerine getirilmesi, eleştirel çözümlemeye konu olan şey, kısmen de olsa bir değişiklik geçirmezse, olanaklı değildir. Bu demektir ki, kuramsal bir içsel-düşünme sonunda, o düşünmenin konusu olan nesne de bir değişikliğe uğrar. Bu çok önemli konuyu, daha ayrıntılı inceleyelim.

Bir kuramsal bilgi(lenme)de, bilgi(lenme)den bağımsız olarak varolan gerçek nesnelere arasındaki bağımlılıklar yeniden üretildiğinde; her an, şu ya da bu kavramsal sistem çerçevesini aşmak, incelenen nesnelere yeni ilişkiler içine yerleştirmek, yeni kuramsal görüşler geliştirmek, yeni idealizasyonlar getirmek, yeni soyut nesne sistemleri oluşturmak vb. zorunda kalındığı görülür. Ancak, gerçek nesnelere üzerine kuramsal bilgi(lenme)nin gelişmesini belirginleştiren bütün bu süreçler, bilgi(lenme)nin ilintili olduğu bu nesnelere hiçbir yolla değiştirmez. İçsel-düşünme ile nesnesi arasında başka tür bir ilişki vardır. İçsel-düşünme sonunda, nesnesi (bilgi(lenme) sistemi) yeni ilişkilerle birlikte düşünülmeyle kalmaz, bunun yanısıra, onun kurulması ve yeniden-kurulması da tamamlanır, yani o, içsel-düşünme sürecinden önce olduğundan daha başka bir biçime sokulur. Araştırma süreci, incelenen nesnenin de yaratıcı dönüştürme sürecine çözülmez bir biçimde bağlı olduğunu gösterir. Bilgi(lenme) ile nesnesinin biçim değiştirmesi arasındaki böylesine beklenmedik bir ilişki şu olguyla açıklanabilir: Bu veri durumunda, bilgi(lenme)den ve bilinçten bağımsız olarak varolan bir nesne ile değil; tersine, asıl bilgi(lenme) ve bilincin bilgisel yeniden-üretimi ile, bilgi(lenme)nin bilinmesi ile karşı karşıyayızdır.

İçsel-düşünme ile nesnesi arasında bu belirtilen özel ilişki, salt dışlaşmış bilgi(lenme) sistemlerinde değil, bireysel bilinç durumunda da ortaya çıkar. Gerçek

şudur ki, bilinç durumları üzerine; somut bireysel Ben'in kendi özgüllükleri üzerine yapılan içsel-düşünme, bireyin ve bilinç sisteminin yeniden-yapılanması sorunu bağlamında da (bu sorunun bilincinde olunsa da olunmasa da) kendini gösterir. Somut kendine özgüllükler ile birlikte Ben'im bilincinde olduğunda; ruhsal yaşantımın o zamana kadar değişken ve "dağınık" olan uğraklarını (moments), görece kararlı bir nesneye dönüştürmekle, dışlaştırmakla, yetinmem (ve bu yolla da bilincime belirli değişiklikler getiririm). Kendimi de, içsel-düşünsel bir tarzda, kendimce seçilmiş ve başka insanlara karşı belli bir davranış tipini dile getiren; yani, davranışım ile kendim arasında sosyal nitelikli bir bağıntı kuran, belli bir ideal bireyin ışığı altında çözümlerim. Özgüllüklerimi açıklamaya (anlamaya) çalışarak, kendimi çözümlendiğimde, kendimi "temellendirmeye", yaşamdaki seçmelerimin sistemini pekiştirmeye bakarım. İçsel-düşünme sırasında ve sonunda, demek ki, bireysel Ben'imde bir değişme ve gelişme olmaktadır.

Buraya kadar söylenenlerden, içsel-düşünme yalnızca kendi nesnesini yaratır ve, esas (temel) konusunda, bir şey yansıtmaz sonucu çıkmaz mı? Birçok çağdaş burjuva filozofu, ayrıca, bilim kuramı konusunda bir dizi Batılı uzman, şu ya da bu biçimde bu görüşe eğilim gösteriyorlar.

İçsel-düşünmenin kendi nesnesini yaratıp yaratmadığı sorununa yanıt verebilmek için, başlamış olduğumuz çözümlmeyi sürdürüelim.

Dikkatimizi önce şu olgu üzerine çevirelim: Bilim, bütün içsel-düşünme biçimlerini bilmekten çok uzaktır. Eğer içsel-düşünme kuramsal bilgi(lenme) sisteminin gelişmesine çözülmez bir biçimde bağlı ise, o zaman, bilgi(lenme)lerin çoğalmasına ve zenginleşmesine katkıda bulunan içsel-düşünsel çözümleme, onun karşı karşıya geldiği soruna yanıt veren tek yoldur. Başka bir deyişle, kuramsal içsel-düşünme, nesnesini yeniden-yapılandırabilir: Ancak ve yalnız bu yeniden-yapılandırma, bilimsel kuramda yeniden-üretmiş olan, ve bu arada, bilgi(lenme)deki gelişimin nesnel normlarına karşılık olan, nesnel olarak gerçek süreçleri daha kesin bir biçimde sınırlandırmaya yaradığı ölçüde, bilimsel bilgi(lenme) sistemini yeniden-yapılandırabilir. Eğer bu koşul gözönünde tutulmazsa, içsel-düşünmenin yanlış olduğu söylenir.

Bu demektir ki, içsel-düşünme yoluyla yaratılmış olan bilgi(lenme) görüntüsü ile asıl gerçek bilimsel bilgi(lenme) örtüşmeyebilirler. Bilim tarihinde bu türden birçok örnek vardır.

İçsel-düşünme ile nesnesi arasında karşılıklılığın bulunmaması, bireysel bilinç çerçevesinde de görülür. Ben'in görüntüsü, gerçek Ben'e her zaman upuygun değildir.

Marx-öncesi klâsik felsefe, öznenin, kendisine özgül bir "içsel yaklaşım"ı bulunduğu ve kendisi üstüne, kendi ben-bilinci üstüne, herhangi bir kimseden çok daha fazla bilgisi olduğu düşüncesinden yola çıkıyordu. Dahası, bu özne bireysel içsel-düşünme, dışsal nesnelere bilgi(lenme)sinden farklı olarak, kesinlikle yetkin ve şaşmaz bir bilinç gibi görülmekteydi. Kabul etmek gerekir ki, başkalarının benim üstüme bilmediklerini ben kendim gerçekten bilebilirim. Yarım-anımsamaların imgeleri şu ya da bu nesneyi algıladığımda beynimde oluşan öznel çağrışımlar, toptan, benim bireysel ata-kalıtımımdır, bilincime doğrudan verilmiş şeylerdir. Öte yandan şurası da gerçektir ki, bireysel coşkularımın (heyecanlarımın) çoğu genelde dışlaşmıştır; dışa dönük eylemlerle birlikte giderler ve işte bu da başka kişilere bilincimin değişik içsel durumlarını değerlendirme olanağını verir.

Bununla birlikte unutmayalım ki, içsel-düşünme, bir bilgi(lenme) tipidir. de.



İmdi bilgi(lenme), dışardan alınan bilginin edilgen bir soğurulması değildir sadece. Bilgi(lenme), belirli bağların kurulmasıdır, mantıki bağlaşıklıkların ortaya çıkarılmasıdır, yorumlama etkinliğidir. Bir sistemden ötekine sadece bir bilgi aktarımı yapıldığında, yanlışlıklardan söz etmek saçmadır (bu durumda, olsa olsa bir bilgi yitiminden ya da sapmasından söz edilebilir, yanlışlıktan değil). Yanılgı olasılığı, bilgi(lenme) başladığı yerde kendini gösterir.

“Hastayım” bildirim biçiminde dile getirilen elementer bir gözlemden, acaba, daha tartışma götürmez bir şey olabilir mi? Ama, hemen belirtelim ki, genel olarak, insan, acısının bilincine bu duyum yerelleştiği zaman varabilir; imdi, bu yerleşme de kimi zaman yanıltır (sözgelimi, dişi ağrıyan herkesin çok iyi bildiği bir şeydir bu). Herhangi bir heyecan duyduğumda, sözgelimi bir sevinç duygusu yaşadığımda, bu duyumun içsel-düşünsel bilinci, duygunun kendisinden ayrılmaz. Ama öyle olabilir ki, gerçekte, öznel içsel-düşünme edimimde olduğumu sandığım kadar sevinçli değilimdir. İmdi, kişiliğimin tekliği üzerine, bütünlüğü içinde somut Ben'im üzerine, içsel-düşünsel bir yolla bilinçlenmeye çalışırsam, benden yana bir yanılgı olasılığı durmadan artar. Gerçek şudur ki, kişiliğim, Ben'im, bireysel içsel-düşünme edimimde büsbütün açılmaz bana; ama, başka insanlarla ilişkilerimde eksiksiz bir biçimde sergilenirler ve, onlar tarafından kesinlikle, en doğru biçimde anlaşılabilirler. Beni dışardan gözleyen özne, benim Ben'im genelleştirilmeden daha iyi değerlendirebilir. İşte başkalarınca kişiliğimin bu değerlendirilmesini gözönünde tuttuğum ölçüde, ben de kendi üstüme az çok daha upuygun bir fikre sahip olabilirim.

Başka bir durumu daha gözden irak tutmamak gerekir. Daha önce de bildirmiş olduğumuz gibi, özel bilgi(lenme) tipi olan içsel-düşünme, veri bilgisel edimde yansımaya belli bir semantik çerçeveyi gerektirir. İşte bunun için, sırf kendimce bilinen, sırf “içerden” bana veri olan, en içten ruhsal durumlarından bilinçlenirken, bireysel bilincim çerçevesinden çıkan ve beni başka öznelere bağlayan semantik bağlantılar sistemine başvururum. Bu, bilincimin öznel durumlarını bir başkasının gözleriyle incelemek gibi bir şeydir. Öznel içsel-düşünmenin varsaydığı semantik bağlantılar çerçevesi, insanlar arası birlikte etkinlik sırasında ortaya çıkar ve insanlarca yaratılmış ve kendilerinde sosyo-kültürel gelişimin deneyini taşıyan nesnelere aracılığıyla öbür insanlarla iletişimleri sırasında, her insanca, bireysel gelişimi boyunca özümserir. Bu demektir ki, düşünen Ben gibi, en önemli öğelerden biri üzerinde içsel-düşünme ancak, daha geniş ve daha temelli bir ilişkiler sistemine girmek üzere, bireysel bilinç sınırlarını terkettiğimiz bir durumda olanaklıdır. Bu durumda, insanlar arası bir etkinlik sistemi söz konusudur; bunun ayar ölçülerinin içlendirilmesi de gerçek anlamda, bireysel Ben'i doğurur.

Dolayısıyla bilgi(lenme) normlarının ve ayar ölçülerinin kaynağını kolektif etkinlik biçimlerinde aramak gerekir. Dışlaşmış bilgi(lenme) biçimlerinin ve bunları meydana getiren kolektif etkinlik biçimlerinin incelenmesi, bireyce gerçekleştirilmiş bilgisel süreçlerin upuygun anlaşılmasını (kavranışını) kazandırır.

\*\*\*

Buraya gelinceye kadar dikkatimizi dışlaşmış bilgi(lenme) çeşitleri ile bireysel öznenen ayrılmayan bilgi(lenme)ler üzerinde topladık. Her iki durumda da iki tip bilgi(lenme) vardır: Apaçık ve apaçık-olmayan diye; bunlardan sonuncusu ancak, içsel-düşünme sonunda apaçık bilgi(lenme)ye dönüşür. Apaçık bilgi(len-

me)ye gelince, diyoruz ki dışlaşmış bilgi(lenme) (saymaca olarak buna nesnel diyelim) üzerindeki içsel-düşünme ile bireysel öznenen çözülüp ayrılmayan bilgi(lenme)ler (bunlara da öznel diyelim) üzerindeki içsel-düşünme, ilkece, kendi nesnelere karşı benzer bir tavır gösterirler.

Ama şu gerçeği de belirtelim: Önemli konakların (moment) tüm bütünlüğünde, dışlaşmış bilgi(lenme), bireye özgü bilgi(lenme)ye benzemez. Eğer bireysel bir özne, apaçık olmayan belli bir bilgi(lenme)ye sahip ise (örneğin, konuştuğu dilin bilgisi, kendi Ben'inin bilgisi vb.) onun hakkında şu ya da bu yolla her zaman bilinç sahibidir de; hatta bu bilgi(lenme)ye düşünülmüş ve bölümlere ayrılmış bir biçimde sahip olmasa bile. Dışlaşmış bilgi(lenme)ye gelince; yaratıcı bir özne de (örneğin, bilimsel bir kuramın kurucusu ya da sanatsal bir yapıtın yaratıcısı da) içinde olmak üzere, hiçbir bireysel öznenin, belli bir anda, bilincini taşımadığı öğeleri içerebilir. Bu içerik ancak, bilgi(lenme)nin tarihsel gelişimi boyunca ortaya çıkar.

Şimdi de dikkatimizi başka bir önemli duruma çevirelim. Bireysel öznenen ayrılmayan bilgi(lenme), bu özneye, nesnesine doğrudan doğruya karşılık olan bilgi(lenme) olarak verilir. Başka bir deyişle bu tür bilgi(lenme), durağan ve tamamlanmış bir bilgi(lenme) olarak öznel bir yolla ortaya çıkar. Ayrıca görülecektir ki, bilimsel çözümleme tarafından ortaya konan dışlaşmış bilgi(lenme) de, ilkece, tamamlanmamıştır; bunun kavramı da kendiliğinden, yeni varsayımların, bunların değerlendirilmelerinin, vb. öne sürülmesine ve tartışılmasına bağlı, sürekli bir araştırma etkinliği gereğini içerir. Bu da ancak, araştırma çalışmasında işbölümü ve özel bir bilimsel bağlantılar sistemi örgütü bulunduğu anda olanaklıdır: Dergi yayınları, araştırmacılar arasında tartışmalar ve daha başka bağlantı biçimleri gibi. Gerçi, bireysel öznenen ayrılmayan bilgi(lenme), kişisel olarak özneye dönük bir biçimde doğrudan doğruya ortaya çıkar, ama dışlaşmış bilgi(lenme) de apaçık bir tarzda veri sorunların incelenmesiyle uğraşan bütün öznelere dönük olur. Başka bir deyişle, dışlaşmış bilgi(lenme)nin işlenme süreçleri, doğrudan doğruya kolektif bir nitelik taşır. İşte bunun için, bilimsel bilginin ve ona bağlı bulunan bilgi(lenme)nin incelenmesi, özel bir kolektiviteler türünde, bilimsel ortaklıklarda işlerlik gösteren iletişim sistemlerinin çözümlenmesi yapılmadan olanaksızdır. Çağdaş bilim kuramı giderek daha çok bu sonuca eğilim gösteriyor.

Ama buradan dışlaşmış bilgi(lenme) "öznesiz" bir bilgi(lenme)dir, her türlü öznenen bağımsız olarak vardır ve özneye hiçbir ilişki kurulmaksızın anlaşılmalıdır sonucu çıkmaz mı? İşte bilim kuramcısı ve çağdaş Batılı filozof K.R. Popper kesinlikle bu sonuca eğilim duymaktadır. Popper'in görüşünün eleştirisi üzerinde özel olarak durmayı burada doğru bulmadığımız için<sup>4</sup> bunun arkasından neler geldiğini belirtmekle yetiniyoruz.

Popper "öznel bilgi(lenme)", yani bireysel özneye çözülmez bir biçimde bağlı olan bilgi(lenme) ile "nesnel bilgi(lenme)" arasında çok açık bir ayrım görüyor. Nesnel bilgi(lenme) teriminden dergilerin, kitapların, kitaplıkların içeriğini anlıyor. Bu içerik, kuramsal sistemler, sorunlar ve sorunsal durumlar, eleştirel kanıtlamalar ve ayrıca kimi "tartışma durumları" biçiminde dile geliyor. Söz konusu olan içeriğin öznel sanılara ve görüşlere göre bağımsızlığının altını çizerek Popper onu özel bir gerçeklik alanına sokuyor: "Üçüncü Dünya", nesnel düşünce dünyasına (ayrıca edebiyatın ve sanatsal yapıtların içeriğini de bu dünyaya bağlıyor). Popper'e göre "Üçüncü Dünya", gerçek fizik nesnelere dünyası olan "Birinci Dünya" ve bireysel bilinçlerin dünyası olan "İkinci Dünya"nın yanında



bulunmaktadır.

“Üçüncü Dünya” filozofun kabul ettiği gibi, kuşkusuz insanın ürünüdür. Ama insan tarafından yaratılmış olsa da, bu dünya özerkleşmiş ve bağımsızlaşmıştır. Her ne olursa olsun, bireysel insan bilincinin çözümlenmesinden yola çıkarak “Üçüncü Dünya”nın gelişme mantığını ve belirgin niteliklerini anlamının yolu yoktur. Popper’in görüşüne göre, tersine bir yol daha verimli olacaktır: Bireysel bilincin kendisinden bağımsız olan nesnel düşünce dünyasıyla sürekli bağlantılı bir durumda bulunduğu hesaba katılırsa, bireysel bilincin önemli özgülükleri büyük çoğunluğu ile, doğru bir biçimde anlaşılabilir.

Dışlaşmış bilgi(lenme)nin çeşitli parçalarının belli bir konakta, her türlü bireysel bilincin marjinalinde kalabileceği, bu bilgi(lenme)nin gelişim yasalarının bireysel bilinç yasalarına bağlanmadığı, bireysel bilgi(lenme)nin de dışlaşmış bilgi(lenme) dünyasına “bir yolla bağlanmış” olarak düşünülmesi gerektiği olgusuna Popper’in dikkatini çevirmesi, yadsınamayacak bir biçimde doğrudur. Nitekim biz de bilgi(lenme)nin bu önemli “özgülük”lerinden daha önce söz etmiştik. Ayrıca, bilgikuramı sorununu ortaya koymakta Popper’in geleneksel bir tarzda —Batı felsefesinin bir karakteristiği— yapmış olduğu eleştiri de büyük bir bölümüyle doğrudur.

Ama bütün bunlardan dışlaşmış bilgi(lenme) dünyasının öznenen bağımsız olarak anlaşılması gerektiği ve anlaşılabilirliği sonucu çıkmıyor mu?

Bu gibi sonuçlar çıkarmaya hiç de hakkımız yok. Gerçek şudur ki, dışlaşmış bilgi(lenme) ile bilincini taşıdığımız bilgi(lenme) (şu ya da bu bireysel özneye özgü bilgi(lenme)) aynı şey olmasa da aralarında yine de sıkı bağlar vardır.

Her şeyden önce şunu belirtelim ki, yalnız bireysel somut bir özne dışlaşmış bir bilgi(lenme)nin yaratıcısı olabilir. İmdi bu demektir ki, dışlaşmış her bilgi(lenme), en azından ilk ortaya çıkışında, bilinç tarafından kavranılmak gerekir; yani o öznenin hakkıdır, ayrıcalığıdır. Popper’in değinmiş olduğu, bir ordinatörün, dışlaşmış bir bilgi(lenme)nin değişik parçalarını yaratmak kapasitesi, yukarıda söylenmiş olanlarla asla çelişmez. Çünkü bir ordinatörün etkinliğinin sonuçları, kendi programına göre ordinatörü işleten ve çalışmasının sonucunu yorumlayan bir insan işin başında olduğu ölçüde bilgi(lenme) sayılabilir. Ordinatörün kendisi için bilgi(lenme) diye bir şey yoktur.

Öyleyse somut kişilerin bilgisel etkinliğinde kullanılmaktan büsbütün bağımsız olarak, “kendinde” bir bilgi(lenme) haydi haydi olamaz. Kuşkusuz bu kullanıma da sadece gizilgüç halinde olabilir. Ne ki, bu olanağın sürmesi, ayakta kalması da önemlidir. Bu olanak şu olguyla sağlanır: Bilgi(lenme)nin dışlaşmış bulunduğu ürün (gerçekte yürürlükte olan bilgisel sürece girmediği durumda bile), somut öznelerin etkinliği içinde kullanımına her an olanak veren, sosyo-kültürel bağlantılar içinde yer almış olarak bulunur (durur). İmdi, bu demektir ki, belli bir anda bilincine varılmayan dışlaşmış bilgi(lenme) parçalarının bağlantıları bile, bilincine varılan ve gerçek etkinlik içinde kullanılan bağlantılarla sıkı bir ilişki içindedirler. Bilgisel süreç içinde bulunan bilgi(lenme) parçaları ile bulunmayan, ama bulunabilecek olan bilgi(lenme) parçaları arasındaki bağ koparsa, bu sonuncular, genel olarak, bilgi(lenme) olmaktan çıkar.

Bilgi(lenme) gerçek kişilerce, somut bireysel öznelerce gerçekleşir. Öznel ya da dışlaşmış biçimiyle bilgi(lenme), ancak, bu etkinlikle doğrudan ya da dolaylı ilişki içinde bulunduğu ölçüde vardır. Bu arada, bu bilgisel etkinlik de sosyo-tarihsel boyutu içinde ele alınmak gerekir, yani, —eskiden, bugün ve gelecekte— birbirine bağlı öznelerin etkinliği gibi görülmelidir. İşte bunun için, varolan



öznelerden herhangi biri, dışlaşmış bilgi(lenme)nin şu ya da bu parçasının belli bir anda bilincine varamamışsa, bu demek değildir ki, sözkonusu olan parçalar tümüyle öznelerin bilinci dışında bulunmaktadır, çünkü bu parçalar geçmişin özneleriyle olduğu kadar geleceğin özneleriyle ilintili olabilirler (her türlü halde geçmişle ilişki zorunludur, çünkü yalnızca insan bilgi(lenme) üretebilecek durumdadır).

İnsanın dikkatini daha başka durumlara çevirmesi de önem taşır. Bilgisel sürecin sosyo-tarihsel niteliği, kolektivist özyapısı, yalnız, ortaklaşa davranan büyük sayıda bireylerce bu sürecin gerçekleştirilmesi olgusunda dile gelmez. Bu ortaklaşa çalışma da bilimin gelişimindeki kolektif süreci yöneten özgül, özel yasaların, bireysel bilgi(lenme)yi belirginleştiren yasalardan farklı yasaların bulunmasını varsayar. Dolayısıyla bireysel özne, kolektif bilgisel sürecin taşıyıcısı değildir. Bu taşıyıcı, taşıyıcıların basit bir toplamı içinde de bulunamaz. Bu taşıyıcı, **kolektif bir özne** olacaktır, ama bundan da kendisini oluşturan kişilerin bir yığılmasına bağlanamayan sosyal bir sistem anlamak koşuluyla.

Aralarında belirli ilişkilerle birbirine bağlanmış çok büyük sayıda kolektif öznesi vardır bilgi(lenme)nin. İşte bunun için, sözgelimi kuramsal bilgi(lenme)nin şu ya da bu paradigmasının işlerliğinin incelenmesi belli bir ortaklığın çözümlenmesini varsayar: Bu ortaklık, bu durumda, belirli bir bilgisel etkinlik tipinin kolektif öznesi olma niteliğiyle ortaya çıkar. Değişik paradigmlar, bununla ilgili değişik paradigmları belirler açıkça. Bu arada paradigmlar ortaklaşa normlar ve standartlarla belirginleşen bilimsel bilgi(lenme)nin gelişim sürecinde içerilmiş bulunurlar. Bu demektir ki, veri bilimsel ortaklık, daha büyük bir sistemin alt sistemidir: Belli alandaki tüm uzmanların ortaklığının ve bilimsel etkinliğe kendini veren tüm insanların ortaklığının bir alt sistemidir.

Bilim adamları etkinliklerinde şu ya da bu ulusal dili kullanırlar. Ama bu demektir ki, onlar veri dili kullanan kişilerin topluluğuna girerler. İşte bu toplum, bilimle uğraşmayanları da içine alarak, belli bir kolektif özneyi temsil eder. Bilginin gelişmesi ve işlemesi, bilim adamları topluluğundan daha büyük bir sistem içinde oluşan süreçlerle belirlenir. Sosyal bilimler, sosyal duruma, çeşitli sosyal sınıfların çıkarlarına ve etkinliğine doğrudan doğruya bağlıdır. Bu demektir ki, sosyal süreçler üstüne kolektif bilgi(lenme) öznesi niteliğiyle ortaya çıkanlar, işte bu sosyal sınıflardır. Hemen şunu da belirtelim ki, şu ya da bu sınıfın karakteristik sosyal pratik tipi, temsilcilerinin önünde açılan bilgisel olanakların çevrenini belirler. Bilimle uğraşmayan insan da bilgi(lenme) süreci gerçekleştirir ve dolayısıyla çeşitli kolektif öznelere bağlanmış olur. Bilgi(lenme)nin sosyo-tarihsel gelişme sürecinin sadece çeşitliliğini değil, birliğini de hesaba katarak, toplumu bütünlüğü içinde hem kolektif hem de bireysel çok büyük sayıda öznenen oluşmuş kolektif bir özne gibi görmek de gerekir. Bilgisel sürecin birliğini sağlayan, kesinlikle, çeşitli kolektif özneler arasında, belirli bağlantıların bulunmasıdır. Ancak bu özneler birbirinden farklı olduklarından bilgi(lenme) teriminin ne anlaşılacağı üstüne de aynı düşüncede olmamaları doğaldır.

Kolektif özneler arasındaki bağlantıların toptan kopması, insanlık tarafından gerçekleştirilmiş biricik süreç olarak bilgi(lenme)nin dağılıp parçalanmasıyla sonuçlanır. Böyle bir durumda toplum bütünüyle bilgisel etkinliğin öznesi olmaktan çıkar.

Bireysel her özne aynı zamanda birçok kolektif öznelere katılır. Kendi standartları ve kendi normlarıyla değişik bilgisel etkinlik sistemleri, belli biricik bir bütün olarak bireyde bütünleşir. Bu bütünün varlığı, Ben'in birliğinin zorunlu



koşuludur. Çeşitli kolektif özneler arasında bağların kopması ya da belli bir birey çerçevesinde, değişik kolektif öznelerle ilintili bilgisel etkinlik sistemlerinin bütünleşme olanaksızlığı, bireysel ve kolektif öznelerin çözülmesine yol açar.

İşte bundan ötürü Marksist-Leninist felsefeye göre, bilgi(lenme) ancak somut pratik etkinliklerin incelenmesi ve bireysel ve de kolektif öznelerin iletişimi temeli üzerinde, somut tarihsel öznelerin etkinlik biçimleriyle ilişkisi içinde ele alındığında doğru olarak anlaşılabilir.

Bireysel özne, bilinci ve bilgi(lenme)si, bunların pratik ve bilgisel kolektif çeşitli etkinlik sistemlerine girmeleri gözönünde tutularak incelenmek gerekir. Ama bu yine de, bireysel özne, belli bir tarzda kolektif özne de erir, yok olur anlamına gelmez. Çünkü birinci olarak, kolektif özne de kolektif etkinliğin özgül yasalarna uygun olarak bağlaşıklık bir tarzda etkiyen (davranan) gerçek bireylerin, somut insanların dışında varolamaz. İkinci olarak, bireysel öznenin ayrılmayan bilgi(lenme) (dışlaşmış bilgi(lenme) sistemlerine sıkı sıkıya bağlı ve son çözümlemede onlarla belirlenmiş olsa da) onlarla doğrudan doğruya örtüşemez. Algılamadaki bireysel özgüllükler, bütün bireylerin ve ayrıca yapı içinde bulunan kolektif öznenin hakkı (ayrıcalığı) olan, dışlaşmış bilgi(lenme) sistemine girmez. Bu demektir ki, bireysel özne ile kolektif özneye özgü olan bilgi(lenme)ler, büsbütün örtüşmezler, birbirine karışmazlar, ama karşılıklı olarak birbirini varsayarlar. "Bilen özne olmaksızın epistemoloji" akıl almayacak bir şey olarak ortaya çıkıyor.

#### NOTLAR:

1. K.Günderson, "Assymetries and Mind-Body Perpelexies", *Minesota Studies in the Philosophy of Science*, c.IV, Minneapolis 1970.
2. W.V.Quine, *Word and Objekt*, New York 1960, s.40-52.
3. I.Lakatos, *Proofs and Refutations (The Logic of Mathematical Discovery)*, Cambridge 1976, s.56.
4. Örneğin bu konuda V.I.Evseitchev, I.Z.Naletov'a bkz.: "Karl Popper'in Bilgi Kuramında 'Üçüncü Dünya' Anlayışı", *Voprossy Filosoffi*, 1974, sayı 10; B.M.Mayzel, "60 Yıllarda K.R.Popper'in Yapıtlarında Bilgilenme Sorunu", agy, 1975, sayı 6.

#### KAYNAK:

Sciences sociales, 1982 / 1

TUSTAV

# Özel Bölüm

## insan anlayışımızda dünden bugüne değışmeler osmanlı toplumunda insan anlayışı

### arslan kaynardağ

Osmanlı devletinde, özellikle Tanzimat'a kadar, şeriat denilen din hukuku yürürlükte idi. Sultan tarafından tanrı adına yürütölen Osmanlı toplumunda uzun süre yalnız bu hukuk geçerli oldu. Kur'an'ın "insanı yaratılanların en değerlisi, en şerefli" sayması soyut bir düşünce olmaktan öteye geçemiyordu. Bu güzel düşünce, toplumda somutlaştırılmamıştı. Tanrının kulu olan insan, sultanın da kulu idi.

İmparatorluk içinde yaşayanlar, sultanın ve onun seçtiği yöneticilerin, haklı, haksız, bütün buyruklarına baş eğmek zorundaydılar. Fetva mecmuaları, bu hukukun insan anlayışı ile ilgili örneklerle doludur.<sup>1</sup>

Böylece, Osmanlı devletindeki insan anlayışı uzun süre "kul insan" anlayışı olarak kaldı.

"Kul insan" anlayışının etkisini ve yansımasını, hukukta olduğu kadar, yazında da görüyoruz. Özellikle divan şiiri böyle bir insan anlayışını dile getirmektedir. Bu şiirdeki "insan", soyut kalıplar içinde sıkışık kalmıştır. Belli bir olayı anlatan az sayıdaki şiirler dışında somut "insan"a rastlamak pek zordur.

Aşk da bu şiirde eskiden beri yinelenen soyut bir kavramdan başka bir şey değildir.

Sanattaki biçim ve içeriğin, toplumsal düzenin ekkisiyle belirlendiği düşünürse, divan şiirindeki öğelerden çoğunun saraya ve saray yaşamına ilişkin olması rastlantı sayılmaz.

Örneğin, insan vücudu saraya benzetilir. Sevgililer, sultan, hükümdar diye anılır. Sevgilinin davranışı bir hükümdarın davranışı gibidir. O, sevmeyi bir tür vergi alıyormuşçasına kabul eder. Hükümdarlar gibi lütuf ve ihsanları vardır. Onlar gibi zalim ve öldürücüdür.

Âşkın istenci, özgürlüğü yoktur o şiirde. Seven insan özgür değildir. Özgür



olan, hükümdar yerine konan sevgilidir. Bu yüzdendir ki, âşık kendini hep "kul", "köle" diye nitelendirir. Bu durum, toplumsal düzenin bireye yansımadaki "kulluk"tan başka bir şey değildir. Bir örnek verelim:

*Ol peri-veş melâhat mülkünün sultanıdır  
Hüküm, onun hükmü, ferman, onun fermanıdır<sup>2</sup>*

İlginç bir nokta da divan şiirinde kimi zaman, sevgilinin cinsinin bile anlaşılmasının güç olmasıdır.

Divan şiiri, yaşam, insan doğası ve yazgısı konusunda karamsarlıkla doludur. Kuşkusuz bu da toplum düzeninin yansımından ileri gelmektedir.<sup>3</sup> Doğa, saray bahçelerinin, başkent doğasının soluk izlerini taşır.

Şair, sarayın, saray kurallarının etkisinden ancak meyhanede kurtulabilmektedir. Bu kurtuluş yolunu daha çok tasavvuf şiiri benimser. Bu kez de şiir meyhane ile ilgili benzetmelerle dolup taşar ve bu alandaki simgelerin bir tür sözlüğü haline gelir. Tasavvuf şiirindeki "hükümdar" artık tanrıdan başka bir şey değildir. Aşk, tanrı aşkı, âşık ise, tanrıya ulaşmayı dileyen kendisini tanrı aşkı içinde yok etmeyi düşünen "insan"dır.

"İnsan" tasavvuf şiirinde tanrısal bir varlık olarak görülmeye başlar. Çünkü, "insan"ın "ben"i tanrısal "ben"in ya bir parçası, ya da aynasıdır.

Tasavvufta insanın amacı tanrının sıfatlarıyla sıfatlanmak, ahlakıyla ahlaklanmaktır. Bu amaca ulaşan insana, "insan-ı kâmil" denir. Böylece Türklerde İslâmlıktan önce ideal sayılan "alp" tipinin yerini, "derviş insan", "veli insan" alır.

Eski şiirimizin ayrıntılı bir kavramlar dizini yapılıp ve bunlar arasındaki ilişkiler incelenirse, Osmanlı insan anlayışının yukarıda saydığımız özellikleri daha iyi ortaya çıkacaktır.

Halk şiirinde durum değişiyor. Buradaki insan canlı ve gerçektir. Üreten, doğa içinde yaşayan, gurbet gezen, seven, sevilen gerçek insanı divan şiirinde değil, halk şiirinde buluyoruz.

Halk şiirinin bir başka özelliği, yergiye, eleştiriye, başkaldırıya yer vermesidir. Oysa divan şiirinde, Fuzuli, Nef'i, Ruhi gibi birkaç şairin dışında eleştiriye, yergiye rastlanmaz.

Yunus Emre, Pir Sultan, Kusu'ri, Seyranî, Köroğlu, Dadaloğlu, Ruhsatî, Dertli gibi halk şairleri ise yergi, eleştiri ve başkaldırı öğeleri ile doludur. Öyle ki, Köroğlu, Dadaloğlu, Pir Sultan tarihimizde halk ayaklanmalarının simgeleri olmuşlardır.

Tekke şiirinde de eleştiri ve başkaldırı vardır. Ancak, bütün bunlar geleneksel düzeni değiştirecek kadar etkili olamamıştır.

Osmanlılarda, Tanzimat'a kadar bilim ve felsefe görülmemektedir. Bir insan, bilim ve felsefeye yöneldiğinde dine karşı gelmekle suçlanır. Eğitim de ona göredir. Medresenin, ilk yıllardaki parlak dönemi çabuk sona ermiş, burası, "kul", "kapıkulu" yetiştirmekten başka işe yaramaz olmuştur. Medresede okuyan insan "soru" sormaz, "araştırma" yapmaz.

Ahlak kuralları "insan" anlayışının göstergesidir. Osmanlı ahlakının, Tanzimat'a kadar çoğunlukla feodal düzenin isteklerini onaylayan, geçerli din anlayışının dışına çıkmayan, edilgin, kimi zaman da mistik bir insan ahlakı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Özgür insan ahlakı kesinlikle sözkonusu değildir.

Osmanlılarda Tanzimat'a kadar bilim ve felsefe olmadığı gibi, tiyatro ve roman

da yoktur. Bunun ötesinde toplum trajediye hep yabancı kalmıştır. Buradaki insanın hiç trajedisi olmamış mıdır? Olmuştur elbette. Öyleyse sanatta buna neden yer verilmemiştir?

Bizde durum böyleyken, Batı'daki "insan" kavramında, "insan" anlayışında yepyeni ve olumlu gelişmeler oluyordu.

Hümanizma, Rönesans, Aydınlanma gibi akımlar insanın değerini gittikçe yükseltiyor, eğitim, bilim, felsefe, sanat, büyük atılımlar yapıyordu. Rönesans başlarında roman yeni bir sanat olarak ortaya çıkmış, "insan"ın yeni çağdaki serüvenlerini, kimi zaman ruhsal derinliklerine dalarak anlatmaya başlıyordu. "İnsan"a bu denli yakın bir sanat dalı o zamana değin yoktu.

Teknik ve bilimler geliştiği gibi, insanla ilgili yeni bilim dalları ortaya çıkmaktaydı.

Felsefe "insan"a yeni bakış açıları getirmekte, "homo rationalis", "homo faber", "homo sapiens" gibi kavramlar üretilmekteydi.

Haksızlıklara başkaldıran insan gittikçe bilinçleniyor, "ilerleme", "insan hakları", "temel haklar" gibi kavramlara ulaşıyordu.

Oysa Türk toplumu, hemen yanibaşındaki bu önemli olaylardan uzak kalmış, gittikçe içine kapanmıştı.

Sonunda bunun böyle süremeyeceği anlaşılmaya başlandı. Çünkü toplum geriliyor, yenilgilere uğruyor, bunlara koşturarak içerde huzursuzluk artıyordu.

Gerileme ve yenilginin Batı'nın teknik üstünlüğü yüzünden olduğu düşünülerek, bir takım düzenlemeler yapılmak istendi. Mühendis Okulu, Harp Okulu, Tıp Okulu gibi eğitim yerlerine Avrupa'dan uzmanlar çağırıldı.

1800'lere gelince İstanbul'da yeni bir aydınlar grubu oluştuğu görüldü. Bu grup Batı'nın yalnız tekniği ile ilgilenmenin yetersizliğini anlamıştı. 1839'da Tanzimat'ın ilanıyla bir reform hareketi başlayınca, insan hakları ve anayasa konusu bir parça da olsa gündeme geldi. Hukuk tarihimizde ilk kez böyle bir şey oluyordu. **Tanzimat Fermanı** ile padişahın yetkileri sınırlandı. Bir yandan hukuk düzeni değişmiş, bir yandan da iletişim olanakları artmıştı. Devletin girişimiyle Tercüme Odası açıldı. Burası bir çeşit okul gibiydi, etkisi büyük oldu. Böylece memlekete Batı'nın yalnız tekniği, bilim değil, felsefesi de giriyordu. Böylece Doğu insanın karşısına çağdaş Batı insanı çıkıyordu. Neydi çağdaş Batı insanı?

Çağdaş Batı insanı, aklıyla hareket eden, araştıran, soran, girişimde bulunan, hakkını, özgürlüğünü arayan, eleştiren, zorluklarla çarpışan, bunları yaparken de ödün vermeyen, ölümü bile göze alan insandı.

İşte bu insan örneği Türkiye'yi de etkileyecek, onun özellikleri 19. ve 20. yüzyıl Türk yazınının çeşitli örneklerinde yer alacaktır. Her şeyden önemlisi "laik insan" çıkacaktır karşımıza.

Ancak düzeni değiştirmenin asıl yolu hukuktan geçiyordu. Türk aydını bunu anlamıştı. İlan edilen Tanzimat'la birlikte "kul" durumundaki insana az da olsa özgürlük verilmesi sözkonusu idi. Bunun içindir ki Şinasi, **Tanzimat Fermanı**'nı bir "ıtkname"ye benzetmişti. Bu ad eskiden köleleri azat ederken ellerine verilen kağıda denirdi. Şinasi'nin dizeleri şöyledir:

*Bir ıtknamedir insana senin kanunun  
Bildirir haddini sultana senin kanunun*

Şiirde akıl sözcüğü Batı felsefesindeki anlamıyla yer almaya başlamıştı. Homo



rationalis'in (akıl insanının) bizde ilk kez dile getirildiği görülüyordu. Bakın ne diyor Şinasi:

*Aklın ışığıdır iyiyi kötüden ayıran*

*Kuvvetli zayıfı zorla ve eziyetle sindirir  
İnsan aklı yasa yaptı bu zorbalığı önlemek için  
Buna felsefe dilinde adalet ve hak denildi<sup>4</sup>*

Örnekler, Şinasi'nin 1856'da yazdığı **Reşit Paşa Kasidesi**'nden alınmıştır. Bu şiirde Batı'dan gelen akıl, uygarlık, encümen-i daniş (akademi), reis-i cumhur (cumhur başkanı) gibi deyimler ve kavramlar görülür. Reşit Paşa'yı övmek için yazılan bu şiir, belki de daha çok, aklın, aydınlanmanın, uygarlığın övgüsüydü. Akıl, ilerleme, özgürlük, eşitlik, insanlık gibi kavramlar Türk yazınına, Aydınlanma felsefesinin, pozitivizmin ve bundan sonra da Fransız Devrimi'nin etkisiyle girmiştir. Yine Şinasi,

*Milletim insanlıktır, vatanım bütün yeryüzü<sup>5</sup>*

diyordu.

Şinasi'den sonra özellikle Namık Kemal'in şiirlerinde özgürlük, yükselme, ilerleme, eşitlik kavramları yer aldı. Batı düşüncesinin baş öğeleri olan bu kavramlar kimi zaman biraz yavaşlayarak, devrimci bir söylem içinde zamanımıza kadar yinelenip durdular. Artık, "baş eğen", "kul" insandan değil, "başkaldıran", "özgür", "eşitlik isteyen", "ilerlemeye" özlem duyan insandan söz ediliyordu.

İnsanlar düşünmeye, özgürlüğe, eşitliğe, ilerlemeye çağrılıyordu. Aydınlar bu ilkelerin kavgasını vermek için örgütlenmeye başladı. Genç Osmanlılar, Genç Türkler, böylece yeni bir insan örneği olarak ortaya çıktı.

19. yüzyıl Türk yazınında, insan kavramının birden değişip çağdaşlık yoluna girdiğine ilişkin örnekler çokça rastlanmaktadır. Yukarıda Şinasi'nin şiirlerine değinmiştim. Şimdi de Namık Kemal'de bulduğumuz örnekler üzerinde duracağım.

İlkin Divan şiirine özenen Namık Kemal'in, Şinasi'nin etkisiyle yenilik yoluna girdiğini biliyoruz. Bu büyük yazarımız, Aydınlanma başta olmak üzere, Fransız düşünce ve sanat akımlarının belli başlılarına ilgi duydu, Batı tarihi ile ilgilendi ve devrimci bir aydın kişiliği ile, yazılar, şiirler yazmaya başladı. Yazılarında, şiirlerinde yeni bir toplumun özlemi kadar, yeni bir insanın özlemi de vardı.

Namık Kemal'e göre "özgürlük" birey ve toplumun temel ilkesidir. Özgürlüğü kimse, zulüm, zorbalık ve kısıcılıkla yok edemez. İnsanın akıl ve anlama gücünü kimse ortadan kaldıramaz. İşte bu düşünceyi dile getiren ünlü dizeler:

*Ne mümkün, zulm ile, bidad ile imha-yı hürriyet  
Çalış, idraki kaldır muktadirsın ademiyetten*

O da Şinasi gibi akla önem verir. İnsana yol gösterici olarak akıldan başka bir şey gerekmez. Başarı için insan yalnız kendine güvenmelidir. Başka şeylere güvenip de, kendini "yazgı"ya, tevekküle bırakanların karşısına, yalnız "kendisine güvenen insan"la çıkıyor Namık Kemal. Bu insanın "baş dik"tir, alçalmaz.

Alçalacağına ölmeyi yeğler. Mezar toprağı alçaklığın toprağından daha iyidir onun için:

*Bize hak-i mezar ehven gelir, hak-i mezelletten*

Namık Kemal insanın çalışmasını, yükselmesini, ilerlemesini ister ve şöyle der:

*Yüksel ki yerin bu yer değildir  
Dünyaya geliş hüner değildir.*

*Yüksel ki, bunun da fevki vardır,  
İnsanlığın ayrı zevki vardır.*

O insan, yalnız kendisinin yükselmesi için çalışmaz, halkının da yükselmesini ister:

*Usanmaz kendini insan bilenler halka hizmetten*

Bütün bunlar çağdaş düşüncelerin, çağdaş özlemlerin dile getirilişidir.

O dönemde gazete, dergi ve kitaplarda "insan" ve "insanlık" konularına duyulan ilgi göze çarpacak derecede artmıştı. Örneğin ünlü yazar Şemsettin Sami'nin iki kitabının konusu ve başlığı "insan"dır. Birinci kitapta insanla ilgili ayrı başlık taşıyan 30 yazı yer alır. 30'uncu yazıda insanın baş özelliği olan dilin (dillerin) nasıl ortaya çıktığı anlatılmıştır. İkinci kitapta daha çok, etnografya (budunbilim) ve insan coğrafyası üzerine bilgi verilir.

Namık Kemal'den sonraki yazın tarihimize baktığımızda karşımıza şiirimizin her bakımdan doruk noktalarından biri olan Tevfik Fikret çıkar. O da şiirlerinde "insan" konusuna pek çok yer vermiş, bu konuda yeni ve önemli şeyler söylemiştir.

Fikret, **Promete** başlıklı şiirinde insanı, mitolojideki devrimci deve benzetir: "Onun ateşi çalmasıyla akıl gücü Tanrılardan insana geçmiştir. Bu insan geleceğin elektrikçisidir. Nerede düşünce bulursa yüklenip vatana getirecektir."

Şiirin sonunda bize şöyle seslenir:

"Mitolojinin gökten akıl ışığını (ateşi) çalan kahramanını kendine örnek al. İsterse kimse adını sanını bilmesin."

**Haluk'un Vedar**<sup>6</sup> şiirinde şu dizeler vardır:

*Bu çıkmazda kalma, sııra atıl  
Bir ışık kervanı bul ona katıl,  
Gez, dolaş düşünce evrenini,  
Her zaman önde git, her zaman yüksel  
Canla başla çalış, yaşamdan, güçten, kuvvetten  
Ne bulursan al, bırakma, sanat, bilim, fen  
Güven, özen, korkusuzluk, umut,  
Hepsini al, gerekli bu yurda, hepsi de yarar  
Bize bol, bol ışık kucakla, getir  
Düşmek dört yanı görmemektendir.*



*Ey yarının devrim ordusunda çarpışacak kahraman  
Öğren işte, kuvvet eşittir hak*

İnsanın kutsanmasını isteyen Fikret şöyle der:

*Ey, yaşam!  
Ey, ruhu evrenin!  
Kutsayın insanı!  
O, kutsanmayı hak etmiştir.  
Odur Tanrısı iyinin kötünün,  
Odur Tanrısı olanakların*

“Özgürlüğü” demokrasiyi şöyle tanımlar:

*İşte gerçek ve tam özgürlük:  
Ne savaş, ne barış,  
Ne sataşma, ne saltanat, ne yağma,  
Ne yakınma, ne zorbalık, ne zulüm,  
Ben benim, sen de sen, ne Tanrı ne kul?*

**Haluk'un Amentüsü** başlıklı şiirinde “yeni insan”ın inandığı çağdaş değerler birer ilke olarak sıralanır. Bunlar akıl ve bilgiye inanmak, ilerleme düşüncesi, hakkın kuvveti yeneceği, insanlar arasında birlik ülküsü gibi ilkelerdir.<sup>8</sup>

Tevfik Fikret'in istediği insan, “fikri hür, vicdanı hür, irfanı hür” insandır. Bugünkü dilimizle söylersek: Düşüncesi özgür, duyuncu özgür, kültürü özgür insan.

Fikret'in şiirlerinin çoğunlukla “eğitim” düşüncesi taşıdığı hemen görülür. Çünkü o, daha çok geleceğin insanını düşünmektedir. En küçük yaştan büyük yaşlara kadar her insanın eğitimi ile ilgilenir. Küçük çocuklar için yazdığı şiirleri **Şermin** adındaki kitabında topladığı gibi, bu memleketin insanını yetiştirecek öğretmenlerin marşını o kaleme almıştır. Nitekim “**Darülfünun Marşı**”nın sözleri de onundur.

Yazınımızda “insan”a bakışın Fikret'ten sonraki değişmelerini görmek için özellikle Mehmet Akif, Ziya Gökalp ve Mehmet Emin Yurdakul'un şiirlerine ve yazılarına bakılmalıdır.

Özet olarak şunları söyleyebilirim:

Osmanlıların son döneminin insanı iki ayrı Batı'nın karşısında bulunduğunu anlamıştır: Biri insansal değerlerin uygar Batısı, öteki, bu değerlerden uzak, sömürgeci Batı. Osmanlı insanının sömürgeci Batı'ya duyduğu tepki büyük olmuş, devlet yıkılırken, sömürgecilere başkaldıran yeni bir savaşçı insan ortaya çıkmıştır. Bu insan zaferi kazanmış ve Cumhuriyet'i hazırlamıştır.

Cumhuriyet döneminde ise, özgürlük bilincinin yanında, insan hakları bilincinin de, bireyin başlıca konuları arasında yer aldığı görülecektir.

#### NOTLAR:

1. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları*, 1983.
2. Bu şiiri, Rauf Mutluay'ın *100 Soruda Türk Edebiyatı*'ndan aldım. İstanbul, 1974, 3. baskı,

- şairi belirtilmemiş.
3. Divan şiirinin bu ilgi çekici yorumunu ilk kez Ahmet Hamdi Tanpınar'da görüyoruz: **19. Asır Türk Edebiyatı** (Giriş bölümü)
  4. Şinasi'den aldığım bu dizeleri günümüzün diline aktardım. Asıllarını görmek isteyenler, onun **Müntehabat-ı Eş'ar**'ına bakabilirler; Mualla Anıl baskısı, 1945.
  5. **Müntehabat-ı Eş'ar**'da bu dizeleri Şinasi'nin yazdığı belirtiliyor.
  6. Haluk'un veda etmesi, Allahaismarladık demesi.
  7. Tevfik Fikret'in şiirlerini, **Rubab-ı Şikeste**'den (1973 baskısı) aldım, günümüzün diline aktardım.
  8. Amentü, Araçça bir sözcük olup, inanmayı dile getiriyor.

TÜSTAV



## tarih boyunca insan ideali

### hilmi ziya ülken

*Prof. Hilmi Ziya Ülken yazılarında "insan" kavramına geniş yer ayırır. Bu kavramı felsefe açısından olduğu gibi etik ve toplumbilim açısından da ele aldığı görülür. Değerli felsefecimiz "insan"la felsefenin yakın ilişkisini çok iyi biliyor, bu kavrama ayrı bir önem veriyordu. 1938'de yayımlamaya başladığı İnsan dergisi çok ilgi çekici yazıları içerir. 25 sayı yayımlanan bu dergide Hilmi Ziya Ülken'in "insan" ve "hümanizma" konusuna ilişkin çeşitli yazıları bulunmaktadır. Çeşitli yerlerde yazan hocamızın son yazılarından bir bölümü de Türk Düşüncesi dergisinde çıkmıştı. Hocamızın 1954'te yayımladığı bir yazısını aşağıda okuyacaksınız. "İnsan" konusundaki bu geniş kapsamlı yazı Türk Düşüncesi dergisinin 3. sayısında yayımlanmıştır.*

**Arslan Kaynaradağ**

Her çağ insanı kendine göre anlamıştır. Fakat bu ayrılıklara rağmen çağlar arasında insan anlayışı bakımından bazı müşterek noktalar da vardır. Bir kültür çevresi veya medeniyetin insan anlayışı, onun kendine verdiği mâna, inandığı ve olmak istediği şey demektir. İnsan ideallerinin geçit resmini yapmak, bunlar arasında birleşik noktalar bulmak ne olmak istediğimizi ve bir dereceye kadar da ne olduğumuzu anlamaktır. Böyle bir tarihî seyahat bugünün insanından neyi beklileyebileceğimizi aydınlatmağa yarar.

Çağlar arasında dolaşırken iklimler arasında dolaşmayı da unutmamalıdır. Çünkü bir iklimde yaşayan insan telâkkisi aynı zamandaki başka bir iklimden oldukça farklı olabilir. Bir kültür çevresinin insandan anladığı şey öteki kültür çevresinin anlayışından —bâzan— iki çağın farkı kadar ayrı olabilir. Bunun için, tarihî bir bakış yeryüzündeki kültür çevrelerine nazaran coğrafi bir bakışla birlikte gitmelidir ki, değişmeleri veya tipleri karşılaştırmak mümkün olsun.

Böyle bir bakış, bizi sağdil bir evrim (évolution) iddiasından uzaklaştırır.

Kültür antropolojisinin verdiği bütün bilgileri gözden geçirmeğe kalkmadan mensup olduğumuz Yakın Doğu ve Batı medeniyetinin tanıdığı başlıca tipleri gözden geçirelim. Teknik üstünlüğü ölçü olarak almadığımız için bu anlayışlar arasında hiç bir derece veya evrim farkı da arayacak değiliz. Zamanımızda aynı medeniyete mensup olmasına rağmen bir İngilizin veya Güney Amerikalının, bir Norveçli veya Yunanlının dünya görüşleri ve insan anlayışları arasında da farklar olabileceğini peşinden kabul ediyoruz. Böyle olmasına rağmen aynı medeniyete, aynı kültüre mensup olmak onları birçok bakımlardan birbirine yaklaştıracak gibi, insan nevinin parçaları olarak da yakınlaştırır.

1. İlk önce göze çarpan "iptidai" dediğimiz kavimlerde etnolog ve sosyologların buldukları bir insan anlayışıdır. Bâzıları bunu bütün insanlığın kökü saymakta, bâzıları da muayyen kültür çevrelerine mahsus bir tip gibi görmektedirler. Avustralya, bir kısım Doğu Hint adaları ve daha başka yerlerde insan kendini tabiatın canlı ve cansız varlıklarla müşterek bir hayata veya öze sahip saymaktadır. Bu müşterek öz, onu taşıyanlara kuvvet verir. Onları tehlikeli ve cazip kılar. Bu öze sahip olanlar ona sahip olmıyanlardan üstündürler. Bu kuvvet veya öz insanlar ve eşya arasında bir elektrik şeraresi gibi dolaşır; dokunduğunu çarpar ve ona sahip olanlara "tabiat üstü" bir değer verir. Bu öz ölümlü beraber insandan ayrılır. Bu insan anlayışına birçokları mantıktan önce (prélogique) diyorlar. Fakat hemen işaret edelim ki, bu anlayış yalnız muayyen kavimlere mahsus değildir. İlmî düşüncenin baskısı altında kaybolmuş gibi görünmesine rağmen medeniyetimize mensup insanlarda da vardır. Nitekim zaman zaman ilim düşüncesinin altında uyuyan bu anlayışın yüze çıktığı, hâтта hayatımıza hâkim olduğu anlar çoktur.

2. Bir başka insan anlayışı da âdeta mekân bakımından tabiatın ayrılmış olan **tabiat üstü** âlemle tabiatı temasa getiren **insan görüşü**dür. Burada tabiat ve tabiat üstü iki ayrı âlem düşünölmüştür. Biri ölümlüdür. Öteki ölümsüzdür. Biri sonludur, öteki sonsuzdur. Biri aşağıdır, öteki yüksektir. Biri duyularla kavranır, kendini gösterir; öteki duyularımıza nazaran gizlidir. İnsan **zâhir** ve **bâtın** denen bu iki âlem arasında köprü, yahut hususî tâbirile **berzah**dır; onları birbirine bağlar. Bir cephesile tabiat âlemine, ötekisile tabiat üstü gizli âleme mensuptur. Fakat insan kendindeki bu gizli kuvvetin farkında değildir. Gündelik hayatında tabiatın başka varlıkları gibi yaşar. İki âlem arasında berzah olduğunu anlıyan ve kendindeki büyük sırra duyulardan başka bir vasıtaıyla, kalbgözü ile bakmasını bilenler hakikî insanlardır ki, bunlara "insanı kâmil" denir. Agnostiklerde, "manichéen"lerde, İslâm sūfîlerinde bulduğumuz bu "kâmil insan" kendilerinde "rationnel" ile "irrationnel"i, zâhirle bâtını birleştirdiklerine inanırlar. Felsefî hiç bir temel aramaksızın, bu insan anlayışının benzerlerini eski dinlerin ced-Tanrı (Oieu-ancêtre) fikrinde, alevîlikte, bâtınilikte, Hıristiyanlıkta bulmak mümkündür. Bu anlayışla birincisi arasında birleşik nokta: bütün eşyaya olduğu gibi insanlara da nüfuz eden tabiat üstü özün akılla kavranamayışdır.

3. Fakat insan bunlardan oldukça farklı, mertebeli bir âlem fikrine de ulaşmıştır. Böyle bir âlemde ilk göze çarpan, sarsılmaz düzen inancındır. Orada hiç bir şey yerini değiştiremez. Her şey kader (fatum) tarafından kendi mertebesine konmuştur. Bütün varlıkta nasıl bir düzen varsa, cemiyette ve uzviyette de böyle birer düzen vardır. Ayak başın, kol kalbin yerini alamıyacağı gibi, cemiyette de hâkim askerin, köle çiftçinin yerini alamaz. Bu mertebeli âlemin esası her şeyin yukarıdan aşağıya doğru üstün bir örneğe (prototype) göre vücut bulmuş olmasıdır. Bu



üstün örnek her şeyin aslı olan, değişmez, bozulmaz ve üniversal olan Fikir (Idée)dir. Her şey fikre göre düzenlenmiştir ve varlığını ona borçludur. Varlık derecesi Idée'ye yakınlık ve uzaklığa bağlıdır. Bu dünyada olup biten şeyler değişmektedir ve sonludur. Onları yalnız duyularla kavrarız; gelip geçtikleri için hakikatleri yoktur. Fakat her şeyin ilk örneği olan Idée'ler değişmezler, sonsuzdurlar. Onları akılla kavrarız. İnsan duyuları ile bu dünyaya, akli ile Idée'ler âlemine çevrilir. İnsan aslında bu üstün Fikir âlemine mensupken, ondan ayrılmış ve yeryüzüne inmiştir. Akli ile onu hatırladığı zaman yine aslına bağlanır ve hakikati kavrar. İnsan güzeli, doğruyu, iyiyi yalnız orada bulur. Bu görüşte insan ideali öncekilerden ayrılmıştır: artık **akıl dışı** bir prensibe değil, doğrudan doğruya akla ve **akılla kavranana** (Intelligible) bağlanmaktadır. Fakat burada da insanı tâyin eden onun dışındaki tabiat üstü ve üniversal bir prensiptir. Pythagore ve Eflatun'dan başlayarak Aristo, bütün Ortaçağ, hattâ bir kısım modern filozoflar bu düşüncenin içindedir.

4. Klâsik İlkçağ deyince zihne Eflatun ve Aristo gelir. Fakat onların dehasile temsil edilen bu devir, umumiyetle, bu insan, telâkkisine bağlıdır. Homeros'tan beri Chronos'un Chaos'tan Cosmos'u meydana çıkarışında, lülecî hamurundan heykel yapan sanatçı gibi Tanrının şekilsiz âleme düzen vermesinde, Parmenides'in Zenon'un değişmez varlıklarında aynı dünya ve insan görüşü hâkimdir. Herakliteos gibi istisnalarda bile değişmenin değişmez olduğunu söylemek suretiyle bir nevi düzen fikri kendini gösterir.

Fakat buna karşı klâsik İlkçağ'da şiddetli bir tepki uyanmıştır: düzen, kanun, akıl, kader, bütün üstümüzde bize hükmeden kuvvetlerin bizim icadımız olduğu fikri, Sokrates'ten beri bir daha uyanmayan sophiste'lerin müthiş şüpheciliği, bu sefer insan ve tabiat düzenlerini de içine almak üzere tam bir anarchie meydana getirmiştir. Protagoras'a göre "insan her şeyin ölçüsüdür"; sabit hiç bir hakikat yoktur. Fakat Antisthenes'e göre kanun ilâhî düzenin veya tabiat düzeninin ifadesi olacak yerde, insanların icadıdır. İnsan tabiatte hiç bir kaide ve baskıya tâbi olmadan yaşar. İtibarlık bakımından insanlar tarafından kurulan kanunla tabiat kanununun hiç bir farkı yoktur. Böyle bir dünya görüşünde insan idealinin klâsik İlkçağ telâkkisinden ne kadar farklı olduğu meydandadır. Artık insanı düzenliyen ne tabii, ne tabiat üstü, ne rationnel, ne irrationnel hiç bir kuvvet yoktur. Bu anarchiste görüş uzun sürmedi. Yerini yine eski fikirlere bıraktı. Yankılarını ancak yirmi yüzyıl kadar sonra Modernçağın nihilistlerinde gösterdi.

5. Akıl ve tabiat kuvvetlerinin mertebeli düzeninde tabiatın akla isyanından doğan anarchiğe görüş her ne kadar geçici ise de, tabiat ve aklın yahut arzu ve baskının, ahlâkî ifadeyle kötülük ve iyiliğin birbiriyle savaşması o kadar geçici olmamıştır. Her şeyin kendisine yöneldiği "üstün iyilik" artık biricik varlık olmaktan çıkmış; eksiklik, kusurluluk ve nerede ise yokluktan başka bir şey olmıyan "gölge tabiat" bütün geçici, fakat âevli hırslarile isyan bayrağını kaldırmış; müsbet varlığın karşısında menfi varlık, iyiliğin karşısında kötülük, rahmanın karşısında şeytan olarak yer almıştır. Böyle bir dünyada insan bu iki zıt kuvvetin arasında kalmış bir hâledir: onu bir taraftan rahmanî, öte taraftan şeytanî kuvvetler çekmektedir. O bu ezeli savaşın cenk yeridir. Zaman zaman biri ötekini yendikçe insan da bir kutuptan ötekine geçer. Fakat ona hükmeden her iki kutup da artık duyularla ve akılla kavranan rationnel kuvvetler değildir. İkisi de aklî aşar, ikisi de anlaşılamaz. İnsanın kurtuluşu kendi elinde değildir. Şeytanı ruhundan koğmak için yaptığı cehd ne kadar büyük olursa olsun, eğer "alında yazılmış" değilse bu savaştan galip çıkamaz. Kaderin oyuncağı olduğu halde,

dinler ve ahlâkların ondan beklediği yine de kötülükle savaşımasıdır: O bu savaşı rahmet kapılarının açılması için ve açılması ümidile yapar. Bununla beraber bu kör savaşta henüz rahmet kapılarının açılması ümidi uyanmamıştır. İnsan bu bitmez tükenmez savaşın başarılı akibetinden bazen büsbütün ümidini kesmiş, bazen de onu dünyanın sonuna bırakmıştır. Mehdi bekliyen dinler (Hind dini, manedizm, manichéisme, şilik, vs.) bu dramı ancak bu suretle kapatabiliyor.

6. Fakat aklın veya tabiat üstü düzenin arzulara dizgin vurduğu, insanın arzularına karşı koyarak yaşadığı, içindeki aşağı benliğin zincire vurulduğu, hasılı tabiatın hor görüldüğü ve tabiatın gelen her şeyin ruh âlemi önünde köle muamelesi gördüğü başka bir görünüş daha vardır. Burada Rahman şeytanı yere vurmıştır. İnsan bu iki kuvvetin savaşına sahne olacak yerde, bütün varlığıyla ikiye ayrılmıştır: bir yanda tabiat üstüne, rahmana çevrilen üstün benliği; öte yanda arzunun, tabiatın, şeytanın hiylesine râm olan aşağı benliği... Birinci ikinciyi daima döğecek, kıracak, ikincisi birinciye baş kaldıracak, fakat insan hakiki varlığını ancak birinci benliğin zaferile kazanacaktır. İnsanın özü, mahiyeti birincidedir. Onun ikinciyi kul etmesine "insanlık", ikincinin baş kaldırmasına ve bâzan iğreti bir başarı kazanmasına "Beşeriyet" denir. Biz insanlığımızla üstün âleme, beşeri kusurlarımızla aşağı âleme ve tabiate mensubuz. Birçok dinler ikinciden birinciyi geçmenin yollarını öğretmeden başka bir şey yapmamıştır: Hind'de yoghi'ler, İslâm'da sûfiler bu geçişin yollarını (tarikât) göstermekte idiler. Artık burada tabiat üstü düzen akıl değil ruhtur. Zihinle kavranamaz, duygu ile sezilir ve içten yaşanır. Kelimelerle anlatılamaz, hal ile ifade edilir. Böyle bir görüşte insanın yeri üstün ruh âlemine çevrilen bir mertebeler düzenidir. İnsan, ceahlerle derece derece çevreden merkeze, duyulardan mânaya, dış âlemden iç âleme doğru, nüfuz eder ve nüfuz ettikçe hakiki insanlığını kazanır. Bu kazanış mantıkla ve akıl ilimleriyle değil, "haller" ve "kalbler" ilmile mümkündür.

7. Tasavvufun veya ésoterisme'in bu insan telâkkisi nereden çıktı? Büyük beşeri dinlerin; Uzak ve Ortadoğu'da bouddhisme, hindoisme, Yakın Doğu'da Hıristiyanlık ve İslâm dinleri insanlığın çok eski bir inancını, günah fikrini derinleştirdiler. Günah, mantıkî yanlışlık veya ahlâkî hatâ gibi rationnel değil, nevinde tek, irrationnel bir kavramdır. Bu kavramın köklerini bulmak için iptidai dinlere kadar inmek lâzımdır. Kutsal âleme her tecavüz günahdır. Günah işleyen bunu kutsal kuvvetin cezasına çarptılmakla öder. Mantıkî yanlışlığın veya ahlâkî hatânın düzeltilmesi akıl'a düştüğü halde, günahın düzeltilmesi akılla olmaz. Akıl ancak mutlak varlığa teslim olarak günahlardan affı istemek için yardımcılık edebilir.

Bu büyük dinlere göre insan aslında günahkâr varlık (péché originel)dir; kusurlarla doludur; ve bundan dolayı Gök'ten kovulmuştur. Şeytanın tuzağına düşmüş, özü Tanrısal cevherden geldiği halde bu aşağı dünyaya atılmıştır. Aslına dönmesi ancak kendini affettirmesile mümkündür. Bütün bu dinlerde insanın aslı günahattan temizlenmesi ve ilâhî âleme dönmesi için rahmet kapılarının açılacağı kabul edilir. Dua, ibadet ve zahidlik bu kapıların açılmasını beklemek içindir. Kimin ve ne zaman affedileceği, kimin kurtulacağı bilinemez. Fakat Allahın rahmetinden hiç bir zaman ümid kesilmez. Rahmet kapılarının açılması inancında bütün bu dinler birleşiktir. Yalnız Hıristiyanlık Allahı yeryüzüne indirip insanları kurtarmak için kendini feda etmesi paradoxe'u vasıtasıyla tanrısal âlemin insan kalbine inişini temsil etmiştir. Dinin irrationnel özüne fazla değer verenler Hıristiyanlıktaki bu paradox'un "anlaşılamaz"lığını en mühim vasfı



olarak alırlar. Onlara göre mystère âlemi anlaşılmadan, yalnızca yaşanır ve inanılır.

8. Renaissance insanı buna karşı bütün kuvvetile içgüdülerin hürlüğünü müdafaa etti. Ortaçağ, Uzak ve Yakın Doğu'da, Batı'da aşağı yukarı aynı tarihî seyri çizmiş, mysticisme'yi yaratmış, Skolâstik'i kurmuş, "uhrevî" saadet uğruna dünyayı hor gören sürekli exercice'lerle maddeden sıyrılarak mâna âlemine çevirmek ve ruhtan ibaret kalmak isteyen bir ahlâk telkin etmiş olduğu halde; yalnız Batı medeniyeti buna karşı tepki yaparak Renaissance insanını meydana çıkardı. Çünkü Batı medeniyeti Yunan, Roma medeniyetinin doğrudan doğruya varisi idi. Onun enkazı üzerinde kurulmuş ve neredede bulduysa onu diriltmeğe çalışmıştı. Halbuki İslâm dünyası Yunan medeniyetinden dolayısıyla faydalanmış ve bu faydalanması da edebiyat, plâstik sanatlar, hattâ felsefede yarım kalmıştı. Hele Hind medeniyeti Yunan kökünden büsbütün uzaktı. Şimdiye kadar gördüğümüz kültür çevreleri arasında yalnız Yunan rasyonel (aklı) bir dünya görüşüne ulaşmış, hattâ son devrinde bunu da aşarak tabiat üstü ve akıl düzenlerine isyan eden naturaliste bir dünya görüşü yaratılmıştı. Mystique dünya görüşüne tepki bu temele dayanıyordu. Fiillerinde başka bir dünyaya bağlı, şahsî muhtarlıktan (autonomie) mahrum saydığı Ortaçağ insanına karşı ferdin tabii kuvvetlerini bütün hürlüğe geliştiren Renaissance insanı âsi ve anarşik bir tip olduğu için devamlı bir insan ideali değildi. "Deliliğin Öğünmesi"nde Erasme'in, "Gargantua"da Rabelais'nin, "Denemeler"de Montaigne'in istedikleri böyle bir insandı. Fakat bu suretle, sürüp giden bir içtimaî düzen çıkarılamazdı. Onunla ne hukukî sorumluluğu, ne ahlâkî yükümlülüğü, ne vicdan huzurunu, hattâ ne de devamlı ferdî saadeti kurmaya imkân vardı.

9. Nitekim bizzat Renaissance'ın içinde ikilik baş gösterdi. Giorgione'in "Kutsal ve Profan Aşk" tablosunda sezilen bu ikilik Decameron'da, Don Quichotte'de, Leonardo'nun felsefî mektuplarında, sanatçıyı ve fikir adamını ortasından ikiye bölen bir buhran yaratıyordu: bir tarafta hür kişiliği bütün imkânlarıyla geliştirmek, öte yanda mutlak önünde duyulan âcz ve inanmak ihtiyacı zaman zaman kafaları kilise ile tabiat arasında med ve cezir içinde bırakıyor; hattâ kendi içlerinde eidale sevk ediyordu. Diyalektik şüphenin kararsızlığı ile kıvranan bu insan tipi, çok şiddetli bir iman hamlesinin tepkisi önünde dayanamadı. Bu hamle gerek kiliseye, gerek tabiate karşı insanın iç hayatından, vicdandan geliyordu. Yeni insan dışı çevrilmiş gözleri kendine bakmaya çağırıyordu. Ortaçağın teşkilât ve merasimden ibaret ve dinî olduğu kadar tabiat ilimlerini de yetmez buluyordu. Dünyaya düzen vermek için yeni bir mihrak gerektiğine inanıyordu. Bu mihrak insanın vicdanıydı. Protestanlığın itirazının esası birkaç maddeyi değiştirmeden ibaret değildi; dünya görüşünün mihrakını değiştirmekti. Bu görüşte insan âleme değil, âlem insana bağlıdır. Fakat artık burada tasavvufun ésoterisme'in iç dünya yolunda ilâhî âleme yükselmek için teklif ettiği mertebeler yoktur. Allahı kalbinde bulan insan hiç bir teşkilâtın ve tarikatın içinde eriyemez. Kişinin hürlüğü, bütünlüğü ve muhtarlığı vicdanından gelir. İnsan bu muhtarlığı ile (kilise, cemaat ve skolâstikten gelen) bütün bağlardan kurtulmuş ve ilâhî âleme gözlerini çevirmiştir. Fakat burada Renaissance'ın "tabiat insan"ındaki mânevî anarşi halledilmiştir. İnsan vicdan nizamile, sorumluluk, yükümlülük ve vazife problemlerine cevap vermiş, ve yine bu nizamla tabiat nizamına nüfuz imkânını kazanmıştır.

10. Batı medeniyeti Renaissance'ın aksi kutupta gelişirken akıl düzenini gölgede bıraktı. Ferdin ve vicdanın ifrat derecede büyümesi cemiyetin ve kaidenin son derecede daralmasına, bu da insanın dünya içindeki yerinin sarsılmasına sebep

oldu. Fertle cemiyet, vicdanla kaide, içle dış arasında yeni bir muvazene ihtiyacı doğdu. Buradan, iki kutup arasında yeni terkip arayan insan tipi meydana çıktı. Descartes'-in Akıl ve Sevgi üzerine kurmak istediği ahlâk, Leibniz'in ahlâkı bu yeni insan tipinin denemeleriydi: bir taraftan Yunan'dan gelen akli düzen, öbür taraftan Hıristiyanlıktan gelen ve **Réforme**'un yeniden mânalandırdığı mânevî düzen bu insanın iki temeli idi. Avrupa eskilerinden daha geniş bir terkibe ulaşıyordu. Ortaçağ skolâstik'ini olduğu kadar, **Renaissance**'in anarşik insanını, hattâ **Réforme**'un müfrit mânevî fertçiliğini de bu suretle aşmak mümkün oluyordu. Bu yeni insan yeni bir cemiyete namzettî: Batı'da gittikçe çoğalan **Monarşi** cemiyeti. Silsileli sorumluluk üzerine kurulan bu cemiyet düzeninde köylüden krala kadar her merteye birbirine bağlı idi. Bu cemiyette münvezi "veli"nin, âsi "şövalye"nin anarşik "hür adam"ın yerini bir devlet hiyaraşisinde her derecenin hakkını ve vazifesini tanıyan namuslu adam (honnête homme) alıyordu. Namuslu adam akla, vicdana, tabii ve ilâhî düzene göre kurulmuş olduğuna inanılan bu cemiyette hiç bir derecenin yeri değişmiyecek surette yukarıdan aşağıya doğru yayılan bir sorumluluğa tâbidi. Descartes'ın "Metod Hakkında Nutuk"unda, Leipniz'in "Théodicée"de tasvir ettikleri insan buydu.

11. Fakat bu düzen yetmedi. Duygu hürriyet istiyordu, akıl baskı. Bu sunî düzenle kanıyor, öteki hür tabiate susuyordu. Muvazene yeniden bozuldu. Aklın sunî düzenine karşı tabiat ve duygunun samimî sıcak muhitine sığınan insan Hıristiyanlık, **Renaissance**, **Réforme** ve monarşinin sentezlerini aşan yeni bir sentezle meydana çıktı. Kilisenin, cemaatin, geleneğin, kralın baskıları yerine bütün çağları kuşatan "insan hakları"nı koydu. Mademki insan vicdanında Allahı buluyor; mademki tecrübeyle tabiate nüfuz ediyor; mademki herkes bu imkânlarla sahiptir; öyleyse hiç kimsenin insanlık idealinde ötekilerden farklı ve imtiyazlı olması doğru değildir. Fransız inkilâbının yaydığı bu demokratik insan ideali Spinoza ve Locke'da başladı. J.J. Rousseau'da gelişti. Dinlerin istediği kardeşlik, Yunan ideali olan adalet, Renaissance'ın vâdettiği hürriyet "insan hakları" idealinde eşitlik (müsavat) fikri etrafında toplandı. Yeni insan tabiatle vicdan arasındaki ahenkli, herkesin bütün kuvvetlerini aynı surette geliştirebilmesinde buluyordu. Fransız inkilâbı bunun içindir ki eski çağları kendinde hulâsa eden Batı medeniyetinin ideali olarak karşılandı. Her kavim kendi bütünlüğünü bu ideali benimsemesile kazandı. Avrupa'yı başka kıtalar takibetti. Yeni insan ideali uyanan milletlerin sembolü haline geldi.

12. Bir yandan da tecrübe ve aklın birlikte çalışmaları sayesinde bilgi sınırları gittikçe genişliyor; insanın tabiat üstündeki hâkimiyeti artıyordu. Bunun en mühim neticesi tekniğin zaferi oldu. Hiç bir çağın görmediği derecede hızlı bir teknik ilerleme insanın hayat şartlarını esasından değiştirdi. Sürat mesafe güçlüklerini sildi; konfor yaşamayı kolaylaştırdı; makine kullanılan eşyayı ölçsüzce çoğalttı. Matbaa, telgraf, telefon, radyo, nihayet televizyon birbirini kovalıyarak bilginin en ücra bucaklara kadar sokulmasını temin etti. Artık bu şartlar altında birbirine kapalı kültür çevreleri kalamazdı. Medeniyet bir millet veya kıtanın inhisarından çıktı. Her fikir, her cereyan dünyanın her tarafında derhal yayılıyordu. Bu kazançları küçümsemek kabil değildi. Batı medeniyetinin dünyaya yayılması bu sayede mümkün oluyordu. Artık eski çağların gerçekleşmemiş, duyurulmamış bütün ideallerini yaymak, milletleri uyandırmak ve insanlık ideali etrafında birleştirmek mümkün olacaktı. Bu yeni iman İlkçağın akla güveninden farklıydı. O tamamen "nazarî" olduğu halde, bu, tam tersine, **pratik**ti. O, tabiat düzeninin temaşadan ibaretken, bu tabiate ve insana tesir etmek ve deyiş-



tirmek istiyordu. "Bilmek, yapabilmektir" düsturundan hareket ettiği için dünyayı düzeltmek ve mükemmelleştirmek başlıca gayesiydi. Tekniğin zaferlerine dayandığı için de Don Quichotte'un dramını yaşamadığından emindi. İşte bu insan "ışık" felsefesini yapan ve aktif zekâyâ inanan "terakki insanı" idi.

13. Bununla beraber bu başdöndürücü terakki, insanın belini bükmede gecikmedi. İnsan kendi yarattığı makinenin kölesi oldu. Hayatı makineleşti. Pratik zekâsı faydadan başka bütün gayeleri unuttu. Güzeli, iyiyi, doğruyu faydanın hizmetinde kullanmaya başladı. Hattâ daha ileri giderek güzelin, iyinin, doğrunun, son tahlilde, pratik faydaya dayandığını zannetti. Bu suretle değerler düzenini alt üst etti. Kazancın verdiği sarhoşluk içinde her şeyi bencilik (égoïsme) gözlüğüle gördü. Eski çağları hayâlcilik, safdillik, illusion peşinde koşmakla itham etti. İlkçağın Renaissance'ın anarşik ruhunu gölgede bırakacak bir cüretle herşeyi inkârâ vardı. Mademki pratik zekâ her şeyi yaratıyor, mademki yalnız ona sahip olanlarda kudret vardır; öyleyse yaşamak hakkı yalnız onlarındır. İnsan tabiatın devamıdır; tabiate hükmedense savaş ve yenme kanunudur. Kudret her şeyi yaratır: değerler, inanışlar onun eseridir. Yaşamak hakkı yalnız **üstün insandadır**. O değerler levhasını çizer veya tersine çevirir. Her değer levhası onun tarafından yapılmıştır ve yeni levhalar eskilerini bozacaktır. Öyleyse sabit ve üstün bir değer yoktur. İnsan kendi yarattığı değerleri bozan, daima yenilerini yaratan üstün insanın elinde bir illusion dünyasında yaşamaktadır. Bütün idarelerin yıkılışına varan bu yeni insan tipi, Nietzsche'den Sartre'a, Darwin'den Marx'a kadar nihilist insandır.

14. Fakat insanlık ne böyle bir tipin oyuncuğu olacak kadar genç, ne de âlem onun sahte düzenine uyacak kadar şekilsizdir. Batı medeniyeti kendi zaferinin tuzağına düşmüştür. Ancak "üstün insan" yarattığını zannettiği değerleri geçmiş asırların içinde buluyor. Hiç bir çağ ötekini yıkamamıştır. Geriye doğru bir göz atınca görürüz ki her çağ öncekinin buhranlarını halle çalışmış ve her insan ideali insanlığa daha geniş bir terkip kazandırmıştır. İnsanın akılla bulduğu şeyler, inandıkları bekledikleri ve muhtaç olduklarının okyanusu içinde bir ada gibidir. Yalnızca tabiatte bizim hiç bir şeyi yaratmadığımız, her şeyi keşfettiğimiz bile gösterir ki, tabiat zekânın ışığı ile ancak bir kısmını aydınlatabildiği sonsuz bir düzendir. Eski çağlara bakınca biz insanın daima akılı aşan bir varlığa çevrildiğini görürüz. "Akl"ın kendine fazla güveni her çağda bir hayâl sukutuna ve bir yıkılışa sebep olmuştur. Fakat bütün genişliği ile değerler âleminin ve bütün genişliği ile insan kuvvelerinin ele alınması aklın hakikî değerini meydana çıkarmakta, onu rüyadan uyandırmaktadır. Pratik zekânın bugünkü taşkınlığı da aynı şekilde bir hayâl sukutu ile bitecektir. Eşiğinde bulunduğumuz çağ bu hayâl sukutunu haber veriyor. İnsana bir makine veya hayvan gözile bakmanın zararlarını insan kendi ıztıraplarıyla bol bol ödemektedir. Bütün kültür çevreleri ve tarihî devrelerle bugünkü insanlık, yeni bir ideal yaratmaktan ziyade kendi hayatının şuuruna ermek üstünlüğünü göstermiştir.

Âlemin, pratik ve egoist zekâmıza görüldüğü gibi yalnızca makine parçalarından, unsurlardan ve maddeden ibaret olmadığını anlamak için bugünün ilmi insanlığın tecrübesile elele vermiştir. Bugünün ideal insanı, henüz tam şeklini çizmek mümkün olmamakla beraber, tarihî bir yumak gibi kendi etrafında sararak genişliyen ve çağların tecrübelerine dayanan, bunun için de zekâyâ ve maddeye ancak mânevî değerler ve bütün varlık dereceleri içinde lâıyk olduğu yeri veren **zamânî varlıktır**.

## kavram oluşturan bir varlık olarak insan

### betül çotuksöken

Felsefi söylemin tümü, insanın neliğini çok çeşitli açılardan kavramaya çalışan tanımlarla, akilyürütmelerle, kavrayış biçimleriyle doludur. Her filozof temelde "insan"ı betimler; kendi görüşleri, düşünme doğrultuları çerçevesinde bir kavrayış, bir tasarım oluşturur insan üzerine. Felsefede insana ilişkin tasarımların, kavrayışların çokluğu, insan gerçekliğini çoğun, iyice bulanıklaştırır. Kimi zaman insana ilişkin kavrayış biçimlerinden biri ya da birkaçı etkin duruma geçer ve bu konudaki öteki dile getirişlerin, söylemlerin belirleyicisi olur: "İnsan akıllı varlıktır" türünden bir yaklaşımda olduğu gibi.

Mantıksal olana ilişkin yaklaşımını temele alarak ya da varolana yönelen anlığın varolanı kavrayabileceği temel düşüncesini hiçbir akilyürütmeye bile gerek duymadan benimseyen Aristoteles, anlaksal ve varlıksal olanı tanımlarla (dilde) belirlemeye yönelir. Bu nedenle bu türden tanımsal bir yaklaşım (anlığı ve varolanı biraraya getirme) belirgin bir biçimde Aristoteles'in düşüncelerinde ortaya çıkar. Bu bir rastlantı değildir: bir şeyin (nesnenin, varolanın) neliğini açığa çıkarmada hem anlığın hem varolanın varlığını ve güçlerini hesaba katmaktır.

İşte Aristoteles'in bu türden bir yaklaşımla benimsediği bu tanım, "insan akıllı varlıktır" tanımı, insana ilişkin olarak ileri sürülen tanımların içinde en etkili olanıdır. Nesnenin, varolanın kendisinde olmayan "sınıflandırma"nın anlığın (mantığın) güçleri doğrultusunda (bu güçlerin neler olduğuna ilişkin ayrıntılı çalışmalar başlangıçlarda hemen hiç olmamış, çok sonraları felsefi söylemin gündeminde gereken önemi kazanmış ve yerini almıştır) nasıl temellendirileceği üzerinde çokça durulmuştur. Bu bir bakıma, mantığı felsefi söylemin konusu yapmaktır; başka deyişle bu mantığın felsefesidir. Mantık felsefesi tarihinde Porphyrios, Aristoteles'ten sonra en önemli duraklardan biridir. Porphyrios'un



**Isagoge**'de sınırlı olsa da yapmaya çalıştığı bundan başka bir şey değildir. Porphyrios burada kavram kuramının (tümeller oluşturmanın) yollarını belirlemeye çalışıyor; bu arada kavramları kuran bir varlık olarak insana, insan kavramına mantıksal-varlıksal açılardan bakarak, onun da (insan kavramının da) nasıl oluştuğunu gösteriyor: Varolanın, nesnelere dünyasındaki bir şeyin cinsini, türünü, ayrımını, özelliğini, ilineğini belirlemek; o şeyin (nesnenin, varolanın) sınırlarını çizmektir. Böyle bir yaklaşımı insana da uygulamaktadır Porphyrios: Akıllı olan, gülme yetisine sahip olan, beyaz ya da siyah olabilen, eylemde vb. durumlarda bulunabilen bir varlıktır insan (**Isagoge**, Porphyrios, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s.33).

Öteden beri filozofların asıl kaygısı, hep tanım üretmede, başka deyişle dil dışı olanı, dile döküp, onu dilde sınırlamakta yoğunlaşmıştır. Tanımlar, dilsel anlattımlardır; tanımlar, başka deyişle önermelerdir; önermeler de terimlerden oluşur; terimlerin anlaksal karşılığı ise kavramlardır. Kavram, terimin düşünen varlıktaki, öznedeki temelidir. Dili olan bir varlık olarak insan, kavram denen yapıyı anlığında nasıl belirlerse belirlesin, onu kuruluşu, elde edilişi açısından nasıl temellendirirse temellendiresin, onlarla iş görmek zorundadır.

Burada benimsenen amaç, kavramların nasıl oluştuğuna ilişkin bir dile getiriş-te bulunmak değil; kavram kuramının temel oluşuna değinmek, bunun "temelliğini" göstermektir. Çünkü nerede insan varsa, orada dil, dahası kavram vardır.

İnsan tek tek nesnelere ve bunlar arasındaki ilişkilerden doğan olaylar dünyasında yaşar. Ancak insanların dünyasını, insansal dünyayı oluşturan öğeler salt nesnelere ilişkin gerçeklikler midir? Bu kadarla yetinilebilir mi? İnsanın asıl etkinliği nerede? "İnsanı insan yapan ne?" sorusu artık burada büyük bir önem kazanır. Anlam yüklediklerimiz, anlam verdiklerimiz "yalın" nesnelere midir? Hiç kuşkusuz hayır. Yalın nesne de ne? Başlangıç olarak böyle bir alandan (tek tek nesnelere yer aldığı dünyadan) yola çıkılıyor kuşkusuz; ama asıl insansal olanı bundan sonra başlıyor: Kavram kurmaktan başka bir etkinlik değil bu da.

Varolanı düşünmesiyle kavrayabileceği ve bunu da dile getirebileceği temel anlayışını (bu anlayışı tam da sınamaya kalkmasalar bile) temelde hep saklı tutmuşlardır ödün vermezcesine filozofların büyük bir bölümü. Varlık-düşünme, anlık-gerçeklik ilişkilerini, anlığın gerçekliği kavrayabileceği inancıyla açıklamaya, kendilerini anlamlı kılmaya çalışan filozoflar dolayısıyla mantığı (yukarıda dendiği gibi) ve ardından da dilbilgisi çalışmalarını önplana almışlardır. Platon çok açık biçimde dile getirmese de hep böyle bir çalışmadan yana olmuştur. Aristoteles ise, hem mantık ve dilbilgisi ile ilgili çalışmalarını belirgin bir biçimde ortaya koymuş hem de ne **Kategoriler**'inde ne de **Metafizik**'inde (varlıkbilimsel yaklaşımında) düşünme-varlık-dil ilişkisinin örtüşmesinden ödün vermiştir. Onun ön kabulü, bu üç alanın da örtüştüğüne ilişkindir; özellikle varlık-düşünme ilişkisi için bu, bilinçlice savunulmuştur.

Dilin, varlık-düşünme ilişkisini yansıttığında uzlaşımsallığın hangi boyutlarda olduğu yüzyıllar boyu tartışılmıştır. Dil neyi gösterir? Neyi yansıtır? Başlangıçlarda dilin varlığı, varolanı, varolanın onun içinde ya da ondan ayrı özünü yansıttığı öne sürülürken, giderek nesnenin belirleyici gücünden dilin belirleyici gücüne doğru kaymaların, bütün ağırlığı dile veren yeni benimseyiş biçimlerinin doğduğu görülmüştür. kimi felsefi sorunların çözümlenişinde dile ilişkin bilinç, tasarım biçimi, karşıt görüşlerin de belirleyicisi olmaya başlamıştır.

Doğa dünyası belki hep aynı biçimde varolmakta, varlığını sürdürmekte; ama bu yapılarla ilişkin "kavrayışlar" değişmekte. Varolanın anlığa yansıması farklı

biçimler kazanmakta. (Hatta öyle “düşünsel devrimler” olur ki, bir bakıma tüm tasarımların taşıyıcısı durumunda olan evren tasarımı tamamiyle altüst olur. Bu tür tasarımların varlığının olanağı, en başta düşünen ve dili olan, kavram kuran insana ağırlık vermekle olur.)

Kavram üretmede varolan ile anlık arasındaki ilişkide ölçütün bunlardan hangisi olacağı konusundaki tartışmalar felsefede büyük bir zenginlikle belirir. “Bilmede ölçüt nesne midir, özne midir?” tartışması, özellikle anlık üzerine araştırmaların yoğunlaştığı dönemlerde (çünkü Antikçağ’da Stoacılar hariç, bu konuda pek fazla düşünülmemiştir; başka bir deyişle anlık asıl sorun değildir; onun güçlerinden pek bilinçli olarak kuşku duyulmamaktadır) Ortaçağ’da, özellikle Yeniçağ’da farklı tutumlar içinde belirir. Kavramların nasıl oluştuğu sorusu yine önplandadır; yine çok büyük bir önem taşımaktadır: İnsanı insan yapan bu etkinliğe ilişkin çözümlenmeler felsefe yapmaktan başka bir şey değildir.

İnsan bütün anlaksal etkinliklerinde her şeyden önce kavramlar üretir; kavramlar ve onlara ilişkin anlamlar artık onun dünyasını oluşturur; o, böyle bir dünyada yaşar artık. Dolayısıyla kavramların anlamsal içeriği insanlar için büyük önem taşır. Özellikle kavramın anlamsal boyutunun doğrudan nesnel (tek, cisimsel bir varlık olarak, bireysel bir nesne olarak) bir karşılığı yoksa, kavramların, bunlara bağlı anlamların sorumluluğu iyice artar; anlamların içinde yer aldığı bağlamlar, dil dünyasında artık çok büyük bir önem taşır. Bir ölçüde, dil dışı olandan kaynaklanan (doğrudan ilişkili olma diye düşünülmemelidir bu) dil dünyası, dönüp dolaşır gelir, dil dışı olanı belirler; ama bu genel geçer, kesin bir belirleme değildir hiç kuşkusuz.

Nesneler dünyasına ilişkin söylemlerde (özellikle bilimsel söylemde ve yine özellikle temel kuramsal söylemler bir yana) insanlararası anlaşma bir bakıma daha kolaydır da, doğrudan nesnel, cisimsel gerçekliği olmayan alanlarda düşünme etkinliği daha karmaşık durumların içinden geçer; daha çetrefil bir durum belirebilir: Özgürlük, demokrasi, değer, laiklik, adalet, erdem, devlet vb. kavramlarda olduğu gibi. Bu kavramlarla iş görürken yeterince sorumlu olunmadığı takdirde, her şey daha da karmaşık bir görünüm kazanabilir. Toplum yaşamında, ahlak alanında artık öyle bir durum belirebilir ki insanlar arasında bir bildirişim gerçekleşemez ve sonuçta kimse kimseyi duymaz olur: Bunun en büyük nedeni de dilsel anlatımların anlakta yer alan kavramsal/anlamsal boyutlarının sorumsuzca oluşturulmasıdır. Bir dilsel göstergenin anlaktaki anlamsal boyutunun kişiden kişiye, hiçbir bildirişime yer vermeyecek denli ya da nesnel alanı (olaylar dünyasını) hiç hesaba katmayacak denli değişik/farklı olması insanların yıkımlarının, mutsuzluklarının başlangıç noktası olur. Durumu bir “kavram kargaşası” olarak betimlemek de yetmez artık. Burada bir bakıma kargaşa da yoktur; ama sorun nerede ve açık seçik olarak hangi durumun ayrımına varmak gerekir? Hiçbir şekilde tek bir boyuta indirgenemeyecek kadar zengin olan insan dünyasında hem anlamsal/kavramsal zenginlikleri yaratmak ve yaşatmak, hem de bir yandan dünyayı yaşanılır kılmak sanırım, kavramlar/anlamlar yaratan ve böyle bir dünyada yaşayan insanın en büyük ikilemi: Yaşamın “bunalımlı” yönü burada gizli belki de.



## prof. ionna kuçuradi ile uluslararası felsefe kurumları federasyonu konusunda söyleşi

### arslan kaynaradağ

*Hacettepe Üniversitesi Felsefe Profesörü İonna Kuçuradi, geçen yıl İngiltere'nin Brighton kentinde toplanan kongrede Uluslararası Felsefe Kurumları Federasyonu'na genel sekreter seçildi. Federasyon'a ilk kez bir kadın felsefeci genel sekreter seçiliyordu. Olay bu bakımdan olduğu kadar, sayın profesörün Türkiye'yi temsil etmesi bakımından da bütün dünyada ilgiyle karşılanmıştı. Arkadaşımız Arslan Kaynaradağ, Prof. İonna Kuçuradi ile Uluslararası Felsefe Kurumları Federasyonu konusunda bir söyleşi yaptı. Aşağıda bu söyleşiyi bulacaksınız.*

**Arslan Kaynaradağ—** *Uluslararası Felsefe Kurumları Federasyonu'nun ne zaman kurulduğunu söyler misiniz?*

**İonna Kuçuradi—** 1948'de kuruldu.

**A.K.—** *Uluslararası felsefe kongreleri 1900'den bu yana yapılmıyor muydu? Hatta kimine Türkiye'den de felsefeciler katılmışlar, bildiri bile okumuşlar. Federasyon 1948'de kurulduğuna göre daha önceki kongreler nasıl toplanıyordu?*

**İ.K.—** Bildiğim kadarıyla, daha önceki kongreler bir grup filozofun girişimiyle toplanmıştı. 1927'de New York'ta toplananın dışında hep Avrupa'da yapıldı bu kongreler, üç ya da dört yıl ara ile. İki Dünya Savaşı arasında doğal olarak yapılamadı. Avrupalı filozof ve felsefecilerin buluşup karşılaşmalarını kurumsallaştırmak ve diyaloglarına öteki ülkelerin filozof ve felsefecilerinin katılımını sağlamak için kuruldu bu Federasyon. Ama, kuruluş amacı yalnızca bu kongre-

leri düzenlemek değıldir.

A.K.— Federasyonun merkezi nerededir, başkanı kimdir?

İ.K.— Merkez 1983'e kadar Paris'teydi. 1983'ten beri Fribourg'tadır. Başkan Prof. Dr. Evandro Agazzi'dir.

A.K.— Sen 1982'de Federasyon'un Yönetim Kurulu'na seçilmiştin. Böylece Kurul'da ilk kez bir kadın üye görev almış oluyordu. Bu olay Dünya felsefe çevrelerinde ilgiyle karşılanmıştı. Brighton'daki son kongrede de senin Federasyon'a Genel Sekreter olarak seçildiğini görüyoruz. Nedir genel sekreterin görevleri biraz anlatır mısın?

İ.K.— Genel Sekreter Federasyon'un yönetiminden Başkanla birlikte sorumludur ve Federasyon'u öteki kuruluşlarla ilişkilerinde temsil eder. Üye kuruluşlarla bütün yazışmaları o yapar ve onların dileklerini karşılamaya çalışır; komitelerin çalışmalarını koordine eder; Federasyon'un bültenini ve öteki yayınlarını hazırlar vb. Bütün bunlar tüzüğün belirlediği görevler ve kuşkusuz önemli. Ama makamları asıl önemli kılan, oralara getirilen kişilerdir; onların yaptıklarıdır; neyi, nasıl ve niçin yaptıklarıdır. Ben bu genel sekreterliği, felsefe alanında uluslararası düzeyde daha çok iş yapma ve felsefeyi dünyada biraz daha etkili kılma olanağı olarak görüyorum.

A.K.— Bu durumda işin epeyce çoğalacak demektir. Bürokratik işler, kültür işleri vb. Bir de Ankara'daki derslerin var... Herhalde yardımcı verecekler. Bir ya da iki sekreterin olacak, öyle değil mi?

İ.K.— Evet bu iş için bir sekreterim var.

A.K.— Federasyonun kongreler dışındaki etkinlikleri nelerdir? Beş yılda bir kongre toplamakla bütün işler bitiyor mu? Arada başka neler yapılıyor? Önümüzdeki yıllar için ne gibi tasarılar söz konusu?

İ.K.— Kongreler dışında yapılan işler arasında şunlar yer alıyor: Üye kuruluşların uluslararası düzeydeki çalışmalarına yardımcı olmak; onların çalışmalarını ve yayınlarını tanıtmak, "bütün ülkelerdeki filozof ve felsefecilerin özgürlük ve karşılıklı saygı içinde düşünce alışverişinde bulunmalarında" yardımcı olmak; felsefe araştırmalarını kolaylaştıracak yayınları ve öteki belgeleri biriktirmek (Almanya'da bir arşivimiz var); uluslararası nitelikteki düzeyli felsefe çalışmalarını olanaklar oranında desteklemek vb.

Önümüzdeki yıllar için planlanan yeni etkinlikler ise şunlar: Dünyadaki Kültürel Gelişmenin On Yılı ile ilgili bir dizi çalışma, dünya sorunlarına ilişkin düşünce üretici bir dizi çalışma ve yayınlar.

A.K.— Federasyon'un yayınları nelerdir, bunlar nasıl sağlanır?

İ.K.— Federasyon'un gözetiminde Philosophiers on Their Own Work dizisi yayımlanıyor, bugüne kadar 13 cilt çıktı. Bibliographie de Philosophie yayımlanıyor, ona bağlı olarak benim sorumluluğumda bir Ulusal Felsefe Bibliyografyası



Merkezi'miz var. Raymond Klibanski'nin yönetiminde **Philosophie et Communauté Mondiale** dizisi yayımlanıyor. İsteyenler bunları ilgili yayınevlerinden edinebilir. Ayrıca ilk dizi Hacettepe Üniversitesi'nin kitaplığında; Bibliyografya da YÖK'ün Dökümantasyon Merkezi'nde bulunuyor.

*A.K.— Federasyonunuz hangi kuruluşun üyesidir, nerelere bağlıdır?*

*İ.K.— Conseil International de Philosophie et des Sciences Humaines (Uluslararası Felsefe ve İnsan Bilimleri Kurulu)'in üyesidir, bu Konsey de UNESCO'ya bağlıdır.*

*A.K.— Yine kongrelere dönelim: Her kongre için bir felsefe konusu seçiliyor mu? Örneğin bu kez İngiltere'de Brighton'da toplanan 18. Kongre'de hangi temel konu seçilmişti?*

*İ.K.— Brighton Kongresi'nin ana konusunu Türkçe'ye şöyle çevirebilirim: İnsanların Felsefeyle Anlaması ve Felsefeyle Anlaşılması (The Philosophical Understanding of Human Beings). Kongrenin konusunu sunan yazıda da belirtildiği gibi, insan hem anlayan, hem de anlamının konusu olan bir varlık olarak düşünülmüştü.*

*A.K.— İnsan kavramı çeşitli bakımlardan mı ele alınmıştı? Bildirilerde hep bu kavrama mı ağırlık verildi? Bu konu dışına çıkan bildiriler yok muydu?*

*İ.K.— Ana konu biraz önce dediğim gibiydi. Ayrıca, bu kongrelerde her zaman olduğu gibi, çeşitli felsefe dallarına ve günümüzün sorunlarına ilişkin seksiyonlar vardı. Sanırım herkes istediği bildiriye sunacak bir seksiyon bulmuştur. Felsefenin bugünkü durumunu yansıtacak nitelikteydi bu seksiyonlar, sunulan bildiriler de öyleydi.*

*A.K.— Ne gibi seminer, sempozyum, panel, kollokyum ve başka toplantılar yapıldı kongrede?*

*İ.K.— Ana konuyla ilgili dört genel oturum vardı: 1. Felsefenin Konusu Olarak İnsan(lar), 2. İnsan, Doğa, Düşünce ve Topluluk, 3. Tarih, Toplum ve Kişi, 4. İnsanlığın Bugünü ve Geleceği. Seksiyonlar sanırım 55 kadardı. Bunlardan başka, konusu "Kültürel Üniversaller Var mıdır?" ve "Adalet ve Özgürlük" olan iki sempozyum ile, yayımlanmasının iki yüzüncü yıldönümü dolayısıyla "Kant'ın Pratik Aklın Eleştirisi" ve "Elli Yıl Geçtikten Sonra Husserl" konulu iki kollokyum yapıldı. Kongreye katılan bazı felsefecilerin sunduğu sekiz "Tez" de küçük gruplar halinde tartışıldı.*

*A.K.— Etik ve eğitim sorunları ele alındı mı?*

*İ.K.— Felsefe eğitimiyle ilgili bir tek seksiyon vardı, etikle doğrudan doğruya ilgili ise altı seksiyon. Ayrıca "İnsanlığın Bugünü ve Geleceği" konulu genel oturumda ve "Adalet ve Özgürlük" kollokyumunda etik sorunlar hep ön plandaydı.*

A.K.— Tanınmış filozoflardan kimler katıldı kongreye?

İ.K.— Şu anda aklıma gelenler: Popper, Hagermas, Ricoeur, Agazzi, Miro Quesada Zea, Bunge (Güney Afrikalı). Ayer hastalandığı için bildirisini başkası okudu.

A.K.— İştittiğimize göre Kongre'de kimi uluslar bir gövde gösterisi yapmışlar. Örneğin ABD 260 kişi ile, İngiltere 90 kişi ile katılmış. Fransa ve Sovyet Rusya'dan 60'ar kişi varmış. Batı Almanların sayısı 30 kadar imiş. Sanırım biz de 6 kişi ile katıldık. Belki bir ya da iki felsefeci ile katılan ülkeler bile vardı. Sayının çok ya da az olması neyi gösteriyor? Amerika'nın 260 kişi ile katılması ne demek? Öte yandan Almanlar neden 30 kişi ile katılmayı yeterli bulmuşlar?

İ.K.— Bu kongreye ülkeler ya da kuruluşlar katılmıyorlar, kişiler katılıyor. Dolayısıyla her ülkeden kaç kişinin katıldığı sadece bir rastlantı. Böyle bir kongreye katılmak pahalı bir iştir. Zengin ülkelerden katılanların sayısı doğal olarak daha fazla oluyor. Bizden altı değil, sekiz kişi katılmıştı.

A.K.— Türkiye'den katılan kimlerdi? Bildiri okudular mı?

İ.K.— Prof. Dr. Bedia Akarsu ve Prof. Dr. Arda Denkel "çağrılı konuşmacı" olarak katıldılar. Prof. Dr. Necla Arat ve Prof. Dr. Pınar Canevi birer bildiri ile Dr. Zeynep Davran, Dr. Ali Vahit Turhan ve Suzan Alam bildirisiz katıldılar. Ben ise bir seksiyonun başkanlığını yaptım, başka bir seksiyonda bildiri okudum ve bir yuvarlak masa düzenledim.

A.K.— Prof. Dr. Arda Denkel kongre için, bir felsefe olimpiyatı idi diyor\* ve altın madalyaları Anglosaksonlar'ın topladığını söylüyor. Bunu da analitik felsefenin bütün dünyada öne geçmesine bağlıyor. Gerçekten, analitik felsefe önemini koruyor mu bugün? Ayrıca "olimpiyat" benzetmesini yerinde buluyor musunuz? Felsefe alanında yarışma nasıl olur?

İ.K.— Kongrenin evsahipliğini yapan İngiltere olduğundan, bu ekole, yani analitik felsefeye bağlı felsefecilerin sayısı oldukça kabarıktı. Ricoeur'un konuşmasında da, analitik felsefenin etkisini görebiliyorduk. Ancak ben, kongrede, analitik felsefenin ağır bastığı izlenimini edinmedim.

Arda'nın "olimpiyat" benzetmesi doğrusu güzel bir benzetme, ama şöyle anlaşılırsa: İsteyen herkesin, yapabildiğini —"malını"—, herkese sunabildiği bir forumdu bu kongre. İngiliz televizyonu, basını çalışmalarımıza önemli bir yer verdi. İngiltere'deki kimi yabancı ajansların temsilcileri Brighton'a gelerek, ya da telefon ederek bizlerle görüştü. Sevinerek belirteyim ki, BBC'nin Türkçe bölümü de yeterli ilgiyi gösterdi.

Yarışma konusuna gelince şöyle söyleyeceğim: Bir yarışma kazanmak, üstün gelmek, birilerini geçmek için yapılır. Bir koşulu da yarışa katılanların eşit oldukları varsayımdır. Bir filozof için "kazanmak", "üstün gelmek", ne demek olabilir?! Ama her felsefeci filozof olmadığına göre, buradaki "yarışma" sözcüğünden, bugün dünyada yapılan felsefe tartışmalarına —kimi zaman tartışılanları aydınlığa kavuşturan, kimi zaman da incir çekirdeğini doldurmayan tartışmalara— bir "katkı yapmak" anlaşılabilir. Böyle tartışmalara bir ülkeden ne kadar



çok felsefeci katılırsa, o ülke bunlar sayesinde uluslararası düzeyde o kadar önemli bir yer edinmiş oluyor.

*A.K.— Kongre sonunda toplu bir değerlendirme yapıldı mı?*

*İ.K.— Senin düşündüğün biçimde bir değerlendirme yapılmadı. Genellikle de yapılmıyor. Bu kadar geniş bir kongrede toplu bir değerlendirme yapılmasına olanak yoktur sanıyorum.*

*A.K.— Kongre tutanakları, bildiriler yayımlanıyor mu? Brighton kongresinin tutanakları ve bildirileri ne zaman yayımlanacak, kim yayımlayacak?*

*İ.K.— Bunlar genellikle yayımlanıyor. Kongreye evsahipliği yapanlar yayımlıyor. Montreal kongresinin mikrofilmleri Türkiye Felsefe Kurumu'nda var. İsteyenler yararlanabilir. Brighton'da okunan bildiriler de yayımlanacak. Ancak zamanı konusunda bir şey söyleyemeyeceğim.*

*A.K.— Biliyorsunuz, bir de video var şimdi. Brighton'da video ve film kameraları çalıştı mı? Kongre ile ilgili bir filmi ne zaman ve nasıl seyredeceğiz? Bu olanağı Türkiye'de bulabilecek miyiz?*

*İ.K.— Yukarda söylediğim gibi İngiliz televizyonu kongreye önemli yer verdi, epeyce süre ayırdı. Türkiye'de de TRT biraz olsun yer ayırabilseydi iyi olurdu. Arda Denk, İngiliz televizyonundan bir kayıt yaptığını söyledi. Türkiye Felsefe Kurumu bir toplantı düzenlemek istedi, bunu o zaman gösterecekti. Ama, kongreye katılanların biraraya gelebileceği uygun bir gün bulunamadı. Sonunda konu güncelliğini yitirmeye başladı...*

*A.K.— Senin için öyle olabilir ama, bizim için güncel olmakta devam ediyor. Bu soruları da onun için sordum sana. Şimdi son bir soru: Federasyonun bundan sonraki kongresi hangi ülkede ve ne zaman toplanacak ve bu kongredeki ana konu ne olacak?*

*İ.K.— Bundan sonraki Dünya Felsefe Kongresi Moskova'da olacak, 1993'te. Ana konu henüz kararlaştırılmadı.*

\* "Arda Denk 18. Dünya Felsefe Kongresi'ni Anlattı", Cumhuriyet, 15.11.1988

## sevgi üzerine

### dr. hayrettin akyıldız\*

Yaşamımızın büyük bir bölümünü diğer insanlara katılarak geçiririz (Rubin, 1973). Bu hepimiz için böyledir. Sosyal davranışımızın belirleyicisi etrafımızdaki insanların nicel ve nitel özellikleridir. Sosyal dünyaya açılmadan yaşamımızı sürdüremeyeceğimiz herkeşe bilinen bir gerçektir. Sosyal davranış, insanla adevta bitmiş bir kavramdır. Tarih boyunca insanlar sosyal davranışın açıklamasını yapmaya çalışmışlardır. Bilimsel yaklaşım spekülasyonlara dayanan açıklamaların izlerini silmeye çalışarak, sosyal davranışı yine sosyal davranış olan diğer belirleyicilerle açıklar. İnsan davranışı öylesine karmaşıktır ki onu fiziksel bir hareketi açıklayabildiğimiz gibi açık ve net olarak ortaya koyamayız. Bilimsel yöntem, sosyal davranışı nicel yolla açıklamaya çalışır ve bunu bilimsel açıklamanın tek yolu olarak kabul eder. Şüphesiz olayları sayısallaştırmak onların anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. Ancak bu konudaki zorlamalar olayın açıklanmasından çok onun sayısallaştırılmış olmasını sağlar. Niceli nitele üstün saymak pragmatik batı düşüncesinin genel ve önemli bir yanlısidir diyebiliriz. Bu yanlı, düşüncemiz için önemli bir köstektir. Bu anlayışa göre sayısallaştıramadığımızı bilimsel kabul etmek zorunda kalırız, ki bu yaklaşım sosyal bilimlerin konusu önemli ölçüde daraltır (Tolan, 1979). Aşk konusu da sayısallaştırmakta güçlük çektiğimiz önemli sosyal olaylardan birisidir. İlk defa yüzyılımızda kişiler arası sosyal bir olgu olarak ele alınıp incelenmiştir.

Doğa bilimcileri aşkı seks içgüdüsüyle birlikte düşünürler. Bunun sonucu olarak da aşkı evrensel bir duygu olarak kabul ederler. Başta Freud, neo psikanalistler bunu böyle düşünürler. Eğer aşk sadece seks duygusu ve onun tatmini

\* Buca-İzmir Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü Öğretim Görevlisi.



olsaydı insanların aşk isteği asla son bulmazdı . Sürekli bu isteklerini doyurmak isterler, daha fazlasını istemezlerdi. Oysa günümüzde konuyla ilgilenenler aşkı güçlü bir hizmet, koruma, anlama ve olgunluk olarak nitelemektedirler. Gerçi aşk yaşamın her döneminde farklı anlam yükleri kazanır ama başka bir kişiye yönelmiş bakım, sorumluluk ve koruma duygularını içeren olumlu bir tutumdur (Aronson, 1973).

Eğer Freud haklı olsaydı cinsel doyum içindeki insanlar aşkı aramazlardı. Ya da Freud cinselliğe aşırı önem vererek aşkı öldürüyor. Şüphesiz cinsel yön aşkın önemli bir bölümüdür, bunu yadsımak aşkı patolojik bir duygu olarak kabul etmek olur. Ancak aşkı basite indirgemek onu anlamamızı güçleştirecektir. Freud ve psikanalistler bu hataya düşmüştür diyebiliriz. Aşkta iki kişinin yüzyüze gelmesi sonucu kişilerin bir yığın duygusal, sosyal yaşantıları yanında seks eğilimleri de vardır. Bu içerikte milyonlarca yetişkin insan acı çekmişler, duygularını coşkunca yaşamışlar, bu yaşantıları içinde acı çekmişler ve bu yaşantılarını aşk sanmışlardır. Oysa yaklaşık olarak, insanların % 20'si aşkı yaşamları boyunca tanıyamamışlardır (Aronson, 1973).

Konunun uzmanları aşkı diğer bir kişinin varlığına rağmen onun kişiliğinde iki kişinin bir olması olarak görürler. Bu açıdan aşk, sosyal bir olgu olduğu kadar içsel bir yaşantıdır da. Bir bakıma aşk konusunun anlaşılması kişilerin entellektüel bilgi düzeylerinin yüksekliğine, sosyal duyarlılıklarına ve empati duygularının yeterli düzeyde gelişmiş olmasına bağlıdır.

Sözlü ya da yazılı iletişim, kişilerarası ilişki kurma olgusunun temelidir. Bu iletişim biçiminde açıklık, sözcüklerin insana güven veren anlamları vardır. Teknolojik ilerlemeler sözel iletişimin önemini bir kat daha artırmıştır (Linder, 1973). Oysa sözlü iletişimimizin anlamı önemli derecede sesimizin tonuna ya da yumuşaklığına dayanır. Bu doğrultuda sözel iletişim bir dereceye kadar sözel olmayan iletişim olarak düşünülebilir. İki kişi yüz yüze geldiklerinde vücut duruşları, seslerinin tonu, yumuşaklığı, birbirlerine duruşlarındaki yakınlıkları, yüz anlatımları, göz hareketleri vb. ile birbirlerine belirli anlamlar sunarlar. Sunulan her bildirim gelişimsel ve kültürel anlamları vardır ve bunlar insanların çoğu tarafından bilinir.

Herhangi bir kişiye baktığımızda o kişinin görünümü bizde hoşnutluk ya da hoşnutsuzluk duygularını uyandırabilir. Bu karşılaşma olayında sadece duygusal yaşantılarımız sonucu o kişiye ilişkin estetik ve sosyal tutumlar geliştirmeyiz, ayrıca o kişiye ilişkin bir anlayış, bir fikir de ediniriz. Bu anlayışımızın temelinde duyu organlarımızdan edindiğimiz bilgiler, özellikle eşsiz bir psikolojik yapıya sahip olan gözlerimiz vardır (Rubin, 1973).

Aşk belki de sözel olmayan ilişkiye dayanan en yaygın sosyal ilişki biçimidir. Aşk nedir gibi bir soruyu yanıtlamaya çalışacak olursak daha bir yığın soruyla karşılaşırız. Özellikle 1960'lardan sonra konuya eğilen sosyal psikologlar çoğu insan için doğru olabilecek genel sosyal psikolojik doğrular ortaya koymuşlardır. Walster (1978), aşkı, şiddetli aşk ve arkadaşlık aşkı olarak ikiye ayırır. Hangisi gerçekten aşktır gibi soruların yanıtı insanlara bırakılmalıdır. Konuyla ilgilenenlerin büyük bir kısmı aşkı duygusal içerikli, sosyal bir olgu olarak ele alırken, bir kısmı da aşkı içgüdüsel olarak kabul ederler. Spencer'e göre aşkın temelinde cinsellik dürtüsü vardır ve yeni doğmuş bir çocuğun tüm aşkı kendisine yönelmiştir. Neo-Freudcu Reik ise cinsellik dürtüsünün doyum, aşkın ise mutluluk gerektirdiğini belirterek iki kavramın çıkışlarının farklı olduğunu söyler (Walster, 1978).

Reik'e göre, bilinçaltına bağlı olarak çocukluğumuzda biz nasıl sevilmişsek yetişkinlikteki aşkımız da bu sevilme biçimimize bağlı olacaktır. Bu anlamda çocukluktaki sosyal tepkiler yetişkinlikteki aşk yaşantısının ön kestiricileridir. Psikanalistlere göre kusurlu ana çocuk ilişkileri bireylerin daha sonraki yaşamlarında onlar için önemli engelleyicilerdir.

Aşkın göstergeleri var mıdır? Bu soruyu net bir biçimde yanıtlamak zor. Ancak bazı kestirilerde bulunabiliriz. Walster'e göre, aşıklar normal kişilere oranla %60 oranında daha çok birbirlerine bakarlar. Vücutlarının duruşuyla aşık oldukları kişiye doğru uzanırlar. Birbirlerine çok yakın olarak dururlar ve her fırsatta birbirlerine dokunurlar. Belki de en önemli gösterge olarak, zamanlarının büyük bölümünü sevdiklerini düşünerek ve onları görme istemiyle geçirirler.

Yine Walster'in bildirdiğine göre sosyolog John Lee Amerikalı, Kanadalı ve İngiltereli katılımcılara "seni seviyorum" tümcesinin onlara göre ne anlam ifade ettiğini sormuş ve aldığı yanıtlara göre aşkı şöyle sınıflamıştır.

1- Eros: Güzellik aşkı

2- Mania: Takıntılı aşk

3- Ludis: Oyun aşkı

4- Storge: Arkadaşlık aşkı

5- Agope: Diğerkâm aşk

6- Pragma: Gerçekçi aşk

Aşka ilişkin görüşlerimizin en önemli belirleyicileri şüphesiz içinde bulunduğumuz kültür, çevremiz ve ailemizdir. Bunlar, bizim aşkı nasıl yaşayacağımızı şu ya da bu ölçüde belirleyecektir. Aşkı sosyal bir olay olarak gördüğümüz sürece onun belirleyicileri olacağını göz önünden uzak tutmamalıyız.

Bernard Murstein (1971) bazen bireylerin içinde buldukları çevresel yapı gereği yakın ilişki için zorlandıklarını ileri sürer. Murstein kapalı alanın, özelliği gereği, kişilerarası yakın ilişkiyi kolaylaştırdığını, hatta bazen bu kolaylaştırıcı özelliğin zorlayıcı niteliğe büründüğünü belirtir. Kapalı alanlarda, karşı cinsten olan bireyler işlevsel olarak birbirlerine bağlı olabilecekleri gibi böyle ortamlarda iş ilişkileri çoğunlukla dokunmayı gerektirecek kadar yakınlaşmıştır. Doktor-hemşire, patron-sekreter, küçük öğrenim ve etkileşim grupları kapalı olan özelliği gösterirler ve yakın ilişkiyi gerektiren sosyal etkileşime dayanırlar. Kapalı alan dışında kalan diğer insanlar kapalı alandaki insanlara oldukça uzaktırlar. Kapalı alan, karşı cins üyelerini yakın ilişkiye zorlayacaktır. Açık alanlarda ise bu olasılık daha düşüktür.

Her bireyin geliştirdiği bir değerler sistemi vardır. Eğer bizim değer sistemimiz diğerinin değer sistemine uyarsa ona yaklaşıyoruz, uymazsa ondan uzak olmaya çalışırız. Kapalı bir alanda karşı cinsten daha çekici olacağı gerçeğine rağmen uyuşmayan değerler sistemi insanları birbirlerinden uzak durmaya zorlayacaktır.

Açık alanlarda diğerlerine ilişkin algılarımızı kişisel yüklemlemelerimizden ileriye gitmez. Hatta sözkonusu kişinin fiziksel çekiciliğine ilişkin algımız dahi çoğunlukla olumlu ya da olumsuz yönlüdür ve abartılmıştır. Bu algısal çarpıtmanın temelinde bilgi eksikliğimizi örtme isteğimiz yer alır. Açık alanlarda karşımızdaki kişinin bizi etkileyen en önemli iki yönü, sözkonusu kişinin yüz görünümü ve ses tonudur. Eğer bu iki özellik bizim ihtiyaç sistemimizi karşılıyorsa biz o kişiyi olduğundan daha güzel göreceğiz ve ona yaklaşacağız demektir. Şüphesiz, değer sistemimizin merkezinde, kendimize yönelik genel algımız yer alır. Eğer kendimizi yüksek düzeyde çekici buluyorsak, karşı cinsten çekici



olanlara yaklaşıyoruz. Kendimizi çekici bulmuyorsak daha az çekici olanlara yaklaşıyoruz. Ancak bazı kişiler, çocukluk yaşantılarının bir uzantısı olarak çekici kişilere yaklaşmaktan korkarlar. Bu korkunun temelinde reddedilme ve böylece incinme korkusu yatmaktadır (Murstein, 1971).

Aşk denilince akla gelen ilk kavram evlilik olmaktadır. En azından batı düşünce sisteminin bir uzantısı olarak bizde bu böyle. Eğer aşkı başlı başına bir nitelik olarak ele alacak olursak onu tanımayı güçleştirmiş oluruz. Aşk sosyal yaşamın bir parçası, hem de kişilerarası yakınlığa yol açan olumlu bir parçasıdır. Bu açıdan aşk, duygular düşünceler yığını olduğu kadar, davranışın öz kestiricisi olarak kişinin belirli bir kişiye yönelik geliştirdiği tutumlar toplamıdır (Rubin, 1973).

William J. Goode'e (1973) göre de, aşkın işlevsel bir özelliği vardır. Bu özellik uygun eş seçimini ve duyguların doyumunu sağlayarak insanların mutlu bir yaşam sürdürmelerine neden olmasıdır. Tabii bunun her zaman böyle olmayacağı hatırlanmalıdır (Rubin, 1973).

Aşk olgusunu şairler, yazarlar, film yapımcıları kendilerine konu edine gelmişlerdir. Aşkın bilimsel incelemesini ise başta sosyal psikologlar olmak üzere danışma psikologları, sosyologlar, antropologlar ve diğer sosyal bilimcilere borçluyuz. Özellikle 1950'lerden sonra sosyal davranışın şiddetli, önyargı, baş eğme gibi olumsuz yönlerine verilen önem, altmışlı yıllardan itibaren yavaş yavaş sosyal davranışın olumlu yönlerinin de incelenmesini sağlamıştır. Önceleri aşk olgusunun öznel bir yaşantı olduğu sanılırken, bugün aşk olgusuna ilişkin spekülasyon yazılar yanında ciddi yayınlara da rastlamak mümkündür. Kişilerarası çekiciliğin anlaşılmasının, aşkın anlaşılmasında önemli bir adım olduğu açıktır. İnsanların ise bilgilencikleri oranında aşka ilişkin yanlış önyargılardan arınabilecekleri genel beklentimizdir.

#### KAYNAKÇA:

- Aronson, Elliot; "Some Antecedent of Interpersonal Attraction", *Psychological Dimensions of Social Interaction*, Darwyn E. Linder (Eds.), Addison-Wesley company inc., 1973, s.31-43
- Berscheid, E., and E. H. Walster; *Interpersonal Attraction*, Addison-Wesley company inc., 1969.
- Dion, K., E. Berscheid, and E. Walster; "What is Beautiful is Good", *Journal of Personality and Social Psychology*, 1972, 24, s.285-290.
- Goode, J. William; "The Theoretical Importance of Love", *Doing Unto Others*, Zick Rubin (Eds.), Prentice-Hall company inc., 1974.
- Geçtan, Engin; "Sevgi Üzerine", *Psikoloji Dergisi*, 1980, 10, s.2-8.
- Homans, C. George; "Attraction and Power", *Theories of Attraction and Love*, Bernard I. Murstein (Eds.), Springer Publishing company inc., 1971.
- Linder, E. Darwyn; "The Need for Social Interaction", *Psychological Dimensions of Social Interaction*, Darwyn E. Linder (Eds.), Addison-Wesley company inc., 1973
- Murstein, I. Bernard; "Critique of Dyadic Attraction", *Theories of Attraction and Love*, Bernard I. Murstein (Eds.), Springer Publishing company inc., 1971.
- Rubin, Zick; *Liking and Loving, An Invitation to Social Psychology*, Holt Rinehart and Winston inc., 1973.
- Tolan, Barlas; *Toplum Bilimlerine Giriş*, Savaş Yayınevi, 1979.
- Walster, E., and G. W. Walster, *A New Look at Love*, Addison-Wesley company inc., 1978.

## homo sapiens ne oldu sana?

serol teber

*“İstedığı her şeyi yapabilir, çünkü ancak yapabileceği şeyleri ister.”*  
İbsen (E.Fromm’dan)

Yeni bir bin-yılın başında, Yuri Krassin’ce “uygarlık krizi”<sup>1</sup> diye de tanımlanan, çok dar bir boğazdan geçildiği, gerek insanın gerekse de tüm gezegenin bir varoluş sorunuyla karşı karşıya olduğu açık. İnsan, salt maddesel değil, entelektüel-kültürel ve psişik bir yıkımın da eşiğinde. Ya da en azından bugün bulunulan noktadan görülebilen bu.

Dünya ve hatta kozmos üzerine sayısız denilebilecek araştırmalar yapıldığı, kronik’ler yayımlandığı halde, günümüz insanının psiko-sosyal kimliği, kişiliği üzerine yapılan yayın ve araştırmalar yeterli olmaktan çok uzak.

Bu ilgisizliğin nedenini ya da nedenlerini anlamak kolay değil. “Her şey insan için” diye yola çıkan dünya görüşleri ya da politik yapılar bile ellerinden geldince, yaşayan somut insanı ve bu insanın psişik sorunlarını “unutmayı”, yoksayı yeğliyorlar.

Yaşayan somut insan sürekli yadsınıyor; görmemezlikten geliniyor. Ve bunun yerine, çok kez nerede ve ne zaman doğduğu-büyüdüğü, evrimleştiği bilinmeyen, ama günümüz dünyasında yaşamadığı çok iyi bilinen kimi masal ya da mitoloji kahramanları üretilip, bunlar üzerine varsayımlarda bulunuluyor; destanlar yazılıyor...

Oysa kimi zaman tek bir insanın psiko-sosyal yaşamının irdelenmesi, psikolojik kimliğinin çözümlenmesiyle bile (Breuer ve Freud’un “Anna O” çalışmalarında olduğu gibi) tüm bir çağın bazı niteliklerini anlayabilmek mümkün olmaktadır. Örnek bir bireyin kişilik sorunları, makro bir zaman diliminin (kimi kez tüm bir ekonomik-toplumsal formasyonun) psiko-sosyal çatısını gözler önüne



sergileyebilir. Ve bundan hareketle, yerel ya da evrensel düzeylerde, toplumsal bilinç, mikro ve makro psikoloji üzerine kimi çıkarsamalar yapmak kolaylaşabilir. Başka bir söylemeyle, bireyin mikro zamanlaması içindeki yaşamı (sorunları), bir dönemin makro zamanlaması üzerine bir şeyler (ya da çok şeyler) söylemek-  
tedir. Daha kestirme ve sıkça söylenen biçimiyle: Bireyin özel nörozlarını tartışmak, çağın genel nörozlarını anlamaya büyük katkılarda bulunabilir...

\*\*\*

Yaşadığımız Çağ'da ve genel olarak Batı dünyasında günümüz insanının sosyo-psikolojik kimliği, kişiliğini belirleyen temel alt ve üst yapı kurumları, birikimleri monopol kapitalizm ile bunun kapalı ya da açık dışa yansıyan biçimleriyle faşist-otoriter ideolojilerdir. Faşist ideolojilerin, ekonomik sorunlarının ötesinde (kuşkusuz bunlar ile bağlamalı olarak), insana yaklaşım yöntemlerini tartışmadan günümüz insanının davranışlarını, psikolojisini anlamak olanaksızdır. Daha bir somut söylemeyle, günümüz insanının psikolojisini-kişiliğini (tümüyle dememek için) hemen hemen büyük bir bölümüyle otoriter-faşist ideolojiler (kültürler) belirlemektedir. Ve gene çoğunlukla bilindiği gibi böylesi koşullanmalardan (Brecht'in deyimlemesiyle), **"bu tür rahimlerden hiç de öyle sağlıklı insanlar, üzerine destanlar yazılacak Homo sapiens'ler ürememektedir"...**

Ancak, tüm bu olumsuzluklara karşın Marcuse gibi, (Bkz. 5 Nolu kaynak) bugün de insan yaşamının tüm boyutları ve gizil güçleriyle yaşanmaya değer olduğunu ya da daha doğrusu değer olabileceği yargısını taşıyor ve tüm pratik ve düşünsel etkinliklerin temelinde böylesi bir yargının bulunduğunu ve bunun, olumsuzlanması durumunda (biyolojik yaşam üzerine olanlar dahil), tüm tartışmaların geçersizliğinin gündeme gelebileceğini düşünüyoruz...

Böylesi bir kritik noktada, tarihsel serüvenine ve taşıdığı büyük ve olağanüstü misyona, gelişme potansiyeline saygı duyduğum Homo sapiens'i, yeni bir bin-yılın eşiğinde, bir kez daha ve biraz daha yakından tanımaya çabalamanın gerekli hatta zorunlu olduğu kanısını taşıyorum.

\*\*\*

Bin-dokuz-yüzlerin başlarından beri<sup>2</sup> başta W. Reich, M. Horkheimer, T. Adorno, G. Lukacs, P. Bruckner, E. Fromm vb. olmak üzere pek çok düşünürün, ruhbilimcinin ortaya attıkları kimi önemli sorular sürekli yanıtız bırakılmıştır... (Bkz. 14, 6, 13, 4, 9, 3 Nolu kaynaklar)

Bunu tarihsel somutu içinde daha açık bir biçimde ortaya koymaya çalışırsak: Nasıl olmuş da, tarihsel devrimin hızlandığı, günlük yaşam pratiğinin özgür ağırlığının arttığı, işsizliğin, sömürünün, gerici baskı ve terörün alabildiğine şiddetlendiği (kimi solcuların devrimin eli-kulağında dedikleri) ağır kriz (depresyon) dönemlerinde, geniş halk yığınları, emekçiler ve de özellikle işçi sınıfının büyük bir bölümü, beklenen aksine, sola değil de sağa, hatta faşizme kaymışlardır? (Bkz. 14 Nolu kaynak, s.37)

Nasıl olmuş da, kapitalizmin, burjuvazinin **"tarihsel alternatifi"**, **"mezar kazıcıları"**, kendilerine uygulanan her türlü şiddete karşı beklenen direnişlerini bir türlü gösterememişler ve ayaklanmamışlardır?

Nasıl olmuş da, ağır kapitalist sömürüye, hatta faşist şiddete, teröre karşın, milyonlarca ve milyonlarca emekçi-işçi kendi gerçek objektif-mantıksal sınıf (ve

hatta genel insanlık) çıkarlarına ters düşen böylesi irrasyonel davranışlarda bulunabilmişler, sağa kaymışlar, —açık ve görece özgür seçimlerde bile sürekli olarak sağ partileri desteklemişler, hatta gidip Faşist-Nazi ya da benzeri partilere girmişler, üye olmuşlardır?

Evet nasıl olmuş da, yüzyıldan çok zamandır, kapitalist sömürünün etkisinde bilinçlenen ve de örgütlenen işçi sınıfı, kendi öz sınıf çıkarlarına aykırı, irreal, faşist-otoriter-militarist ideolojilerin ardına takılmış ve Goebbels'in çok sevdiği bir tanımlamayla, onların "yürekten destekleyicileri" olmuştur?

\*\*\*

Dimitrof, 1935'de, faşizmi, bilinen ve klasikleşen biçimiyle, finans kapitalin, en emperyalist, en şovenist, en gerici kesiminin açık terörist diktatörlüğü, olarak tanımlamıştır. Bu tanımlama, kuşkusuz bugün de geçerliliğini korumaktadır. Ancak, gene de, bu ve benzeri tanımlamalar, milyonlarca emekçinin ve işçi sınıfının büyük bölümünün, görece açık seçimlerde bile, büyük bir tutkuyla, bu tür çıplak terörist-militarist otoriter rejimleri destekleyişlerini ve bunların ardına takılıp gidişlerini açıklamaya yetmemektedir.

Dünyanın ve insanların sorunlarını çözümüyle, çabası içinde oldukları savları ile ortaya çıkıp, anlaşılması kolay olmayan bir mantıksızlık içinde, bunları hemen hemen tümüyle "ekonomize" eden ve insan psikolojisi ile ilgili soruları yeteri kadar "materyalist olmadıkları" gerekçesiyle, lüks, hatta karşı devrimci tavır sayanları, pratik yalanlamıştır.

Marx, her ne kadar, kimi neşeli zamanlarında (ardından gelecek resmi Marksistleri sanki görmüş ve bilmişçesine), şahane bir ironi ile, "Ben bir Marksist değilim" demişse de, gene de hiçbir zaman "fabrikaların ideoloji salgıladıklarını" söylememiştir... (Bkz. 11 Nolu kaynak) Ancak, gene hiçbir ciddi ruhbilimci de, (karaciğerin safra, böbreklerin idrar salgıladıkları gibi) insanın psikik aygıtının, beynin basit bir salgısı olduğunu söylememiştir...

Kuşkusuz, bu arada, kimi ünlü vülger materyalist bilimadamları (Bkz. 8 Nolu kaynak) çıkıp, örneğin, binlerce ceset üzerinde çalıştıkları halde "ruh" görmediklerini açıklamışlardır. Gerçekten de, binlerce anatomi uzmanı ya da hekim, milyonlarca ceset üzerinde çalıştıkları halde bugüne değin "ruh"la karşılaşmamışlardır. Ancak, olaya böylesi ters ve yanlış yöntemle bakıldığında, bu uzmanların içinde, örneğin, sevgiye, acıya, korkuya, aşka, vb. de rastgelen olmamıştır. Oysa, cesetleri üzerinde çalışılan bu insanlar, yaşamlarında olasılıkla, korkmuşlar, acı çekmişler, sevmişler, aşık olmuşlardır.

Böylesi çarpık tanımlamalar ve metodolojik yanılsamalar insanların ve dünyanın sorunlarını anlamaya yetmemiştir.

Ancak, dünyayı ve insanlık tarihini açıklamak savı ve sanısında olduklarını söyleyenlerin de, son kerte yaşamsal önem taşıyan bu tür soruların yanıtlarını verebilmeleri ve metodolojik özünü gösterebilmeleri gerekir...

W. Reich, gene bir kara-mizah örneği olarak "Marx, sosyolog olduğu ve psikolog olmadığı için insan psikolojisi (özellikle "Marksistler" arasında s.t.) incelenmeden kalmıştır" demiştir. Ancak, gene bazı vülger materyalistlerin sandıklarının tersine, insan psikolojisinin incelenmeden kalmış olması, insan psikolojisinin olmadığı anlamına gelmemiş, varlığını ortadan kaldırmamıştır... (Bkz. 14 Nolu kaynak, s.59)

Kuşkusuz, insanlık tarihini psikoloji ile açıklamak olanaksızdır. Ve böylesi bir



“psychologizm” yapmaya kimsenin niyeti yoktur. Fakat, tarih, salt vülger materyalizm ile açıklanmayacak kadar da zengin, renkli ve karmaşıktır. Ve tarihi, her şeye rağmen, insanlar yaptıkları için, psikoloji, psiko-pataloji ve psikiyatri, insanlık tarihinin açıklanmasına sanıldığından da fazla katkıda bulunmakta ya da en azından böylesi bir potansiyeli taşımaktadır.

Örneğin, kişiliğin, hangi koşullar altında ve nasıl bir yöntem ile “tarihsel alternatif” olmaktan çıkarılıp, irrasyonel düzenlerin savunucusu konumuna getirildiğinin öyküsünü, (ya da gizini) anlamada (ekonomi politiğin gücünün bittiği yerden sonra) psikolojinin çok ciddi katkıları olmaktadır.

Ayrıca, olayın açıklanmaya gereksinim gösteren diğer başka bir önemli yanı daha vardır: Marksist yöntemin ekonomi-politiği geçirililiğini koruyorsa (ki bugün de bunun doğru olduğunu düşünmek için yeterli nedenler vardır), o zaman “tarihsel alternatifi” durumunu (kapitalist ekonomik formasyon hâlâ yaşadığına ve bunun neden “hâlâ” yaşadığını ekonomi politika yeterli doyuruculukta açıklayamadığına göre), burada kısmen de olsa, “sübjektif faktör”ün konumunu irdelemek kaçınılmaz bir zorunluluktur.

Fakat Marksizmi bilenlerin sayısının ne denli az olduğu artık iyice anlaşıldığına göre, hem Marksizmi ve hem de psikolojiyi birlikte bilebilecek olanların sayısı üzerine bir varsayımda bulunmak korkutucu olmaktadır... (Bkz. 7 Nolu kaynak)

\*\*\*

Burada hep bilinen bir gerçek bir kez daha anımsanabilir: Dünyanın her bir yerinde ve her bir çağda, yönetici sınıflar, daha işin başından beri, **uyruklarını**, olması gerektiği dışında (kendi istedikleri doğrultularda) düşünmeye koşullamanın yollarını aramışlar ve de bulmuşlardır. Bu durumda “**normalleştirilmiş**” insan psikolojisi, kesinlikle o insanın (ya da sınıfın) ekonomik konumunu (bazını) yansıtmaması gerekmemiştir. Hatta çok kez tersi durumlar ortaya çıkabilmiş; ve çıkmıştır da...

Yeteri özenle düşünülüp ve irdelendiğinde, bu olgu, “devrimci proletaryanın” tarihsel misyonu olan “devrim yapma” görevini neden bugüne değin sürekli savsakladığını da açıklamada bazı ipuçları verebilir niteliktedir. Ve belki de “bir türlü devrim yapamamanın” en önemli nedenlerinden biri tam da bu noktada düğümlenmektedir.

Tarihsel devrimin yavaşladığı, günlük yaşamın, toplumsal yasaların “kitabına uygun” işlediğinin sanıldığı dönemlerde, gene kitabına uygun çıkarsamalar, analizler yapıp “endişeye mahal olmadığını” söylemek çok kez yeterli olabilmiştir. Fakat, tarihsel kriz dönemlerinde, konvansiyonel bilgiler olayları açıklamaya yetmemiş, ağır bir teorik ve pratik yetmezliğe girilmiştir. Ancak, gene de, insanın psişik yapısının basit bir beyin salgısı olmadığı bir türlü anlaşılmamış ya da anlamak istenmemiştir.

Klasik tanımlamalarda, somut yaşayan insanın da üretim güçleri içinde çok özgün bir yer tuttuğu hep bilinir. Fakat nedense, en özgün bölümünü oluşturduğu ve toplumsal bir varlık olduğu için, insanın bizzat kendisinin de bir üretim gücü olduğu pratik yaşamda sıklıkla ve inatla unutulur. Ayrıca, objektif tarihsel süreç değiştikçe, üretim güçleri ve teknik donanım, çevre, toplum, siyaset, vb. ile birlikte sübjektif faktör olarak insan ve insan psikolojisinin de değişebileceği anımsanmaz bir türlü... Oysa ki, insan psikolojisinin bu değişimi kimi zamanlar öylesi düzeylere ulaşmaktadır ki, örneğin işçi sınıfı, kendi mantıksal-rasyonel

sınıf çıkarlarına karşı irrasyonel koşullandırmaların, dürtüleşen istemlerin doğrultusunda (hem de çok kez "tüm içtenliği ile") gidip sağ ve hatta faşist-otoriter partilere üye olmakta, onları desteklemektedir...

Modern topluluklarda fabrikalar, bürolar, işyerleri ve hatta günlük yaşamın en gölgelik yerleri bile, olağanüstü rasyonel koşullarda çalışırlar. Böyle olması kapitalizmin, özellikle de monopol kapitalizmin temel mantığından kaynaklanır. Tersî durumunda düzen gerçekten de yıkılır.

Fakat, bu olağanüstü rasyonel çalışma koşulları, çalışanlar için her gün artan oranlarda irrasyonel bir psikik yapıyı da birlikte üretir. Çalışma süreci içinde, subjektif faktör yabancılışıp oyun dışına düştükçe, psikik aygıt da giderek irrasyonel çalışmaya başlar. Düzenin rasyonelleşmesi salt objektif dünyayı değil, subjektif faktörü, insanın psikik dünyasını da kapsar... Başka bir demeyle, çalışan insanın rasyonel objektif sorunları ile onun, artık her gün yeniden (ve yeniden) irrasyonel çalışmaya başlayan psikik aygıtı karşı karşıya geldiğinde, vülger materyalistlerin savuna geldikleri gibi, nesnel ekonomik faktörler değil, çok kez (ya da hemen hemen her zaman) çarpıtılmış, irrasyonel çalışmaya koşullanmış psikik faktörlerin etkileri ağır basar. Ve çalışan insan, (örneğin, işçi) artık sınıfının değil, kendisine benimsetilen, kabul ettirilen rasyonel dünyanın irrasyonel sonuçlarının ve gene bunlara uygun biçimlerde üretilmiş-biçimlendirilmiş psikik aygıtın (kişiliğin) denetimine girer...

Biraz daha somutlarsak: Monopol kapitalizm, salt pazara uygun mal değil, aynı zamanda, kendisinin irrasyonel konumunu "hoşgörüle" karşılayacak psikik aygıtlar ile donanmış insanlar da üretir. Monopol kapitalizm, salt insan dışındaki üretim güçleri üzerinde değil, bizzat insanın psikik aygıtı üzerine de hegemonya kurar. Ve belki de en zor kırılan (ya da hiçbir zaman kırılmayacak olan) böylesi bir hegemonyadır.

\*\*\*

Gerçekte monopol kapitalizm ile psikolojinin ve insanın "normalleştirilmesi" tarihi birlikte süregelmiştir. Genel bir tarihlendirme ile 1871 Paris Komünü bu konuda da belirli bir dönüm noktasını oluşturur.

Paris Komünü'nde monopolleşme sürecindeki kapitalizm ile çalışan, düşünen insan kesin bir ölüm-kalım savaşı vermişlerdir. Sonuçta merkezi bürokrasi, devlet ve tüm toplumsal kurumlardaki monopol kapitalizmin egemenliği kesinleşmiştir.

Çılgın bir kapital birikimi ve monopolleşme başlamıştır. Köylüler, küçük zanaatkarlar, işçiler büyük kentlere toplanmış, ücretler ancak insanların açlıktan ölmemelerine yetecek düzeyde tutulmuş, işsizlik ölümle eş anlama gelmiştir.

Fabrikalarda, işliklerde, işçi-usta-işveren arasında ağır ataerki otorite (ve şiddet) ilişkisi uygulanmış; koşulsuz bir disiplin, itaat, saygı, ölesiye bir çalışma ve azami bir randıman artışı yaşamın ön koşulu olarak benimsetilmiştir...

Böylesi bir yaşam alanına sıkışan insanın, ya ileriye doğru fırlayıp yeniden barikatlara çıkıp dövüşmek ya da geriye doğru kaçıp (ve çok kez bilinç dışı) histeri, nörotik depresyon, psikik kökenli körlükler, felçler, organ bozuklukları, vb. gibi hastalıklara sığınmak gibi iki temel seçeneği kalmıştır.

Paris Komünü çalışan-düşünen insanın yenilgisiyle sonuçlanmış; yeni bir barikat savaşının nesnel olanaklarını ortadan kaldırmıştır. Bu durumda, ağır sıkıntıları içindeki insan için, geriye kaçıp psikik kökenli bir hastalığa sığınmak son ve



tek seçenek olarak kalmıştır...

Bu tarihsel geçiş döneminde, İngiltere ve Fransa gibi büyük sanayi devrimini yapmış ülkelerde bir tür ruh hastalıkları salgını (epidemisi) yaşanmıştır. Örneğin Paris hastanelerinin ve bunların en ünlülerinden biri olan Salpêtriêre kliniği böylesi bir yaşam ve varoluş mücadelesi içindeki hastalar ile dolup taşmaya başlamıştır. Bu hastaların büyük çoğunluğunu, gerçekten de, köylüler, zanaat-kârlar, işsiz endüstri işçileri, Paris Komünü sonrası yoksul düşmüş birinci kuşak insanlar oluşturmuştur...

Evet, 73 günlük Komün'ün düşmesinden 10 yıl sonra, Paris, psikişik şikâyetler içindeki insanlar ile dolmuştur...

Bu koşullarda, ünlü ruhbilimci, psikiyatr Charcot, Salpêtriêre kliniğinde genel olarak nörozlar, özel olarak "histeri" üzerine derslerine, gösterilerine başlamış, kısa bir sürede evrensel saygınlığa ulaşmıştır...

Gene aynı dönemlerde, fakat çok daha değişik bir ortamda, başarılı işadamlı kimlikli kişilerin egemen oldukları, ancak ağır toplumsal ekonomik ve kültürel-moral bir kriz içinde bulunan Viyana'da yaşayan Freud, 1885 tarihinde Paris'e gelip, Charcot'un yanında çalışmaya başladıktan bir kaç yıl sonra, kendi özgün savlarını ve psikoanaliz kuramını oluşturmaya başlamıştır...

Charcot ile Freud'un Salpêtriêre kliniğinde buluşup, Paris proletaryası ile Viyana burjuvasının (mütegalibesinin) psikişik bozuklukları üzerine görgü-bilgi değişik tokuşu yapmaya başladıkları tarihlerde, nörozların ve psikozların psikişik kökenli davranış (yaşantı) bozuklukları olabileceği bilinmiyor; bunlar, nedenleri (henüz) açıklanamayan (ya da bilinmeyen) organik hastalıklar olarak tanımlanı-yorlardı. Bu konularda çalışan araştırmacıların dikkatleri daha çok merkez sinir sisteminin dejeneratif doku bozuklukları üzerine toplanmıştı. Ve böylesi bir varsayımdan kalkan gözlemciler doğuştan getirilen organik bir dejenerasyonun, sonradan (özellikle lumpen proletarya arasında hızla artan alkolizm ve fuhuşu birleştirip) moral psikişik bir soysuzlaşma (dejenerasyon) ile sürdüğünü varsayı-yorlardı. Ayrıca, bu tür çıkarsamalarda son ulaşılan yanılmalı sonuçlara, sosyal-Darvinist (Eugenik) temizlik önlemleri düşünüyorlardı...

Daha bu dönemde, ana-baba arası (ataerkil) aile ilişkilerinin, çocuklukta geçirilen psikişik travmaların ya da genel olarak sürdürülen ağır yaşantı bozukluk-larının, toplumsal çevre ve kurumlar ile olan sürüşmelerin, insanların psikişik kökenli sağlık bozukluklarından sorumlu olabileceği düşünülüyordu bile...

Fakat, Freud, bu "ilginç" hastalıklara, çağının diğer düşünür ve hekimlerin-den başka bir gözle bakmaya, ayrı bir metodoloji (psikanaliz) ile yaklaşmaya başlamıştır.

Freud, daha geçen yüzyılın son yıllarından başlayıp, artık (hiç olmazsa kimi bölümleri) klasikleşen yayınlarında, savlarında, kimi nörotik bozuklukların, örneğin histerik felçlerin, görme bozukluklarının, kusmaların, zayıflıkların ya da şişmanlıkların, depresyonların, vb. gibi sağlık bozukluklarının insanların, genel toplumsal kurallara, törelere (ve hatta yasalar...) ters düşen istem, yaşantı ve anılarının bilinç altına bastırılmaları ve de her türlü bastırma çabasına karşın bunların kimi kez olmayacak münasebetsiz zamanlarda, çok değişik (deforme) biçimlerde de olsa bilinçli anımsanmaları (ya da anımsanma tehditleri) sonucu ortaya çıktıklarını göstermeye başlamıştır...

Çok genel bir anımsatmayla Freud'a göre, insanın insanca istemleri ve bunlar-dan kaynaklanan anılar, günlük yaşamın "rasyoneller" ters düştükleri için kimi (ya da çok) kez, "irrasyonel" olarak tanımlanırlar. Bunlar, mevcut düzenin

“kurallarına” uymayan yaşantı ve anı konumuna gelirler... Ancak, hastalar, bilinçli olarak bunların ayırdına varamazlar (ya da varmak istemezler) ve —son bir seçenek olarak— bunları, hastalık belirtileri biçiminde ve son kerte tanınmaz biçimlerde değiştirip, (deforme ederek) psişik, psiko-somatik şikâyetlerle dışarıya yansıtırlar...

Freud, psişik hastalıkların da bir geçmişlerinin, bir tarihlerinin bulunduğunu göstermiş; bu tarih içinde, insanlara uygulanan psişik ve hatta biyolojik-fizik şiddetin, psişik bozuklukların nedenlerini oluşturduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Ayrıca, bu çok yönlü şiddet yöntemleriyle bastırılan arzuların salt cinsel istemler ile sınırlı kalmadığı, kuşkusuz bunlarla birlikte, genel olarak haz duygusunu, yaşama sevincini tahribe yönelik oldukları da tartışılmaya başlanmıştır.<sup>3</sup>

Freud, ayrıca, çocuk cinsiyetini kanıtlayıp, libido'nun haz ilkesinin (eros'un) kesintisizliğini ve evrenselliğini sergilemiştir...

\*\*\*

**Gerçekleri çok zorlamadan, Freud'un kuramından yapılabilecek kimi çıkarsamalar ile günümüz insanının psişik aygıtının (Freud'un özgün deyişiyle) “psişik aparatı”nın yaralı olduğu söylenebilir.** Buna göre, insanın psişik yapısı deforme edilmiştir. Bu yaralı psişik yapının, deformasyonun nedenleri, geçmişin, özellikle çocukluk dönemlerinin yaşantı bozuklukları ile koşulludur. Başka bir demeye, saptanabilen güncel psişik bozuklukların gerçek nedenleri, geçmiş yaşantı bozukluklarında gizlidir... Ve daha da önemlisi, kişinin (hastanın) bizzat kendisi de bütün bunlardan çok kez habersizdir; bilgisizdir...

Tüm bu verilerin uzantısında, insanların psişik aygıtlarının sorunsuz çalışmadıkları, insanların yaşadıkları çevre ile çok ciddi ve hatta zaman zaman uzlaşmaz düzeylere varan sürtüşmelerinin, çatışmalarının bulunduğu sergilenmiştir...

Ayrıca Freud, insanların psişik aygıtlarının düzene uygun biçimlerde “normalleştirilmesinin”, deforme edilmesinin, kişiliğe nelere mal olduğunu göstermiş; toplumsallaşma sürecinin daha ana-rahminden başladığını, ataerki “kutsal aile” içinde ciddi sorunlar bulunduğunu anlatmıştır...

Yüz yıldan beri derlenen ruhbilim verilerinin uzantısında, düşüncelerine, davranışlarına bir tür legalite kazandırabilmek için, verili toplumsal düzenlere uyma çabalarının (zorunluluğunun) insan kişiliğine ne denli pahalıya mal olduğu artık hep bilinmektedir. Freud, bu gerçeği, uygarlık tarihi, insan kişiliğinin tahribi pahasına geliştirmiş, diye tanımlamıştır...

İnsan bugünkü görece özgür konumuna, eleştirel düşünce düzeyine gelene değin, Kozmos, Dünya ve de hepsinden önemlisi bizzat kendisi için ürettiği kimi önemli fantazilerden, sanrılarından kurtulmak, bunları aşmak zorunda kalmıştır... Freud'un da belirttiği gibi, ilk kez Kopernik insan dünyasının Kozmos'un, Evren'in merkezi olmadığını kanıtlayıp, ben-merkezci Kozmos yanılısamalı düşüncesinden kurtulmasını sağlamıştır... Ardından Darwin, kendisini Dünyanın efendisi gören insanın, canlılar-hayvanlar dünyasında —onlardan hiç de başka ve daha iyi olmayan— hayvanlardan biri olduğunu söylemiştir... İnsan daha Darwinizm'in şokunun etkisinden kurtulmadan bu kez de Psikanaliz ve diğer psikoloji okulları, insanın bizzat kendisini çözümlmeye (kişiliği deşifre etmeye) başlamışlar ve bilinç-dışının, güdülerin, istemlerin etkisi altındaki “Ben'in” (kişiliğin), sanıldığı gibi tersine hiç de “kendi evinin efendisi olmadığını” göstermişlerdir...(Bkz. 12 Nolu kaynak)



Bu büyük entelektüel, psikişik gelişmelerin (bir anlamda kültür şokunun) etkisinde evrimleşen insan, bir yandan bitmez tükenmez krizler içinde bocalarken, öbür yanıyla birkaç on yıl öncesinden bile düşünmeyecek oranlarda özgürleşmiş, yetkinleşmiştir...

\*\*\*

İnsanın içinde yaşadığı irrasyonel toplumlarda (biyolojik düzeylerde de olsa) varlığını sürdürebilmesi için sınırsız olanağı yoktur. Genel olarak iki temel seçenek sözkonusu olabilir. Buna göre, insan, ya verili toplumsal normlara uyana değin, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, kendi özgün istemlerini, dürtülerini, özgünlüğünü ve özgürlüğünü (özcesi kişiliğini) değiştirir ve (tüm bu muazzam negasyonların sonucu) yaşadığı çevreye (çok kez ağır psikişik bozukluklar pahasına) uyum sağlar ya da kendi özgünlüğünü ve özgürlüğünü sürdürmeyi dener ve bunun sonucu olası tüm psikolojik, biyolojik baskıları ve kaba şiddeti göze alır ve hatta gerekirse biyolojik-fizik varlığını rizikoya atar...

Böylece, Homo sapiens, yaşamının (öz ve soygeçmişinin) ilk an'larından, ilk toplumsallaşma deneylerinden başlayıp, (irrasyonel) çevresini, (rasyonel bir gözle) gerçek-realite ilkeleri doğrultusunda görmeye, algılamaya koşullanır. Verili normlar çerçevesinde yaşama, mutlu olma ve hatta uyarına geldiğinde haz duyma yollarını bile öğrenir. Ve ancak, o zaman psikişik aygıtın çok ciddi yaralanması pahasına, hiç olmazsa biyolojik varlığını koruyabilmeyi (yaralı-hasta bile olsa) yaşayabilmeyi öğrenir.

Bu koşullara uyum sağlayan insan, artık maddesel ve entelektüel olanakları ölçüsünde sürtüşme çıkması olası konularda törelere, geleneklere (süper-ego) ve de ceza yasalarına boyun eğerek yaşamını sürdürmeyi dener...

Ancak, gene bu süreç içinde, "çevre"nin, "dış dünya"nın sürekli olarak ürettiği "dış korku" gene sürekli olarak "iç korkuya" dönüşür. Çevrenin, dış dünyanın baskısı, şiddeti, psikişik yapıda her an patlamaya hazır bir iç şiddete, saldırganlığa dönüşür.

Ve gerçekten de, "ruh hastalıkları" denen olaylar, hemen hemen her zaman, çevrenin, dış-korkunun, şiddetin, bireyin psikişik yapısında kristalleşmesi, yoğunlaşması ve kişiliğin artık bu ağır gerilimi taşıyamaz konuma gelmesiyle başlarlar...

Bugün bizim içinde yaşadığımız dünya-toplum (çevre), bireyi, bu şiddet ve korku kaynağı koşulları daha ana-rahminden itibaren özümletmeye, toplumsallaştırmaya zorlar; eğitir. Ve bunun sonucu insanlar, içinde biçimlendikleri toplumlara özgü, Oidipal, Otoriter, Sado-mazoşik, potansiyel faşist vb. kimlikli kişilikler olarak üretilirler...

Bu bağlam içinde Freud'un düşün dünyasına yaptığı en büyük katkılardan biri, onun, "sağlıklı" ya da "normal" ile "hasta" insan ayrımının yapılamayacağını, çünkü, sağlığın nerede başlayıp hastalığın nerede bittiğinin her zaman kolaylıkla bilinmeyeceğini ve "normal" ile "anormal-hasta" psikişik yapısının (aparatin) çevre koşulları uzantısında sürekli değişim ve salınım içinde olduğunu göstermiş olmasıdır.

\*\*\*

Psikanaliz, özünde materyalist tarih metodolojisini içermez. Hatta onu dışlar.

Ancak, gene de Freud'un, psişik yapıyı (özellikle hastalıkların potogenezini) tartışırken, bunun, çocukluk yaşlarından itibaren, çevrenin psişik ve kaba fizik-biyolojik şiddetinin eşliğinde ve türlü aşamalardan geçerek "normalleştirildiğini", uygarlaştırıldığını göstermesi, devrimsel nitelikli ve olağanüstü önemli bir olaydır.

Ancak Freud ve ardından gelen W. Reich, From, Adorno, Horkheimer, vb.'lerinin ısrarlı çabalarına karşın, (özellikle Lukacs'in belirttiği gibi) sistematik bir psikoloji oluşturulmasına adeta direnilmiştir... Gerçekte, verili psikolojik birimi Marksist bir metodolojiyle açıklamak kimi kez çok da zor olmamaktadır. Örneğin vülger materyalist yöneticilerin idealist ve fizik-biyolojik bir kavram-yaklaşım olarak tanımladıkları "bilinçdışı" Rosa Luxemburg, tarihsel materyalist bir yaklaşımla, "**tarih sürecinin mantığı**" olarak açıklamıştır. (Bkz. 2 Nolu kaynak) Buna göre, bilinç dışı, bilinçten ya da tarih sürecinin mantığı, bu sürece sonradan katılan insanın kendi mantığından önce gelir. Bu tanımlamanın uzantısında, insanın öznel süreci (özgeçmişi), tarih sürecinin mantığı tarafından belirlenmektedir...

Böylesi bir yaklaşım da diyalektik tarih anlayışının özüne hiç de ters düşmemekte, tersine onu desteklemekte, doğrulamaktadır. Ayrıca, oldukça geç kalınmış olmasına karşın, insanın özgeçmişinin bu trajik serüveni ile monopol kapitalizm (otoriter, faşist devlet) ya da psişik-sosyal aparatların karşılıklı etkileşimlerini, bağlamlılığını tartışmada son kerte öğretici veriler sergiler.

Bütün eksikliklerine ve hatta kimi yanlışlıklarına karşın, genel olarak psikoloji (özel olarak psikanaliz) insanlık tarihinin salt fabrikalarda, grev çadırlarında ya da barikatlarda değil, ana-rahminden başlayan uzun bir toplumsallaşma süreci içinde ve ataerkil aileden devlete kadar uzanan çeşitli toplumsal kurumlar tarafından insana dikte ettirildiğini gösterir...

Vülger materyalizm devrim, iç-savaş, grev yapan işçi sınıfının psikolojiye, hele hele psikanalize hiçbir gereksinimi olmadığını sıkça söylemiştir... Ama aynı mantık, aynı işçi sınıfının irrasyonel otoriter yönetimler altında neden grev yapmadığını, niçin başkaldırmadığını ve neden bu rejimleri "yürekten" desteklediğini doyurucu bir biçimde açıklayamamıştır...

\*\*\*

Homo sapiens'in modern yöntemlerle disipline edilmeye, "olgunlaştırılmaya", "normalleştirilmeye" başlanmasının öyküsü, modern devletin ortaya çıkmasının öyküsü ile birlikte başlar. Bu olgu da, burjuvazinin erki ve egemenliğini tümüyle ele geçirmesi, yani Büyük Fransız Devrimi ile yaşıttır...

Fransız Devrimi'nden sonra (200 yıldan beri), bir yandan Aydınlanma Çağı doruk noktasına ulaşırken, öte yandan da gereğinden fazla aydınlananların disiplin altına alınmaları ve aşırı unsurların (her ihtimale karşı) ve yığınsal olarak likide edilmeleri başlamıştır.

Ancak her zaman fizik-biyolojik şiddet ya da giyotin uygulanmamıştır. Psişik likidasyon daha geniş tutulmuş, bu yolda pekçok toplumsal kurum oluşturulmuş ve bunların aracılığı ile amaca uygun biçimlerde toplumsallaştırılmış kişilikler üretilmeye-eğitilmeye başlamıştır.

Comte, bilgece bir tanımlamayla, toplumsallaşma sürecini, yetişkinlerin, çocukların psişik yapılarının gelişmesi üzerine hegemonya kurmaları olarak tanımlamış; Durkheim ise toplumsallaşmayı, çocukların tüm psişik, moral güçlerinin



toplumun bu yeni üyelerini kabul edebileceği gibi düzenleme anlamına gelebileceğini söylemiştir... (Brückner'den)

Pratikte, çocuklar-gençler, biyolojik düzeylerde bile olsa, yaşama olanağına kavuşabilmek için, ana-babalarının ve fabrika yöneticilerinin normlarına, talimatlarına göre hareket etmek ve hatta düşünmek zorunda kalmışlardır.

Buna karşı çıkanlar ailelerinden, toplumdaki dışlanmışlar. Evden ve fabrikalardan çıkarılmışlardır. Başkaldırmada ısrar edenler polis-hapishane vb. gibi şiddet yollarıyla disipline edilmeye çalışılmıştır. Bu yöntemin de başarılı ve de yararlı olmadığı durumlarda bu kez de devreye giyotin girmiştir...

\*\*\*

Fransız Devrimi boyunca ve onu izleyen uzunca bir zaman dilimi içinde, modern devlet (bürokrasi), hegemonyasını benimsetme sürecinde, çeşitli toplumsal kurumların yanında giyotin gibi yardımcı araçları-yöntemleri kullanmada oldukça cömert davranmıştır...

Bireyin kendini denetleyebilme yeteneği istenilen düzeye ulaşana değin, toplumsallaşma olayı son kerte sıkı tutulmuştur. Amaca uygun bir özdenetim geliştikten ve pekiştikten sonra, toplumsallaşma süreci görece gevşetilmiş, bazı özgürlükler tanınmış, bireyin yaşam-alanı genişletilmiştir...

Örneğin, İngiltere ve Fransa gibi sömürgeci ülkelerde böylesi konularda sürekli bir ikili davranış (çift standart) uygulanmıştır. Bunlar, sömürgelerinde inanılmaz ölçülerde barbarca davranmalarına karşın, kendi ülkelerinde, görece özgür bir ortam sağlayıp, kendi yurttaşlarına genişçe bir oyun sahası (yaşam-alanı) verebilmişlerdir. Londra ve Paris dünyanın en özgür kentleri olarak tanımlanırken, İngiltere ve Fransa, birkaç on yıl gibi çok kısa bir zaman içinde, Afrika anakarasının nüfusunun yüzde 60'dan fazlasını yoketmişlerdir. Örneğin, İngiltere, hem de tek başına, Avustralya anakarasının hemen hemen tüm yerlilerini öldürmüştür...

Sömürgelerinde böylesine bir vahşet uygulayan bu ülkeler, buralardan topladıkları büyük sermayenin desteğiyle, kendi ülkelerinde, sisteme zarar vermemek koşuluyla, kimi özgürlüklere, insan haklarına gözyumabilmişlerdir.

Oysa bu durum, Almanya gibi kapitalist pazara geç katılan ülkelerde değişik bir ivme çizmiştir. Almanya sömürge bulmakta geç kaldığı için, gerekli sermaye birikimini, kendi ülkesinden ve Doğu Avrupa ülkelerinden sağlamaya çalışmış; bunun için de sömürgeci yöntemlerini (sosyal-Darwinizmi ve giderek ırkçılığı-faşizmi) çok gözönünde uygulamıştır. Almanya'nın tarihindeki özgün yeri bu ilginç konumundan kaynaklanmaktadır...

Kapitalist sosyo-ekonomik formasyon, egemen olabildiği bölgelerde, ancak radikal bir kültür devrimini gerçekleştirdikten sonra, kesin hegemonyasını kurabilmiştir. Bu hegemonyanın temel taşı kültür devriminin de koşulladığı yeni psikik yapı oluşturmıştır. Burada, duygular, dürtüler, moral, töreler, normlar, bilinç, vb. hemen hemen tümüyle yeniden organize edilmişlerdir. Kapitalist sosyo-ekonomik formasyon, insanlarda psikik bir dinginliği-dengeyi sağladıktan sonra gerçek yerine oturabilmiştir. Ve bu toplumlarda, fabrikalar sanıldığı kadar aksine, proletarya bilincinin değil, burjuva kültür devriminin, yeni psikik yapının, en önemli üretim merkezlerinden birini oluşturmuştur.

18. ve 19. yüzyıllarda, kapitalist toplumlarda, insanların özgün yanlarının törpülenme, girinti ve çıkıntılarının tesviye edilme, kişiliklerin eşitlenme süreci

hızlanmış, kendilerini bu yeni koşullara (düzene) teslim etmek istemeyen inatçı- lar, dik kafalılar, fabrikalardan ve toplumdan dışlanmışlardır...

İngiliz yazar Andrew Ure, daha 1835 yılında (Manifesto'nun yayımlanmasın- dan 13 yıl önce), fabrikaların yeni ekonomik toplumsal düzenlerin-formasyonla- rın "anahtar kuruluşlarını oluşturduğunu" yazmış ve fabrikaları insanların kişiliklerinin eşitlendiği "dev otomatlar" olarak tanımlamıştır. Ure'ye (Bkz. 1 Nolu kaynak) göre, bu "dev otomatlarda", maddesel-mekanik ve entelektüel organlar birlikte çalışırlar ve sürekli olarak birbirleriyle uyum içinde hareket etmeye zorlanırlar; bu birlikte uyum içindeki hareket etme zorunluluğunun uzantısında (bunun maddesel ve mantıksal sonucu) aradaki farklılıklar ve yete- nekler eşitlenir. Tüm maddesel ve entelektüel farklılıklar, ayrıcalıklar, orijinallik- ler ortadan kalkar. Böylesi bir eşitlenmeye karşı çıkanlar, başkaldıranlar fabrika ve toplumsal sistemden dışlanırlar...

Ve bu kişilik eşitleme otomatlarında, insanların insanlara özgü tüm duyguları, istemleri, dürtüleri, bilinçdışı ve bilinçli yaşamları irrasyonel normlar-standartlar sistemine göre yeniden biçimlendirilmiştir. Yüzyıldan beri süren bu süreç içinde fabrikalarda proletarya bilinçlenmemiş (başka bir söylemeyle fabrikalar prole- taryanın kaleleri olmamış) tersine fabrikalarda ve diğer toplumsal kuruluşlarda, proletaryanın bilinci ilk kez nötralize-depolitize (ve hatta **Enthistorize**) edilmiş ve ardından depolitize olmuş insan kişiliği "**otoriter-potansiyel faşist karektere**" (Adorno) dönüşmüştür...

Bu koşullarda monopol kapitalist toplulukların diğer toplumsal kurumlarında olduğu gibi, fabrikalarda da "tarihsel alternatif" tarih dışına itilmiş ve "mezar kazıcıların" (bilinçlenme ve kültürel boyutlarda) mezarları kazılmıştır.

Monopol-kapitalist sosyo-ekonomik formasyonun ürettiği çelişkiler, sınıf çatışmaları, gene bu sistemin geliştirdiği toplumsal kurumlar tarafından nötralize edilmişler, soğurulmuşlardır. Ve giderek sosyal kimliği, kişiliği tanımlamada "meslek" ve hatta "sınıf" belirleyici rol oynayan anahtar olmaktan çıkmıştır.

\*\*\*

Tarihsel gelişmenin bu aşamasında, sözcüğün en geniş anlamıyla insan, yalnız ve çaresiz kalmıştır. İnsan için, yaşam, giderek olağanüstü boyutlarda **anlamsız- laşmıştır** (Lukacs). (Bkz. 4 Nolu kaynak)

Düşünen ve sorumluluk taşıyan insanın kendini yeniden ürebileceği, çoğaltabi- leceği hemen hemen tek kurum ve örgütlenme alanı olan sol partiler ise insanı salt ekonomik varlık düzeyine indirgemişler ve giderek tümüyle unuttuslardır...

Özellikle II. Dünya Savaşı sonrası dönemlerde, insan, bir yandan giderek barbarlaşan monopol kapitalizm, öte yandan da Komünist ve benzer konumdaki Sosyalist Partilerce adeta sistematik olarak tahrip edilmiştir. Düşünen insan çok kez bu büyük iki gücün ikisine birden direnmek, başkaldırmak zorunda kalmış, ancak çok kez yenik düşmüştür.<sup>4</sup> Geri çekilmiş, Mayakovski ya da W.Reich örneklerinde olduğu gibi, intihar etmiş veya çıldırmıştır... Büyük çoğunluk yeni- den dinsel alanlarda yaşama olanakları aramaya başlamışlardır...<sup>5</sup>

\*\*\*

Çevre, organizmayı, canlı yapıyı kuşatan, iklim, beslenme, barınma, çalışma, kültür, canlılar-insanlar arası ilişkiler vb. gibi, genetik kökenli olmayan, tüm



biyolojik-sosyal ve psişik ortamı kapsar. Ve çevre, salt ayı balıkları, kaplumbağalar ya da kuşlar için değil, insanlar için de son kerte önemli bir olgudur.

Bu durumda, çalışma koşulları da, bir toplumsal varlık ve bir üretim gücü olarak, **insanın çevresinin** kapsamı içine girer. Ayrıca, özellikle insanlar arası ilişkiler insanların en yakın ve önemli "çevre"sini oluşturur. Tüm çevre faktörleriyle insan, sürekli olarak, yeni biçimlenmeler içinde yeniden üretilir. Ve bu koşullarda insanlar, dış görünüşlerinden, beden yapılarından, psişik niteliklerine değin, her yönleriyle daha çok birbirlerine benzemeye, özgünlüklerini yitirmeye başlamışlardır.

Bu, tekdüzeleşme, "normalleşme" süreci içindeki insanlar bilinçli ya da bilinçsiz olarak sürekli bir mutsuzluk, umutsuzluk, yorgunluk, isteksizlik, tükenmişlik, keyifsizlik ve depresyon içinde yaşamaya başlamışlardır. sürekli (kronik) bir yorgunluk ve depresyon, bu yeni psişik yapının ayrılmaz parçasını oluşturmaktadır.

Bunlar, insanı insan yapan değerlerden tümüyle sıyrılmak üzere olduğunu sezinleyen, insanların "normalleştirilmeye" karşı gösterdikleri son reaksiyonlar, son kriz belirtileridir...

"**Normalleştirilme sendromu**" da denilebilecek böylesi bir psiko-patoloji içindeki insanlar bu kez de psiko-farmakoloji ile tedavi edilmeye başlanırlar. Böylece kısır-döngü tamamlanır.

\*\*\*

Toplumsal ve bireysel sorunların çözülmesinde psikoloji ve psikiyatri, görece yeni bilim dalları olmalarına karşın, liberal burjuvaziye çok yardımcı olmuşlardır. İnsanın tanınmasında, çalışma koşullarının değiştirilmesinde, üretimin artmasında, fabrika, okul, ataerkil aile, vb. gibi kurumların yeniden yapılanmalarında, psikolojinin ve bu süreç içinde psişik sağlığını yitiren insanın yeniden sağaltılmasında psikiyatrinin katkısı büyük olmuştur...

Ancak, şimdi daha keskin bir yol ayrımına gelinmiştir. Bugün hem insandan hem de monopol kapitalizmden yana eşcinsel bir ruhbilim düşünmek ve uygulamak pek kolay değildir.

Fakat öte yandan, insana en fazla yardım etme potansiyelini taşıyan politik yapılanmalar geçen yüzyıldan kalma mantık ve hatta sözcükler ile bu yüzyılın olaylarını açıklamaya çalışmışlar ve tarihe karşı (salt ekonomik üretimde değil) düşünce, kültür düzeyinde de yenik düşmüşlerdir.

Dünyanın bu denli küçüldüğü, nüfusun bu denli yoğunlaştığı bir dönemde, insan, gerçekten de, korkunç **yalnızlık** ya da (belki ondan da korkunç) **beraberlik** içinde yaşamaya zorlanmıştır.<sup>6</sup>

\*\*\*

Maddesel ve entelektüel birikim hiçbir zaman insandan bu denli bağımsız olmamıştır. Teknik ve kültür, kuşkusuz her zaman yan tutmuşlardır. İçinde bulunduğumuz (ve çoklarınınca) **post-modern** olarak da adlandırılan dönemde bilim-teknik ve kültürün daha da bağımsızlaşıp, bir tür otonomi kazanacakları, başlarına buyruk olacakları ve giderek totaliter konuma gelip, insanı daha bir hasım (düşman) görmeye başlayacakları beklenmektedir.

**Post-modern** aşamada, insanların psişik yapıları, kişilikleri eskiye oranla daha

da yoksullaşmakta, basite indirgenmekte ve (belki de) Homo sapiens'in serüveninin son aşaması olarak söz edilen "post-histori" dönemine doğru gidilmektedir.

Bugün için böylesi soruların ne yanıtlarını vermek ne de bunları yadsımak mümkündür. Yapılabilecek belki de en önemli katkı, benzeri soruları soranların sayısını çoğaltmaya yardımcı olmaktır... Soru soran çoğaldıkça yanıt bulma olasılığı da artabilir...

Özetle, Homo sapiens bugünkü görünümüyle görece (göstermelik) özgür ve İbsen'in anımsattığımız tanımlamasıyla, **istediği her şeyi yapabilen, çünkü ancak yapabileceği şeyleri ister**, bir konuma gelmiştir. Homo sapiens ciddi bir biçimde yaralıdır. Homo sapiens ciddi bir biçimde evcilleştirilmiş, "normalleştirilmiştir". Ve tüm bunların hem nedeni ve hem sonucu olarak, Homo sapiens, Adorno'nun, 1950 yıllarının Amerika Birleşik Devletleri'nde sürdürdüğü çalışmalarında sergilediği (Bkz. 13 Nolu kaynak) ve Milgram'ın (Bkz. 10 Nolu kaynak) bu verileri 1960 yıllarında deney odalarında da doğruladığı gibi, gözardı edilemeyecek oranlarda, otoriteye koşulsuz boyun eğen "potansiyel faşist" bir niteliğe sokulmak istenmektedir...

Ancak her şeye karşın gene de, insan, bugün, kendisi için tümüyle irrasyonel olmayan, anlamlı birdüzen, bir dünya topluluğu kurabilme gücünü (hiç olmazsa potansiyel olarak) tümüyle yitirmemiştir. Fakat, "uygarlık krizi"ni de dışlayacak (ya da aşacak), özellikle entelektüel düzeyi oldukça sınırlıdır. Hem böylesi irrasyonel düzenleri değiştirecek koşullar ve hem de bunlara teslim olma (itaat etme-boyun eğme) eğilimleri birlikte gelişmektedir. Sonucu (belki de) insanın entelektüel-kültürel gücü-kapasitesi belirleyecektir. Bunun için de, "deniz bitti" diye dövmeye başlamadan önce, bizim metodolojik olanaklarımızdan, dünya görüşümüzden, başkaldırı ve yaratma (Poiesis) gücümüzden geriye nelerin kaldığına bir kez daha bakmanın, ve eldeki malzemenin, bir kez daha dökümünü yapmanın kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum.

Somut ütopye için bile, somut-gerçekçi tarihsel bilgi gereklidir. Bunun için de, hem kimi atılımlara ve hem de kimi negasyonlara hazır olunmalıdır. Aynı anda hem yumurtaya ve hem de civcive yaranmaya çalışmanın olanaksızlığı artık pratikçe de kanıtlandı...

Savunulan dünya görüşü, metodoloji, "gelecek güzel günler" kadar (ve değin), bugüne de ışık tutmalı, günümüzün yaşam biçimini etkilemeli, günümüzün yaşamını anlamlı kılabilmesi, bizlere yeni moral ve estetik boyutlar getirebilmelidir. Bugünün yaşamına (hemen daha bugünden) anlam, moral ve estetik boyut getirmeyen, ya da Marx'ın tanımıyla "güzelliğin yasaları" ile çelişkiye düşen hiçbir öğüdün, programın ya da politik yapılanmaların Homo sapiens'in yazgısına olumlu katkıda bulunabileceğini düşünmüyorum.

#### NOTLAR:

1. "Uygarlık krizi" tanımlaması, özünde, bu krizi bizzat yaratan, üreten (monopol kapitalizm, sınıf sömürsü, vb. gibi) güçleri gizlemeyi, gözardı etmeyi içeren bir potansiyel taşımaktadır. Bu nedenle de, bu kavramı ayrıca ve eleştirel bir tavırla, yeniden ve yeniden tartışmaya getirmenin kaçınılmazlığını düşünüyorum.
2. Buna uygun bir tarih düşmek gerekirse, özellikle tartışmak istediğimiz konuya uygunluğu yönünden, Heinrich Mann'ın "Uyruk" (Der Untertan) romanının ilk kez "Zeit im Bild" gazetesinde yayımlanmaya başladığı 1 Ocak 1914 tarihini göstermek olasıdır. "Uyruk" romanı, araya savaş yıllarının girmesi nedeniyle, Rusçasının 1915'te başlanmış olmasına karşın, Almanya'da ancak Aralık 1918'de kitap olarak yayımlanabilmiştir.



3. Burada Umberto Eco'nun, "Gülün Adı" adlı yapıtında, kendine özgü yöntemi ile tartıştığı konunun önemi biraz daha somutlaşır. Eco'nun, bir kriminal öykü çerçevesi içinde sunduğu (belki de en temel) sav, otoriter yönetimlerin, insanların haz duymalarından, gülmelerinden ne denli korktuklarıdır...
- İnsan bir kez gülmeye, haz duymaya, yaşama sevincinin mutluluğunu sezinlemeye başlasa, artık onu, dizginlemek, "normalleştirmek" ve "yaşasın ölüm" diye düşündürmek olanaksız olmasa bile çok zorlaşır... Eco'nun romanının özellikle son bölümünde, onun, bu temel savı, gerçekten eşine az rastgelen bir düzeyde sayfalar boyu tartışılır...
4. 1933'ten sonra Batı'da Hitler, Doğu'da Stalin düşünen insanın, entelektüellerin üzerine saldırdılar. Buldukları her yerde likide ettiler.
5. Dostoyevski, **Delikanlı** romanında Versilov'u şöyle tanımlar: "...Biraz önce sizin de söylediğiniz gibi pek gururlu bir insandır, ama şunu da unutmayın, gururlu kişiler... Tanrıya inanmayı pek severler. Çoğu güçlü kişiler insanların önünde eğilmemek için Tanrıyı seçiyorlar... Elbette, bu duygunun içlerinde nasıl geliştiğini bilmeden yapıyorlar bunu. Hem, Tanrının önünde eğilmek öyle ayıp bir şey de değildir. Böyleleri pek ateşli inananlardan, daha doğrusu inanmak isteyenlerden çıkar... (Türkçe basım, c.1, s.68.)
6. Gerçekte tüm bu bulgular, daha geçen yüzyılın sonlarında Van Gogh'un, özellikle kendi portrelerinde ve bu yüzyılın başında Kafka'nın Dava ve Şato gibi yapıtlarında, bizzat kendileri ve yaşadıkları çağla hesaplaşmalarında acımasızca saptadıklarına (yazık ki) çok uygun düşmektedir.

#### YARARLANILAN BAŞLICA KAYNAKLAR:

1. Andrew Ure, **The Philosophy of Manufactures**, Londra 1835, s.20 (Alıntı: Peter Brückner, s.160).
2. Erich Fromm, **Çağımızın Özgürlük Sorunu**, 1973, s.114.
3. Erich Fromm, **Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung**, Stuttgart 1980, s.53.
4. Georg Lukacs, **Birey ve Toplum**, 1978, s.185.
5. Herbert Marcuse, **Tek Boyutlu İnsan**, 1968, s.15.
6. Max Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", **Kritische Theorie**, Frankfurt 1968, s.9
7. Otto Fenichel, Rezension: **W. Reich, Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse**, (1931) 1970, s.31.
8. Otto Fenichel, **Über die Psychoanalyse als Keim einer zukünftigen dialektisch-materialistischen Psychologie**, (1934) 1970, s.230.
9. Peter Brückner, **Psychologie und Geschichte**, 1982, s.11.
10. Stanley Milgram, **Das Milgram-Experiment, Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität**, 1985.
11. Siegfried Bernfeld, **Sozialismus und Psychoanalyse**, 1926, **Marxismus und Psychoanalyse**, 1970, s.14.
12. Sigmund Freud, **Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse**, GW XII, s.114.
13. Theodor W. Adorno, **Studien zum autoritären Charakter**, 1950.
14. Wilhelm Reich, **Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı**, 1975, s.37, 59.

## insan, özellikle insan

theodor oiserman

ingilizceden çeviren: sevil kutlar

Karl Marx'ın büyük önemini vurguladığı Benjamin Franklin'in derin tanımına göre insan, iş gücünü kullanmak için alet yapan hayvandır. Bu tanımın paradoksal yanı hemen açığa çıkıyor, çünkü hayvanlar alet yapamazlar. Buradan çıkan sonuca göre alet yapan hayvanlar hayvan değildirler. Paradoks, tanımdan çok yaşamın kendisinde yatıyor. İnsan gerçekten bir hayvandır, ama artık hayvanlıktan çıkmış bir hayvandır. İnsanın bir yanıyla hayvan, diğer yanıyla da hayvan olmadığını söyleyerek bu çelişkinin içinden çıkamayız. Sorun bundan çok daha karmaşıktır, çünkü insanın her iki yanıyla da kurduğu ilişkiler eşit derecede önemlidir ve onun biyolojik özelliklerini gözardı etmek veya küçümsemek, doğabilimleriyle bağdaşmadığı gibi, gerçek insancıl dünya görüşü ile de bağdaşmaz.

Bazı araştırmacılar insanı toplumsal varlık olarak tanımlamaktan çok, biyososyal olarak tanımlamanın daha doğru olacağına inanıyorlar. Ben bu görüşe katılmıyorum, çünkü insanın biyolojik veya türsel özellikleri, ne denli önemli olurlarsa olsunlar, onun kendine özgü ayırt edici özelliklerini oluşturmazlar. Tabii buradan insanın biyolojik ve toplumsal yönlerinin birbirinden ayrı olduğu sonucu çıkarılamaz. Ayırt edici özellikler ve en az onlar kadar önemli, ayırt edici olmayan özellikler zorunlu olarak diyalektik bir bütünü oluştururlar. Bu, özellikle insan için doğrudur, çünkü insanın biyolojik yanı zaten doğa içinde özel olarak belirlenmiş olmasıdır. Bununla birlikte, insanın biyolojik yanı (içerikte olmasa bile, biçimsel olarak) toplumsal gelişmeyle büyük ölçüde dönüşüme uğramıştır.

Bu açıdan bakıldığında, sorunu, ilk kez Hegel tarafından öne sürülen diyalektik ile çözümlenmeye çalışmak, yani özdeşlik ve ayırım kavramlarını kullanmak daha doğru olacaktır. Özdeşlik ayırımı içerir, ayırımın içinde özdeşlik vardır. Böylece özdeşlik ve ayırım, çelişkiden oluşan birliği meydana getirirler. Bizim



örneğimizde, insan ile hayvandan (biyolojik) oluşan birlikte, her ikisi de nicel değil, nitel olarak belirlenen özdeşliğin mi, yoksa ayrımın mı daha önemli olduğunu tartışmak, açıkça görüldüğü gibi anlamsızdır. Ayrımlar da özdeşlikler kadar önemlidir. Ayrıca, ayrımlar ne kadar köklü olursa, özdeşlikler de aynı derecede köklü olur. İnsanı, yalnızca insanı belirleyen, insanla hayvanın, toplumsalla biyolojik olanın gizemli birliği işte burda yatmaktadır.

Burada bir anımsatma yapmak istiyoruz, insan bir hayvandır dediğimiz zaman hayvanı günlük kullanımında almıyoruz. Günlük yaşamda "hayvan" sözcüğü, hiç de haklı gerekçeleri olmadığı halde aşağılayıcı bir terim olarak kullanılır. Oysa bilimde sözcüğün çok daha değişik, olumlu bir anlamı vardır. Okulda okutulan bir biyoloji ders kitabında şöyle deniyor: "İnsanın toplumsal yaşamını araştırmak, toplumbilimlerin konusudur. Biyoloji insan organizmasının yapısını ve yaşamsal eylemlerini araştırır. İnsan organizmasının hayvanla paylaştığı özelliklerini derinden incelemek, toplum sağlığı, yaşam standartlarının geliştirilmesi gibi birçok toplumsal sorunun çözülmesi açısından büyük önem taşır."<sup>1</sup> İnsanın biyolojik araştırmasının taşıdığı toplumsal önemi vurgulamak, bizim gerekli gördüğümüz bir yaklaşımdır. İnsanın biyolojik özelliklerini göz ardı etmek, tahmin edilmesi güç sonuçlara götürür ve götürmektedir de.

Genel olarak kabul edilen hayvanları tip, sınıf, dizi ve tür olarak sınıflama yöntemi içinde insanın özel bir yeri vardır. Aynı biyoloji kitabına göre, "biyolojik özellikleri açısından insan, hayvanların sınıflanmasında Kordata tipi, Memeliler sınıfı ve Primatlar dizisinde bulunmaktadır. Bu nedenle insan Primatları belirleyen tüm temel özelliklere sahiptir"<sup>2</sup>. Primatlar, aralarında insana benzeyenlerin de (anthropoid) bulunduğu değişik maymun türlerini kapsar. Primatlar içinde insanın sahip olduğu özel ve bütünüyle kendine özgü yer, onun insansı bile olsa, bir maymun türü olmayışından kaynaklanmaktadır. İnsanı insansı maymunlardan ayıran özelliği, maymun türlerinin kendi aralarındaki ayrımlar gibi, biyolojik açıdan türsel ayrımlardır ve bu ayrımlar belirli ölçüde gerçeği yansıttıkları gibi, aynı zamanda bu gerçekle temellendirilirler. Bu biyolojik gerçek haklı bir öfkeye neden olmaktadır, çünkü türsel ayrımlar, yaşayan varlıklar arasında kuşaktan kuşağa aktarılan en kalıcı ve en sınırlı ayrımlardır. Biyoloji alanı içinde ile hercai menekşe arasındaki ayrım bu türden ayrımlardır. Biyoloji alanı içinde kalırsak, (bu alanın taşıdığı öneme karşın, insanı tam olarak, tüm özellikleriyle belirlemediği ayrı bir konudur) insansı bir orangutan ile at arasındaki ayrım, orangutan ile insan arasındaki ayrımdan daha büyükmüş gibi görünmektedir. Oysa gerçekte orangutan ata, insana olduğundan daha fazla yakındır, çünkü at ile orangutanın türsel özellikleri bütünüyle biyolojik karakterleri tarafından belirlendiği halde, insanın biyolojik organizmasının özellikleri, onu diğer hayvanlardan farklı kılan ayrımları yalnızca işaret eder, kapsayıcı biçimde belirlemez. İnsanın bir hayvan olduğunu ne kadar tekrarlırsak tekrarlayalım, onu diğer Primatlardan ayıran özellikleri yalnızca türsel ayrımları değildir. Bu ayrım çok daha köklü ve temel bir ayrımdır, hatta hayvanlar aleminde bir fil ile bir amip arasında görülen ayrımdan bile ötedir. Bunun anlamı, tarihsel evrimi boyunca kazandığı tüm zengin içeriğiyle bir bütün olarak ele alındığında, insan ile diğer hayvanlar arasındaki ayrımın tüm biyolojik sınırları ve kesin ayrımları aştığıdır. İnsanın sahip olduğu "parametreler", onu diğer yaşayan varlıklarla ölçülemez kılmaktadır.

Marx insanı türsel varlık olarak tanımladığı zaman, kesin biyolojik ayrımlardan çok onun toplumsal özüne değinerek, aslında insan bireyinin insanlığın



kişileştirilmesi olduğuna dikkati çekiyor. Rönesans düşünürleri, mikro-kozmos ile makro-kozmosun özde birliğinden, özdeşliğinden söz etmişler. Bu anlamda, insan bireyinin bir bütün olarak ele alınan insanlık ile karşılıklı ilişkisi, mikro-kozmos ile makro-kozmosun ilişkisiyle aynıdır. Bir hayvan belli bir türe, bir familyaya ve cinse girer ama Marx'ın deyimiyle türsel bir varlık değildir. İnsanı hayvandan ayıran özelliklerle ilgili olarak Marx şöyle diyor: İnsan "yalnızca doğal bir varlık değildir, **insan** olarak doğal bir varlıktır. Başka bir deyişle, kendisi için vardır. Bu nedenle insan türsel bir varlıktır."<sup>3</sup>

Burada kendisi için varolmanın anlamı nedir? Görüldüğü kadarıyla bu varlık, kendi doğasını gerçekleştirmek için aracı olarak tüm diğer varlıkları, dış dünyanın nesnelere ile birlikte değiştirme, dönüşüme uğratma yetisine sahiptir. Kendini gerçekleştirme yollarından biri, toplumdaki kopmuş bireyin tek başına başaramayacağı bir eylem olan toplu üretimdir. Bir diğer aracı ise, bir amaç tarafından belirlenen ve insana özgü bir eylem olan çalışmadır. Çalışmanın dolaysız amacı bir nesnenin üretimidir, oysa son aşamada ereği, amacı veya görevi, tek tek bireyler tarafından fark edilmese bile, toplumun bir üyesi olarak insanın kendisinin yaratılmasıdır.

Üretim aracılığıyla insan dış dünyayı değiştirir ve yalnızca "insanca" şeyler yaratmakla kalmaz, kendi gereksinimlerini de yaratır ve böylelikle hem dış doğayı, hem de kendi insan doğasını değiştirmiş olur. Bu iki tür doğayı bir amaç uğruna değiştirme yetisine sahip olduğu ölçüde insan, gerçekten de kendisi için varolur. Bu süreçte varolan çelişkileri ve ona karşı koyan eğilimler ile güçleri burada bir yana bırakmak zorundayız, çünkü onların ayrıca ele alınması gerekir. Asıl önemli nokta, insanın özünün, onu diğer hayvanlardan ayıran türsel (biyolojik) farklılıklar olmadığıdır. Şurası da bir gerçek, insan ile hayvanı karşılaştırırken bir biyolog da hiç kuşkusuz bağırsak şeridini seçmiyor, hayvanlar aleminin üst düzeyde gelişmiş, bir ruha sahip olan üyelerini ele alıyor. Buna karşın, bu yaklaşım bile, biyolojinin dışında tamamen yetersiz kalıyor, çünkü bu durumda bağırsak şeridi ile birlikte gelişmiş, insana en çok benzeyen gorili de kapsayan genelde hayvanların özünden, insanın nasıl ayrıldığı sorununu tartışıyor olacağız. İnsanı hayvandan ayıran, yalnızca diğer Primatlarla arasındaki tür farklılığının sınırını aşmış olması değildir, tüm hayvanlara özgü varolma biçiminin sınırlarını aşmış olmasıdır. "Bir hayvan", diyor Marx, "kendi türünün gereksinimlerine ve standartlarına uygun olarak bazı şeyleri yapar, biçimler, oysa insan her türün standardına uygun olarak üretim yapabilir ve her yerde doğuştan var olan standardı nesneye nasıl uygulayacağını bilir. Bu yüzden insan güzellik kurallarına uygun olarak da nesnelere biçimlendirebilir."<sup>4</sup>

Aristo insanı **toplumsal hayvan** olarak tanımlamıştı. Daha sonraki çağlarda bilimsel, felsefi ve sosyolojik düzeylerde sistematik olarak geliştirilmeyen bu tanım, Franklin'inki kadar çelişik bir paradokstur. Özde hayvan toplumsal bir varlık değildir. Arıları, karıncaları ve diğer hayvanları inceleyen bilimadamları tarafından çoğunlukla tartışılan bu önermeyi, aşağıda temellendirmeye çalışacağız. Öncelikle her tanımın, Spinoza'nın zekice belirttiği gibi bir negasyon (yadsıma) olduğuna, kendi kaçınılmaz sınırlılıklarının, soyutluğunun ve tek yanlılığının yadsınması olduğuna değinelim. Bu nedenle şuna şaşmamak gerekir, bazı araştırmacılar toplumsal olmayı tek yanlı bir özellik olarak ele alıp, biyolojik alandaki benzerlerinin anlatımıyla kendilerini sınırlayıp, (toplumbilimin sınırları dışında bunu yapmaya tabii ki hakları vardır) bir sürü "toplumsal hayvan"dan söz ediyorlar ve yalnızca arılarla, karıncaları değil, sürü halinde dolaşan hayvan-



ları, kuş kolonilerini, vs. bu kapsam içine alıyorlar. Tanınmış kuş bilimcisi Niko Tinbergen bu konuda ısrar ediyor: "Bir martı kolonisi kuşların rastgele bir araya kümelenmesinden ibaret değildir, açıklanması güç bir toplumsal yapıya sahip olması ve belli bir plana göre örgütlenmiş olması gerekir."<sup>5</sup> Arıları inceleyenler çoğunlukla arı "devletleri"nden, arı kovanlarındaki nüfusun "sınıflar"a veya "kast"lara bölünmüş olmasından, arılar arasında "toplumsal" bir işbölümü olduğundan söz ederler. Bu süreç içinde birçok önemli gerçek dile getirilir ve ayrıntılı biçimde anlatılır, ama bizim için asıl önemli olan bu gerçeklerin nasıl açıklandığı ve yorumlandığıdır.

"Toplum" terimi, tek tek bireylerin bir arada varolduğu ve karşılıklı etkileşim içine girdikleri, belli bir tarzda örgütlenmiş ve ayrılmış her bir arada olma biçimine uygulanamaz. Eğer toplumun böylesine soyut bir kavramını kabul edersek, bunu yalnızca bazı hayvan çeşitlerine değil, bitkisel organizmalara da uygulamamız gerekir. Kalıtsal olarak kazandıkları **doğal özelliklerinden** ötürü yaşamlarını tek başına sürdüremeyen her canlı varlığa toplumsal diyemeyiz. Toplumsallık, terimin çok özel ve öz anlamı içindeki, biz bu anlamı zoologlarla botanikçilere yüklemek niyetinde değiliz, hiç de doğal bir özellik değildir. İnsanda toplumsal olan, biyolojik özelliklerin üstündedir ve bu anlamda doğaüstüdür, biyolojik öncüller üzerine kurulmuş olsa bile. **Apriori** bir toplumsallık yoktur. Toplumsal olan insanda doğuştan var değildir, insan bireyleri arasında oluşan iletişim sonunda kazanılmış, biçimlenmiş ve geliştirilmiştir. Ancak bu süreç sonunda insan, biyolojik olanı da kapsayan bireysel gelişmesi ile birlikte toplumun bir üyesi olma hakkını kazanmıştır. Hayvanlar sözkonusu olduğunda, tek bir bireyin doğuştan sahip olduğu özellikler, kalıtsal olarak belirlenen bir programın gerçekleştirilmesinden başka bir şey değildir. Tinbergen'in örneğini kullanırsak, bir martı kolonisi bir genotip'in (genetik olarak belirlenen cins) kendine özgü varoluş biçimini gerçekleştirmesidir. Bir martı "topluluğu" kalıtsal olarak özünde varolandan çok değişik, yeni bir şey yaratamaz. Bu nedenle martılar da, diğer öteki hayvanlar gibi, bugün de binlerce yıl önce nasılsalar yine öyledirler

Hayvanlardan farklı olarak insan, toplumu yaratan bireyler arası karşılıklı etkileşimin bir ürünüdür. Başka bir deyişle insan, hiçbir hayvanın olmadığı biçimde, toplumun, tarihin ve kültürün bir ürünüdür. İşte kesinlikle bu nedenden ötürü Marx, insanın özünün tüm toplumsal ilişkilerinin bir bütünü olarak ortaya çıktığını söyler. Bir hayvanın özünün biyolojik ilişkilerinin tümünden oluştuğunu söyleyebilir miyiz? Tabii söyleyemeyiz. *(Bir hayvanın özünü biyolojik ilişkilerinin tümünün belirlediğini pekâlâ söyleyebiliriz ve ayrıca doğru bir tanım yapmış oluruz, çünkü hayvanın çevresiyle olan biyolojik ilişkisi, çevreye uyum sağlama çabaları biyolojik yapısında bazı değişimlere neden olur ve seçme mekanizması aracılığıyla bu özellikler genetik olarak kuşaktan kuşağa aktarılıp, tespit edilince özü oluştururlar. Buna karşın bir hayvanın özünün toplumsal ilişkilerin tümü olarak belirlendiği söylenemez, çünkü bu durumda toplumsal ilişkileri, biyolojik ilişkilerinin belirlediği genetik programdan başka bir şey değildir ve onlarla eşdeğerdir. Söz konusu toplumsal ilişkiler zorunlu olarak biyolojik ilişkilere indirgenecektir. Yazarın kanıtlanmaya çalıştığı da bu olduğuna göre sorulması gereken yukarıdaki sorudur. Öte yanda insanın özünün biyolojik ilişkilerinin tümü olduğu söylenemez, çünkü insan, hayvandan farklı olarak, bir üst düzeye ulaşmış, toplumu kurmuştur. Kanıtlanmaya çalışılan ikinci nokta da budur. Öyleyse söylenemez olan toplumsal ilişkilerin hayvanın özünü oluşturduğudur. —Çevirenin notu)*



İnsan bireyinin embriyonik plazmadan geliştiğini biliyoruz. (Yine insanda biyolojik olana dönüyoruz. Bunu hiç göz önünden ayırmamalıyız.) Ludwig Feuerbach'ın doğru olarak belirttiği gibi, insanın bedeni de özünün bir parçasıdır. Henri Wallon'a göre, ontogenesis'in (varlıkların, yaratıkların ortaya çıkışı) genel eğilimi "bir bireyin embriyonunda veya **genotipinde** (türü belirleyen genetik özellikler) potansiyel olarak var olanın gerçekleşmesidir... Canlı bir varlığın tarihine genotip egemendir (dominant), ama tarihini oluşturan fenotiptir (görünüşleri benzer, genetik yapıları değişik organizma grupları)." <sup>6</sup> Burada kanıtlamaya çalıştığımız insanın toplumsal bir varlık olarak doğmadığıdır. Yeni doğmuş bir bebek, Hegel'in deyimini kullanırsak "kendi içinde" bir insandır. Bir hayvan yavrusundan değişik oluşu ilk elde buradan anlaşılmalıdır, çünkü o ancak eğitim ve öğrenim süreçlerini geçtikten ve bir dizi bireyler arası iletişim ve toplumsal etkileşim biçimlerini aştıktan sonra toplumun bir bireyi olarak özelliklerle ve gerçekten insan olacaktır. **Toplumsal varlık, toplumsal varlık** olarak insanı üretir. Buradan gerekli olarak şu sonuç çıkar, tarihin ancak maddeci diyalektik kavramı, insanla hayvan, toplumsal-olanla biyolojik-olan arasındaki farklılıklara yeterli bir açıklama getirebilir. Bir doğabilim olarak antropoloji, insanın özelliğini araştırırken onun özelliklerini belirleyen olguları, gerçekleri keşfeder ve inceler. Ama bu bilgiler toplumsal bir varlık olarak insanı açıklamaya yeterli değildir. Bu açıdan bakıldığında antropoloji insanın zoolojisidir ve antropolojik araştırmaların önemini, insanın her şeye karşın bir hayvan oluşu belirler. Bu kaçınılmaz bir gerçektir, ama insanı anlamaya yeterli değildir.

İnsanın formasyonunun ancak toplum içinde ve toplum sayesinde var olan bireysel gelişme süreciyle mümkün olduğu, bir ölçüde doğabilimlerin de konusu olmuştur. Böylelikle ve özellikle, insan ile hayvan arasındaki ayrımın yalnızca insanoğlunun binlerce yıl süren antropolojik evrimi sonucu değil, aynı zamanda Homo sapiens denen türe ait her insan bireyinin gelişmesi sonunda ortaya çıktığı belirlenmiştir. "İnsan ile hayvan arasındaki temel ayrımların bir kısmı, insanın bireysel yaşamı boyunca ağır ağır ortaya çıkar", diye yazıyor U.R. Roitman. "Konuşmayı, okuma ve yazmayı öğrenme yeteneğine sahip olan insan, belli semboller içeren çevresi içinde, bildiği şeylerin ve yapabileceği işlerin sınırlarını önemli ölçüde genişletecek kaynakları ve araçları elde edecektir... Başka bir deyişle, insanla üst düzeydeki hayvanlar arasında var olan ayrımların tümü başlangıçta sınırlı olmakla birlikte, insanın bireysel gelişme süreci içinde çok özel yeteneklerden ve becerilerden oluşan bir sisteme dönüşür ve insanın sembolleri kullanma yeteneğinden yoksun olan hayvanların oluşturduğu benzer sistemlerle karşılaştırıldığında, aradaki büyük ayrım ortaya çıkar." <sup>7</sup> Biyologların bazı hayvan türlerini belirlemek için kullandıkları "toplumsal" terimi yalnızca biyolojik, belli tür özelliklerini gösterir. Oysa insanı hayvandan ayıran (yalnızca üst düzeyde değil, genelde tüm hayvanlardan ayıran), özel veya türsel bir farklılık değildir, ama her şeyde ve her yönden öze kendini gösteren genel bir farklılıktır. Bu anlamda toplumsal kavramı ancak insana uygulanabilir.

İnsanın araç üreten bir hayvan olduğu ve salt bu nedenle hayvan sayılmayacağı önerisiyle başlamıştık. Bu önermeyi daha ileri uzantılarına götürdüğümüzde, insanın **toplumsal** bir varlık olarak hayvandan ayrıldığı sonucuna varmıştık. İnsanın bu temel iki özelliği eninde sonunda birbiriyle örtüşür. Meta üretimi toplumsal üretimdir. Belirli toplumsal ilişkiler sonucunda gerçekleştirilmesi, üretimin toplumsal biçimini belirler. Üretim ilişkilerinin tümü toplumun ekonomik yapısını oluşturur. Üretimin ortaya çıkışı, insanın gelişmesi ve toplumun



oluşması demektir. Bütün bu süreçler tek bir bütünü meydana getirir. Üretim toplumsal üretimdir ve dolayısıyla toplumun üretilmesidir (aynı zamanda karşılıklı yeniden üretmedir). Üretim toplumsal bir süreçtir ve tüm değişkenliği içinde diğer toplumsal süreçleri belirleyen temeli oluşturur.

İnsanın çok farklı bir özelliği olarak araçların üretiminden söz ederken aşırı yalınlığa kaçmamak gerekir. Çok değişik meslekleri ve işbölümü biçimleriyle gelişmiş bir toplumda tüm bireylerin araçların üretiminde veya genelde metallerin üretilmesinde çalıştığı pek tabii ki söylenemez. İnsanı hayvandan ayıran özellikler çok değişiktir. İnsanı değiştiren tarihsel süreç nedeniyle toplumun gelişmesi boyunca farklılıklar daha da derinleşir ve değişken bir yapıya sahip olur. Marx ve Engels bu konuda şöyle diyorlar: "İnsanları hayvanlardan ayıranın bilinç, din veya istediğiniz her hangi bir şey olduğunu söyleyebilirsiniz. Ama onlar kendi yaşamlarını sürdürebilmek için üretmeye başladıkları anda kendilerini hayvanlardan ayırırlar ve böylece fiziksel örgütlenmelerinin koşullandırdığı ilk büyük adımı atmış olurlar. Varlıklarını sürdürmek için gerekli olanları üretmeye başladıkları anda insanlar gerçek maddi yaşamlarını da dolaylı olarak üretmiş olurlar."<sup>8</sup> Bu tanım, insanla hayvan arasındaki ayrımların değişkenliğinden söz etmekle birlikte, tek bir tanesini, insanın ortaya çıkışında önemli bir rol oynayan büyük ayrımı öne çıkararak vurguluyor. İnsanın hayvanlardan farklı olduğunun bilincine varması, gerçekten de onlardan ayrılmaya başladığı alet kullanarak yaptığı işler sonucu ortaya çıkıyor ve bu işlerle insan doğal, biyolojik organlarını başlangıçtan itibaren güçlendirmeyi sürdürüyor. Marx ve Engels insanın **fiziksel örgütlenmesinden** söz ederken, biyolojik olmayan, özellikle insan olan toplumsal özelliklerinin oluşmasına basamak görevi yapan biyolojik öncülleri kastediyorlar. Bu öncüller antropoloji, arkeoloji gibi bilim dalları tarafından araştırılır. İngiliz antropologlarından V.Gordon Childe şöyle diyor: "Arkeologlara göre insan alet yapan bir hayvandır. İnsan alet yapar, çünkü buna zorunludur."<sup>9</sup>

En yalın aletin bile üretimi bilgi ve beceri ister. Başka bir deyişle araç nesneleşmiş bilgi ve beceridir.

Emek ve üretim, yöntemleri olan ve bir amaca yönelik biçimde örgütlenmiş eylemler oldukları için belirli görevlerin dile getirilmesini ve uygulama sonucu çözümlenmesini gerektirdikleri gibi, emeğin sonuçlarını önceden gören ideal hedeflere ulaşılmasını da amaçlarlar. Bütün bu eylemler bilginin kapsamı içindedir, akla, mantığa sahiptirler ve dolayısıyla bilinçli olarak yapılan işlerdir. Emeğin öncülleri olarak adlandırabileceğimiz bu özellikler, emeğin gelişmesi ve yetkinleşmesi sonucunda ortaya çıkmıştır, yani önceden sonuçken sonradan öncül olmuşlardır. Buradan emeğin başlangıçta bilinçli bir eylem olmadığı sonucunu çıkartabiliriz. Hayvanların yuvalarını inşa etmeleri, diğer hayvanları avlamaları ve diğer yollardan besinlerini elde etmelerine benzeyen içgüdüsel bir eylem olarak ortaya çıkmıştır. Emeğin insana özgü bir eylem olarak ortaya çıkması mümkün değildir, çünkü hayvanlar aleminde bunun prototipine, benzer bir eyleme rastlamak olanaksızdır. Burada insan ile hayvan arasındaki ayrımın temelde özdeş bir faktör taşıdığına bir kez daha tanık oluyoruz.

Bugün susamurları akarsular üzerine kurdukları setleri, bin yıl önce atalarının yaptığı ile aynı biçimde inşa ediyorlar. Bu konudaki becerileri, eğer isterseniz sanatları diyebiliriz, susamurlarının diğer türsel temel özellikleri gibi değişmeden kalmıştır. Ne yaptıklarını anladıklarını veya bildiklerini gösterecek hiçbir belirti yoktur. Avrupa'dan Amerika'ya göç ederken okyanus içinde en uygun ve en kısa yolu izleyen yılan balıklarının denizcilikteki seyir kurallarını bildikleri söylene-



mez. Aynı şey göçmen kuşlar için de söz konusudur. Hayvanlardan ayrı olarak insan, nasıl yapıldığını bilmeden, yapısı hakkında hiçbir kavramı olmaksızın ve parçaların işlevini bilmeksizin hiçbir nesne yapamaz. Yaratmak için hiçbir bilgiye gereksinim duymayan, her ne kadar yarattıkları türleri tarafından kesin olarak belirlenmişse de, hayvanlarla karşılaştırıldığında insanda görülen bu "kusur", daha sonraki gelişmede onun erdemi olmuştur.

Bir şeyin nasıl yapılacağını bilmek için ya insanın önünde bir model bulunması gerekir, ya da uygun biçimde değiştirebileceği veya yeniden biçimleyeceği başka bir şeye sahip olması gerekir. Yaratma ile bilgi arasındaki bu çelişki, onların henüz yeterince gelişmemiş, görece bir bağımsızlık kazanarak birbirlerinden ayrılmamış ve insanlığın varoluşundaki ilk aşamalara özgü oluşlarından kaynaklanmaktadır. Bir çekiç yapmak için başka bir çekiçe gereksinim vardır. Hiç kuşkusuz ilk çekiç başka bir çekiçe uygun olarak yapılmamıştır ve bu yüzden henüz gerçek bir çekiç değildir. Bilgi ile emeğin ilişkisi de aynıdır. Ancak insanlığın uzun tarihsel evriminden sonra emek tümüyle insana özgü bir eylem biçimine dönüşmüş ve bilgi ile yaratma birbirinden ayrılarak, görece olarak birbirinden bağımsız biçimde tanımlanmış, ama yaratma süreci içinde bir bütün olarak yeniden birleşmiştir.

Bilginin temelini insanın toplumsal yaşamı oluşturur. İnsan ile üst düzeyde gelişmiş ve kendi ölçülerinde mükemmel olan hayvan ataları arasında gittikçe büyüyen farklılık, bilginin özelliğinden ve öğrenme yeteneğinin kendisinden kaynaklanıyordu. Bu ayrımı, emeğin bilinçli, pratik ve insanı biçimleyen bir eylem olarak geliştiği emeğin evrim süreci ile eşdeğer görmek gerekir. Bu açıdan bakıldığında, emeği iki yönden çok iyi tanımlamak mümkündür, biri insanın hayvan ataları üzerinde büyük üstünlük sağlaması, diğeri de insanın mükemmel olmayışının emeği ve emeği ile yaptığı işleri mükemmelleştirmek için bir gereksinim doğurmasıdır, yani yetkin olmayışın yadsınmasının yadsınması anlamına gelmektedir. Böylece insan, çalışan ve dolayısıyla bilen bir varlık olarak öze ve kesinlikle tanımlanmaktadır. Daha sonra emeğin zihinsel ve fiziksel olmak üzere ikiye ayrılmasına ve toplumsal açıdan bir karşıtlık içine girmesine karşın, insanın emeğe dayalı tanımı temel önemini ve özelliğini korumaktadır.

Böylece bilgi kısmen dolaysız, kısmen dolaylı, yani düşünerek yapılan iş biçiminde, ona bağlı olan iş görme yeteneğiyle birlikte tüm insan eylemini ve bireysel gelişmedeki her aşamayı belirlemektedir. Şimdi sormamız gereken soru şudur: Bilgi ne ölçüde özel olarak insanı belirler? Başka bir deyişle, bilgi insanı hayvandan ayıran eylem olarak var mıdır?

Descartes'in görüşüne göre hayvanlar yalnızca otomat olarak vardılar, insanlardan farklı olarak ruhları yoktur ve yaptıkları iş ne denli mükemmel olursa olsun, düşünemezler ve bilinçten yoksundurlar. Descartes "ruhları olmayan" hayvanların bir amaca yönelik davranışlarını açıklamak için bilime refleks kavramını kazandırmıştır. Hayvanların fizyolojisi üzerine, özellikle doğuştan belirlenen davranış biçimleri konusunda yapılan daha sonraki araştırmalar, yalnız hayvanlarda değil, insanlarda da var olduğu keşfedilen, sinir sisteminin üst düzey işleyişi içinde yer alan refleks mekanizmaları teorisinin temelini oluşturdu. İvan Pavlov tarafından geliştirilen şartlı refleks teorisi hayvanın kendi deneyimleri üzerine geliştirdiği ve özellikle eğitim sonucu kazandığı bir amaca yönelik eylem biçimlerinin doğuştan edindiği davranışlardan (şartlanmamış refleks) ayrılmasına olanak sağladı. Hayvan psikolojisi ve hayvanların davranışlarını inceleyen bilim, yani etoloji, kısmen hayvanların bilinçsiz, stereotip (değişmeyen) davranış-



ları konusunda klasik düşünceyi kabul ederler, kısmen de tek tek hayvanların "kişisel" deneyimleri, eğitimleri ve bilgi edinme eylemleriyle koşullanmış davranışlarının yeni özelliklerini gün ışığına çıkarırlar.

Yukarıda martılar üzerine yaptığı araştırmasından söz ettiğimiz Tinbergen, kuşların davranışlarının doğuştan olduğu sonucuna varıyor. Ona göre: "Martıların davranışlarında en açıkça beliren şey, yaptıklarının sonuçta nasıl bir amaca hizmet edeceği ve bu amaca ulaşmakta davranışlarının nasıl bir hizmet gördüğü konusunda hiçbir sezgiye, iç görüşe sahip olmadıklarıdır. Her gözlem yapıldığında, iç ve dış koşullara katı, hatta otomatik bir bağımlılık gösterdikleri saptanmıştır."<sup>10</sup> Tinbergen hayvanların davranışlarını insan davranışlarına benzeterek açıklamaya çalışan araştırmacıları eleştiriyor. Bu durumda hayvanlar, insanların davranacağı gibi davranmaya çalışan, ama bunu başaramayan kötü kopyalar olarak görülüyor. Araştırmacıların yöntem açısından yanlış olan tutumlarını Tinbergen, hayvan davranışlarının belirli özelliklerini gözönüne almayan, çocuksu, kendi kendinden memnun ve insanı merkez alan bir konum olarak tanımlıyor. Hollandalı bir araştırmacının görüşüne göre: "Ringa Martılarının öğrenme yeteneği mükemmel. Yalnız bu çok özel durumlarda geçerlidir."<sup>11</sup> Bununla birlikte yetişkin kuşların davranışları yaşam süreleri boyunca çok şey öğrendiklerini göstermektedir. Öyleyse doğuştan davranışların, daha sonra kazanılacak değişik reflexlere basamak oluşturacak bir temeli meydana getirdiğini söyleyebiliriz. Sonradan edinilen davranışlar bir kuşu diğerinden ayırt etmeye yarar, çünkü bunlar "standart" tür özellikleri değildir. "Yetişkin kuşların eşlerine ve yavrularına karşı gösterdikleri tepkiler, bir kez onları tanımayı öğrendikten sonra öylesine seçici bir özellik kazanırlar ki, aynı tepkiyi başkalarına göstermeleri mümkün olmaz. Bunu da ancak şöyle açıklayabiliriz: Yetişkin kuşlar bu öğrenme sürecinden sonra, hem ufak ayrıntılara karşı öylesine bir duyarlılık kazanıyorlar ki, kendi eşleri ile diğer kuşlar, kendi yavruları ile diğer yavrular arasında beliren en küçük bir değişiklik bile aynı tepkiyi yabancılara göstermelerine engel oluyor."<sup>12</sup> Hemen hemen her hayvanın doğuştan sahip olduğu öğrenme yeteneği, yuvalarını tanımalarının ve yaşadıkları çevreye uyum sağlamalarının doğuştan sonra, yani bireysel gelişme sonucu mümkün olduğunu gösteriyor. Yine de bu öğrenme doğuştan var olan davranış biçimleriyle büyük ölçüde belirleniyor. Bizim de katıldığımız Tinbergen'in aşağıdaki görüşünün *mutatis mutandi* (ayrıntılı değişiklikler yapıldıktan sonra) bütün hayvanlara uygulanabileceği kanısındayız: "İlk bakışta ne denli değişken görünürse görünsün, davranış sinir sisteminin mekanizmalarına bağımlıdır ve bu mekanizmaların işlevleri kesin olarak sınırlıdır. Daha birçok durumlarda olduğu gibi, burada da doğa yalnızca gerektiği kadar gelişmiştir, gerektiğinden fazla değil."<sup>13</sup> Bilginin gerçekten gerektiği kadarıyla kesinkes sınırlı oluşu, bilginin biyolojik özelliğinden doğmaktadır. "Gerektiği kadar ve gerektiğinden fazla olmayan" gelişme, biyolojik veya biyolojik olarak belirlenmiş davranış biçimlerini tanımlamak için en uygun düşün anlatımdır. Buna karşın, insan sözkonusu olduğunda, biyolojik olarak "önceden belirlenmiş" biçimler bile hiçbir zaman "gerektiği kadar ve gerektiğinden fazla değil" tanımına indirgenemez. Genelde insanın doğuştan davranış biçimlerine sahip olduğu söylenemez, bireysel özelliklerinin soyaçekimsel olarak belirlenen yatkınlıklara, yeteneklere bağımlı olmasına karşın. Öyleyse dik durma özelliğinin insanın soyaçekimsel biyolojik yapısında varolduğunu hiç kuşkusuz söyleyebiliriz. Aynı şey konuşma yeteneği için de geçerlidir. Ama bu davranış biçimlerinin her ikisi de çocuğa öğretilmezse, bu konudaki doğal yeteneğini



hiçbir zaman kullanamayacaktır.

Spinoza insana *res cogitandi* (bilen varlık) dediği zaman bir yığın haklı nedene sahipti. Yine de burada yanıldı, çünkü bilgi geniş anlamında, yani ilkel bilme eylemlerini (bir nesnenin tanınması gibi) de kapsayacak biçimde ele alınır, yalnızca insanın sahip olduğu doğuştan bir yatkınlık diye tanımlanamaz. Günümüz araştırmacıları ilkel bilme eylemlerini Protozoa'da bile doğuştan bulunan bilinçsiz tepkiler olarak tanımlıyorlar, çünkü bunlar tek hücrelilerde bile çevreye uyum sağlama yeteneğini oluşturuyorlar. Bu anlamda bitkilerin uyarılma yeteneğinin, gerçek bilgi olmasa bile bir ön bilgi olduğu söylenebilir. İnsanın, çok değişken, özel konularda ayrılmış ve bir ölçüde otonom hale gelmiş bilgi edinme eylemleri ile biyokimyasal tepkilere dayanan ilkel bilme eylemleri karşılaştırılırsa, ortaya dev bir farklılık çıkacaktır. Ama özdeş olanla farklı olanın diyalektiği, genel ile tekil arasındaki çelişkinin birliği, burada yine karşımıza çıkmaktadır.

Hayvan davranışlarını açıklamada insanı merkez alan modelin tutarsızlığı ortadadır, ama aynı tutarsızlık insan ile hayvanı, toplumsal-olanla biyolojik-olanı diyalektik olmayan mutlak bir kesinlikle birbirinden ayıran görüşte de ortaya çıkmaktadır, çünkü insanın bilme eylemi, bütün diğer gelişmiş hayvanların da sahip olduğu merkezi sinir sisteminin varlığına dayanmaktadır. Bu konuda Engels şöyle yazıyor: "Öğrenme ve anlama ile ilgili bütün eylemleri hayvanlarla paylaşıyoruz: *Tümevarım, tündengelim* ve dolayısıyla soyutlama... bilinmeyen nesnelere *analizi* (bir cevizin kırılması bile analizin başlangıcıdır), *sentez* (hayvanların yaptıkları kurnazlıklar) ve sentezle analizin birleşimi olan *deney* (yeni engellerin ve alışılmamış durumların ortaya çıkışında). Doğal yapıları içinde bütün bu işlem biçimleri —dolayısıyla sıradan mantığın kabul ettiği bütün bilimsel araştırma yöntemleri— insanla gelişmiş hayvanlarda tamamen aynıdır. Tek ayırım derece farkıdır (her işlemde yöntemin geliştirilmesi)."14 Engels'in zamandaki bilimsel verileri ve hayvanlarla birlikte yaşayan insanların yüzyıllardan bu yana süregelen günlük deneyimlerini özetleyen bu sonuç, hayvanların bilme eylemleri ve ruh konusundaki anlayışımızı zenginleştiren ve somutlaştıran doğabilimin en son araştırmaları ile pekiştirilmekte ve günlük bilincimizin benzerlikler üzerine kurduğu kavramlar bir tarafa atılmaktadır. Hayvanlar, nesnelere arasındaki önemli ve önemsiz ayrımları fark etmek ve değişik durumlarda bu ayrımları tanıma yeteneğinde farklılıklar göstermektedir. Bellek, kurnazlık, yaratıcılık gibi özellikler değişik türler arasında, hatta aynı türün bireyleri arasında farklılıklar göstermektedir. Buna karşın bütün bu yetenekler, sözkonusu hayvanın temel tür özellikleri ile önceden belirlenmiş ve sınırlanmıştır.

Hayvanların yaşamlarıyla ilgili sayısız anlatım, yetişkinlerin yavrularına bütün yaşamını sürdürmesi için gerekli olan her şeyi nasıl öğrettiğini gösterir. Bazıları avlanma yeteneğini öğretir, bir başkası tehlikeli düşmanlardan saklanmak için yaşadığı yörenin özelliklerini kullanmayı öğretir ve buna benzer bütün durumlarda yavrular belirli nesnelere karşı uygun olan tepkileri gösterme yeteneğini öğrenmiş olurlar. Hayvanların eğitilmesi, doğuştan sahip oldukları öğrenme yeteneğinin bir hayli geniş bir yelpaze içinde gelişmeye açık olduğunu göstermektedir. Hayvanların davranışındaki şartlı refleks özelliği doğal öğrenme yatkınlığını dışlamaz. İnsanlarda da önceleri bilgiye dayanan bazı davranışların sonunda yalnızca alışkanlığa değil, gerçek reflekslere dönüştüğü görülmüştür. Sürücünün trafik ışıklarına yaklaşırken kendiliğinden, otomatik olarak yavaşladığı görülmüştür, oysa başlangıçta bilinçli bir çaba harcayarak bunu yapmaya öğrenmiştir.

I. Krunşki, bir etolog olarak, akılla donatılmış insan ve akıldan yoksun bira-



kılmış hayvan arasındaki karşıtlığın, insanı özel bir yere oturtan dini ve idealist görüşlerin devamından başka bir şey olmadığına inanıyor. İnsanla hayvan arasında temelde, özde bir ayrım olduğu düşüncesini, ki bu düşünce ayrımın gerçekten de temel boyutlar kazandığı dönemde ortaya çıkmıştır, dine ve idealizme bağlamakta ne kadar haklı olabiliriz? Ayrıca insan gerçekten de yeryüzünde eşi olmayan bir varlık değil midir? "Hayvanların Akli Var mı?" adlı yazısında Krunski soruyu olumlu olarak yanıtıyor ve akli işlerlik açısından tanımlamaya çalışıyor. Akli, az çok belirlenmiş amaçlara yönelik olarak yapılan kesin maksatlı hareketlerin tümü olarak tanımlayan Krunski, şöyle diyor: "Hayvanlarda genelleme (genellemenin özel bir durumu olarak ekstrapolasyon) gibi karmaşık soyut işlemleri yapacak yetenek olduğunu ve bireyin standartlara uymayan becerisini kullanmasını ilkel zihinsel faaliyetin bir belirtisi olarak kabul edersek, bu yeteneğin arılarda da ortaya çıktığını belirtmek zorundayız."<sup>15</sup>

Her felsefî görüş gibi, bilginin ve pratiğin tarihsel gelişimini özetleyen teorik bir temel üzerine kurulmuş olan bizim görüşümüze göre hayvanların düşünme yeteneklerinin olup olmadığı sorunu henüz çözümlenmiş değildir. Hayvanın ruhunu nesnel biçimde araştırabilmek için hiç kuşkusuz düşünmenin işlerlik açısından bir tanımını yapmak gerekir, ama böyle operasyonel bir tanım ruhu göz önüne almadan yapılan tanımdır. Oysa düşünme, (bilimin araştırdığı biçimiyle, yani insanda düşünme olarak) yalnızca ruhun değil, en gelişmiş ruhsal özellik olarak bilincin de varlığını şart koşar. Buna karşın davranış psikolojisi genelde bilincin varlığını reddeder ve düşünmeyi, az ya da çok beklenen davranışların tümü olarak açıklamaya girişir. Düşünmenin veya bilincin davranışlara indirgenmesi, insanın hareketlerinin ve davranışlarının bir ön düşünme, motiflerin tartışılması, seçeneklerin değerlendirilmesinden sonra yapılan seçim sonucu ortaya çıktığını göz ardı etmektedir. Oysa davranışların bu ön aşaması, yani motiflerin belirlenmesi, eylemin temelini oluşturan dikkate alınması gereken nedenlerin, tahminlerin varlığı insan davranışını özce belirleyen özelliklerdir. Üst düzeyde gelişmiş bir merkezi sinir sistemine sahip olan hayvanların davranışları, dışardan gelen uyarılara gösterilen refleks tepkilere indirgenemez. Burada sözkonusu olan dış etkilerden bağımsız olarak hayvanlarda doğuştan bulunan ve içten gelen stereotip bir davranış biçimi değildir. Aynı dış uyaranlara değişik tepki gösterebilmelerinin nedeni de budur. Hayvanların bazı nesnelere ve özelliklere tanıma yeteneği ve bu yeteneklerini daha karmaşık doğal olayları tanımak (bilmek) gibi gelişmiş bir bilme süreci içinde kullanabilmeleri, ancak insan gibi olmasa bile ona benzeyen düşünme, bilinç ve akıl yetilerine sahip olduklarını varsayarak açıklanabilir. Hiç kuşkusuz insan düşüncesi ve bilinci, yalnızca beynin değil, toplumsal çevrenin de varlığını şart koşar. Buna karşın biyolojik düşünme beynin bir işlevidir ve insan düşüncesi bu aşamaya gelmeden önce atalarının sahip olduğu ön bilinç, ön düşünme, ön akıl diye adlandırabileceğimiz benzer ruhsal yatkınlıklar gösterdiği aşamalardan geçmiştir.

Leibniz insanı hayvandan ayıran özelliğin insanın **apiriori** düşünme yeteneği olduğunda ısrar etmiştir. Eğer **apiriorinin** idealist yorumunu bir kenara bırakırsak, burada tanımlanan, özellikle insanı belirleyen üst düzeyde gelişmiş mantıksal düşünmedir.

Hayvanların, genellemelerden ve kavramlardan sonuç çıkarma gibi mantıksal işlemleri yapabildikleri varsayımını bir kenara bırakırsak, hayvan "düşüncesinin" bilimsel bir tanımını yapabiliriz. Hayvanın "çıkarım" yapmasına neden olan, duyular veya algılardır ve algılanan nesne, türsel olarak belirlenen bir



sezgiye veya içsel stereotipe göre peşinde koşulacak avı, tehlikeyi veya kuşku doğuran bir bilinmezi, vs. işaret etmektedir.

Hayvanların "bildiklerinin" bilincinde olduklarını ileri süren görüşü temellendirecek veri yoktur. Hayvanlar bir şeyin kendilerine anlaşılmasız geldiği konusunda en ufak bir belirti bile göstermemektedirler. Bilinmez algılanacak bir nesne olduğunda onu algırlar, ama bir nesneyi tanımak öznenin kendi kendini tanıması ile aynı şey değildir. Şurası da gerçek, insan da, neyi bildiğinin farkında olduğu durumlarla eşit sayıda neyi bildiğinin bilincinde değildir. Eğer bildikleri, hiçbir bilgi edinme çabası göstermeden, yani hiçbir çalışma, gözlem ve bilinçli işlem yapılmadan belleğine kazanmışsa, böyle durumlarda bildiğinin farkında olmayışı doğaldır. Bu nedenle insan bazen, hakkında hiçbir fikri olmadığı şeyleri anımsayabilir.

İnsanın bilme eylemi, hayvanlardaki benzer işlevlerle karşılaştırıldığında, ancak biyolojik araştırmanın çerçevesi dışına çıkıldığında temel farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, böyle bir karşılaştırma bilginin tarihsel gelişim sürecinin ve her aşaması birçok kuşağın çabalarının ürününe kapsayan toplumsal sürecin analizini gerektirmektedir. Buradan şu sonucu çıkarabiliriz, ancak bin yıl önce insonoğlunun tarihi insan bilgisi ile hayvanların bilgi edinme faaliyetleri arasındaki temel ayrılığı ortaya çıkardı. İdealistler kafa materyalistlerin de kabul ettiği, hayvanların bilinci olmadığı, düşünemedikleri veya nesnelere bilme yeteneğinden yoksun oldukları görüşü, insanın kendini beğenmişliğinden çok, hızlı gelişimine yeterli olmasa bile kesin bir açıklama getirmek amacıyla ortaya çıkmış olabilir, çünkü bu süreç içinde insan durmadan yeni şeyler öğrenip, keşfedip, araştırırken ve bilgisinin sınırlarını sürekli genişletip, açıkça görülen pratik başarılarla ulaşırken, hayvanlar hiçbir gelişme eğilimi göstermeksizin, önceki yaşam biçimlerini kuşaktan kuşağa aktararak varlıklarını sürdürmektedirler. Bu durumda doğal olarak şu soru ortaya çıkıyor: Büyük ölçüde hayvanın türsel özellikleri ile belirlenen, kesinlikle sınırlı bilgi birikimi, bilme, bilinç ve düşünme kavramları ile bağdaştırılabilir mi?

İnsan için bilme, geniş ölçüler içinde bilginin yeniden üretilmesidir ve sürekli artan hızıyla bilginin yeniden üretilmesi insanın duyu organlarının fizyolojik sınırlarını aşmaktadır. İşte bu nedenden ötürü insanın öğrenmesi veya bilmesi, toplumun gelişme düzeyine, üretici güçlerine, kültürüne ve teknolojik araştırma araçlarının yetkinliğine bağlıdır ve bunlar sayesinde biyolojik (türe bağlı) sınırlılığını aşabilmektedir.

Nesnelerin üretimi ile bilginin üretilmesi arasındaki paralellliği temellendirmek pekâlâ mümkündür, yalnız yapısından ötürü bilgi, nesnelerin üretimindeki sürekli, planlı, örgütlü ve standardize edilmiş süreci aynı biçimde izleyemez. Nesnelerin üretimi belli türden bir bilgiyi, uygulamalı bilgiyi gerektirir. Uygulamalı bilgi, genellikle üretimin dışında kalan, belli tarihsel koşullar altında bilgiye açık bulunan tüm nesnelere dünyasını kapsayan olayların bilinmesiyle ortaya çıkar. Nesnelerin üretimi, doğal olayların çok boyutlu değişimiyle sonuçlanır ve bu olayları bilginin sınırları içine alır. Bu yüzden bilginin başarısı, dolaylı veya dolaysız, nesnelerin üretimine bağlıdır. Burada sözünü ettiğimiz bilimsel bilgiden çok, tüm biçimleriyle ele alınan bilginin bütünüdür. Nesnelerin üretimi, bilimsel bilgi için araştırma araç-gereçleri sağlar.

Nesnelerin üretiminde görülen gelişme, her şeyden önce, her kuşağın kendinden önce gelen kuşakların üretim güçlerinde ulaştıkları düzeyi miras olarak almasından kaynaklanır. Yalnız üretim araçları değil, burada kullanılan teknoloji



ji ve örgütlenme düzeyi de, gelecekte daha da gelişecek bir zenginlik olarak her yeni kuşağa aktarılır. Bütün bunların yanısıra, üretimdeki gelişmeyle birlikte üretilen metaların çeşitliliğinin artması, yalnızca araç-gereç üretimine yönelmiş emeği değil, yeniden nesneleşme sürecine açık nesnelleşmiş insan bilgisini de oluşturur.

Hiç kuşkusuz insan bilgisini korumanın, ya da biriktirmenin tek yolu, onu emeğin ürettiği nesnelere nesnelleştirmek değildir. Bilgi, aşağı yukarı dolaysız özüksenecek biçimde dilde kaydedilir, kitaplarda anlatılır ve böylece genç kuşaklara aktarılmış olur.

Bu nedenlerle, bilgiyi tarih içinde gelişen ve özellikle insana özgü bir süreç yapan, bilginin korunması, birikmesi ve nesneleşme, genellikle nesnelleşme sonucu büyümesidir. Bazı araştırmacılar bu sürece toplumsal miras adını verirler ve böylelikle onu kalıtım yoluyla kuşaktan kuşağa geçen biyolojik gelişmeden ayırmış olurlar. Sonraki kuşaklara aktarılan genetik enformasyon içinde kodlanmış biçimde bile olsa, hiçbir bilgi yoktur, çünkü bir canlının yaşamı boyunca bireysel gelişmesiyle elde ettiği bilgi, kalıtım yoluyla bir sonraki kuşağa aktarılmaz. Bir hayvanın bireysel gelişme süreci içinde yer alan eğitimi, bir önceki kuşağın bazı deneyimlerinin özüksenmesiyle mümkündür. Ama bu bilginin ve becerinin ulaşacağı aşama sabittir, çünkü hayvanlar bilgiyi nesnelleştirme yeteneğinden yoksundurlar, hele nesnelleşmiş bilgiyi yeniden nesnelere dönüştürme, nesnelleştirme yeteneğine hiç sahip değillerdir. Bu nedenle, hayvanların davranışlarının ana özellikleri ve nesnelere hakkında edindikleri bilgi, bir genotipin ya da bir türün genetik özelliklerinin ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. Fenotipte görülen olumlu, ya da olumsuz sapmalar, hiçbir şekilde sonraki kuşaklara aktarılmazlar. Mutasyon yoluyla genotipte meydana gelen değişimlerin yaşayan varlığın kullanabileceği bilgi ve beceriler üzerinde hiçbir etkisi olmaz. Eğer kuşaklar arası tek bağlantı genetik kalıttan ibaretse, bilginin gelişimi bunun dışında kalır. Yalnızca belirli toplumsal bir süreç olarak tarihsel devamlılık, bilginin sürekli ilerleyen gelişimini mümkün kılabilir.

Hayvanların doğuştan edindikleri bilgi değişmez olarak kaldığı için bilginin gelişmesi bütünüyle insana özgü bir süreçtir. Bir hayvanın bilgisi, bu bilgiyle kazandığı becerileriyle örtüşür ve bilgiyi beceriden ayırmak mümkün değildir. Oysa insan bilgisi, onu kullanarak yapılan işten özce bağımsızdır. Bilginin gelişmesi, büyük ölçüde içeriğinin ve biçimlerinin değişmesine neden olmakta, bilginin nesnel sınırlarını genişletmekte ve bilgi içinde çeşitliliği oluşturmaktadır. Uygarlığın doğduğu anda, toplumsal işbölümü, bilginin, günlük yaşamda kullanılan bilgiden nitelik açısından farklı, ruhsal faaliyetin özel bir biçim olarak ortaya çıkmasına neden oldu. Bunun sonucunda, hayvanlarda da doğuştan bulunan meraklılık, bilgiye, özellikle uzmanlaşmış bilgiye, matematiksel, felsefi, doğabilimleriyle ilgili, vs. karşı duyulan organik bir gereksinmeye dönüştü. Bu gelişme "salt bilgi", bilgi için bilgi aldatmacasının temelini oluşturdu, çünkü bu aldatmaca gerçekte, toplum yararına kullanılan emeğin bir türü olarak araştırma faaliyetlerini öne sürmenin değişik bir ifadesinden başka bir şey değildi. Bilgiyi idealist bir ruhla yorumlayan Platon, "araştırılmamış bir yaşam yaşamaya değmez"<sup>16</sup> derken bu tarihsel gerçeği ve bu gerçeğin bilincinde olduğunu (bu da tartışma götürmez bir gerçek) dile getiriyordu.

Bilgi uzmanlaşmış organik bir gereksinmeye dönüştü ve bu gereksinmenin doyurulması özel bir zevk, zihinsel haz, oluşturdu. Araştırmaya, bilimsel bilgiye özgü olan bu haz, köleliğin varolduğu bir toplumda bile açıkça ortaya çıkıyordu,



öyle ki bedensel çalışma özgür insanlara yaşmayan, ancak bir kölenin yapacağı iş olarak küçümseniyordu. Özgür insanlarla köleler arasında gelişen düşmanca karşıtlık, o zamanlar organik bir gereksinimin doyurulması olarak kabul edilen bilgiyle, zorla yaptırıldığı için şiddetten ayrılmayan nefret verici bir iş olarak görülen bedensel çalışma arasındaki karşıtlıkta paralelini buldu. Zihinsel ve bedensel çalışma arasındaki karşıtlığın ortaya çıkışı, köle toplumunda varolan temel düşmanlıkla sıkı sıkıya bağlıdır. Tabii bu zihinsel faaliyetin yalnızca köle sahiplerinin işi olduğu anlamına gelmez. Doğal olarak sömüren sınıfın birçok üyesi bilimsel meraktan yoksundular. Burada göstermek istediğimiz nokta, yalnızca bu sınıfa mensup özgür insanların bilgiyle uğraşmak gibi yüce bir işin zevkine varma ayrıcalığına sahip oluşuydu.

Böylece zihinsel çalışma, entelektüel bilgi, insanın insanı sömürmesiyle doğrudan bağlantılı olmayan bu eylem alanı, ilk kez üretici emeğin karşısına yabancılaşmış, karşıt ve bilinçli olarak karşı koyan bir eylem olarak çıkıyor. Teori ve pratik arasındaki karşıtlığı böylece uygarlığın kendisi üretmiş oluyor. Bunu üretim araçlarının özel mülkiyetiyle toplumların karşı sınıflara bölünmesi izliyor. Gelişmiş kapitalist bir toplumda pratik eylem için teorik çalışmanın ne denli önemli olduğu açıkça görüldüğü için (bu durumda teori ve pratik arasındaki idealist karşıtlık hiç kuşkusuz itibardan düşüyor) bilgiye karşı olma mistik bir biçime bürünerek, irrasyonalist türden gerici felsefe teorilerinde ortaya çıkıyordu. Örneğin, Arthur Schopenhauer uzmanlaşmış bilginin kendisini insan doğasına ters düşen, bir yoldan çıkma olarak görüyor. "Bilgi en önemli şey, yaşamın amacı durumuna geliyor ve buna karşı kişinin kendi varlığı ikinci dereceden bir araç olma durumuna indirgeniyor. Normal ilişki böylece bütünüyle ters çevrilmiş oluyor."<sup>17</sup> Schopenhauer'in görüşüne göre normal ilişki, bilginin iradeye bağımlı bir araç olmasıdır. İlginç olan, kaçınılması gereken bu normal ilişkinin ters döndürülüşü, bir deha olarak tanımlanıyor. İnsanın zihinsel yeteneğinin en üst gelişmesi küçümsenmiyor, bu bir gerçek, ama açıkça görülen bir anormallik olarak niteleniyor.

Schopenhauer'de açıkça görülen bilgi ile yaşamın karşıtlığı, en gelişmiş, uzmanlaşmış biçimiyle bilginin küçümsenmesi, Schopenhauer'e yakın olan Friedrich Nietzsche ve Henri Bergson gibi düşünürler tarafından aşırı uçlara götürülmüştü. Bergson'a göre bilgi yaşama yabancıdır, zekânın tek yanlı gelişimi diğer yaşamsal işlevlere zarar vermiştir ve ona göre deha, salt bilgiye duyulan gereksinim üzerinde ilkel yaşamın irrasyonel bir egemenlik kurmasıdır. Kabul edilmesi mümkün olmayan yaşam ile bilginin irrasyonalist karşıtlığı, yaşamın anti-entelektüel bir yorumuyla, uzmanlaşmış, mesleki zihinsel faaliyet ile yaşamın değişkenliği, çeşitliliği arasındaki karşıtlığın mutlak bir noktaya götürülmesinden kaynaklanmaktadır. Gerçekte, belli amaçlara yönelmiş, toplumsal eylem içinde sonunda belirli gereksinimleri karşılayan, uzmanlaşmış dallarıyla bilgi, tabii ki yalnızca bir araç değildir, kendi ereğini kendi içinde taşıyan bir amaçtır ve bu amaç da insan bireyinin ruhsal gelişimidir. Emeğin ürününün son amaç olmadığı konusunda Einstein'ın görüşünü kabul edebiliriz. İnsanın son amacı, yine insanın kendisidir. Sömürü toplumunda geniş halk kitlelerinin artı değerini üretilmesinde aracı olarak kullanılmaları, insanın temel yapısını bozabilir, ama tümüyle ortadan kaldıramaz. İnsanın kendi özüne yabancılaşması, bu arada bilgi eylemine de yabancılaşması, insanın özünün geliştiği ve zenginleştiği tarihsel süreç içinde geçici bir biçimdir yalnızca. Kapitalist yapının gelişme sürecini özetlerken Marx'ın değindiği nokta da aynen budur: "Eğer sınırlı burjuva biçimini bir yana



bırakırsak, zenginlik, bireyin gereksinimleri, yetenekleri, tüketim biçimleriyle üretim güçlerinin tümünden, evrensel alışverişin yarattığı evrensellikten başka nedir ki? Zenginlik, insanın yaratıcı güçlerinin mutlak olarak ortaya çıkışı, önceki kuşaklardan miras aldığı tarihsel gelişimi kendi amacını kendi içinde taşıyan en son erek olarak sürdürmesi, **daha önce ulaşılmış** aşamalardan bağımsız olarak insanlığın tüm güçleriyle birlikte bu amaca doğru ilerlemesi değilse, başka nedir ki?"<sup>18</sup>

Akıl, gelişmiş ve sürekli gelişen, yeni bilgilerle zenginleşen düşünce olarak, yalnız insanın sahip olduğu bir yetenektir. Bununla birlikte ancak akıllı bir varlık akılsız şeyler yapabilir. Seçme yeteneğine sahip tek varlık olan insan, bu yeteneğiyle bütün diğer hayvanlardan üstündür ve salt bu nedenden ötürü yeryüzünde yaşamın korunmasından sorumludur.

Bugün insanın ulaştığı aşama, insan yaşamıyla ilgili temel sorunların, tüm insanlığı ilgilendiren dünyasal sorunlar olarak ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu gerçeğin farkına varması, insan varlığını tehdit eden içinde bulunduğumuz tarihsel durumdan onu kurtaracak, tarihte daha önce görülmemiş, insan varlığının ve bilgisinin dünyada bir eşine rastlanmayan tek varlık olduğunu vurgulayan (bunu bir paradoks olarak görmeyelim) bu durumdan kurtulmasını sağlayacak tek alternatifini bulmasında yardımcı olacaktır.

#### NOTLAR:

1. *Biyoloji*, ed. B.A.Kuznetsov, Moskova 1977, s.205.
2. *Age*.
3. K. Marx, *1844 Ekonomi Politik Elyazmaları*, (Rus.) Moskova 1967, s.146.
4. *Age*, s.72.
5. N. Tinbergen, *The Herring Gull's World*, Londra 1953, s.XIV.
6. R. Wallon, *L'évolution psychologique de l'enfant*, Paris 1968, s.33.
7. Bkz. U.R. Roitman, *Bilgi ve Düşünme*, (Rus.) Moskova 1968, s.51.
8. K. Marx / F. Engels, *Alman İdeolojisi*, (Rus.) Moskova 1968, s.31.
9. V.G. Childe, *Society and Knowledge*, Londra 1956, s.9.
10. N. Tinbergen, *age*, s.232.
11. *Age*, s.234.
12. *Age*, s.233.
13. *Age*, s.234.
14. F. Engels, *Doğanın Diyalektiği*, (Rus.) Moskova 1964, s.226.
15. L.V. Krunşki, "Hayvanların Akli Var mı?", *Priroda*, No. 8, 1968, s.62.
16. Platon, *The Apology*, Loeb Classical Library, No.36, Harvard, 1977.
17. A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Leipzig 1877, c.6, s.74.
18. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, 1857-1858*, Berlin 1974, s.387.

#### KAYNAK:

*Social Sciences*, 1988 / 2.

## insanlığın evriminde genel eğilimler

aleksander zubov\*  
ingilizceden çeviren: sevil kutlar

İnsanlığın geleceği, özellikle uzak geleceği ile ilgili öngörülerin bilim ile bilim-kurgu arasındaki belirsiz alanda yer aldığı varsayılr, hatta bunların salt hayal ürünü olduğu bile düşünülür. Oysa bugün çağdaş bilimimizin elinin altında bulunan bilgi hazinesi öylesine geniştir ki hem bu tür öngörülerde bulunmasının zamanı gelmiştir, hem de bunu yapması gereklidir. İnsanlığın geleceği ile ilgili yayınların sürekli artmasına bu nedenle şaşırılmamalıdır. Gelecek, filozofların, bilgisayar uzmanlarının ve biyologların ilgisini çekmiştir. Özellikle, insanın gelişmesinin çok değişik yönlerini, bir sürü yan dalı ile araştırmaya kendini adanmış olan antropoloji, insanlığın ileri evrimini, ilgili bilim dalları ile birlikte araştırabilir ve ayrıca böyle bir araştırmaya katkıda bulunması gerekir. Antropoloji, (özellikle fiziki antropoloji) insanın fiziksel yapısı ve biyolojik doğasında ortaya çıkan değişimlerle ilgilenmelidir, her ne kadar bu özellikleri, toplumsal bir varlık, ya da çağdaş düşünürlerin kullanmayı yeğledikleri terimle, bölünmez toplumsal bir varlık olarak insanın sürdürdüğü yaşamdan ayırmak mümkün olmasa bile.

İnsanın biyolojik evriminden söz ederken, "toplumun biyolojisi"nin evrimi de göz önünde tutulmalıdır. Bu evrim, gelişen maddenin üst ve alt düzeyleri arasındaki diyalektik ilişkiyi, bir üst düzeyin alt düzeyi içermesini ve alt düzeyde geçerli olan yasaların bağımlı, yani üst düzeye boyun eğer durumda oluşunu kapsar. Öte yanda, alt düzeyin üst düzeyle karşılıklı etkileşimini küçümsemek gerekir,

\* Tarih bilimleri doktoru, Sovyetler Birliği Bilimler Akademisi Etnografya Enstitüsü'nde bölüm yönetmeni. Etnik odontoloji alanında uzman. "Odontoloji", "Etnik Odontoloji" vb. gibi monografilerin yazarı.



çünkü bizim konumuzda bu biyolojik olanın toplumsal olan üzerindeki etkisi demektir ve yalından karmaşığa doğru yükselerek hareket eden evrimin en yaygın genel yasalarının sürekliliğini gösterir.

Yeryüzünde yaşayan diğer canlılarla karşılaştırıldığında, insanı bir araştırmanın nesnesi yapan en belirgin özelliği, maddenin evrimi içinde nitelik açısından yeni bir düzeyi oluşturmasıdır ve bu nedenle evrim süreci içinde kozmik bir öneme sahiptir. İnsanın evrimi, maddenin evriminin evrensel süreci içinde yer aldığına göre, insanın geleceği, bir bütün olarak Evrenin evriminin dışında düşünülemez. "Toplumsal yaşantının ve bilginin evrim süreci ve izlediği yol, insan ile dünyanın birbirine derinden bağlı bir bütün olarak ele alınması gerektiğini savunan maddeci diyalektiğin temel savını doğrulamakta ve zenginleştirilmektedir. İnsan ile dünya (veya daha belirgin olarak insan ve gelişen Evren) arasındaki bütünlük, doğa ve doğaüstü (toplumsal) olarak nitelenen alanlar arasında ortaya çıkan derin ayrımın çerçevesi içinde ele alınmalıdır. Bu bütünlüğün kendini gösterdiği alanlardan biri de, Yeryüzünde ortaya çıkan yaşam ve zekânın, gelişen metagalaksinin dünyasal sıfatları olarak belirlendiği olasılığıdır."<sup>1</sup>

İnsanlığın geleceğine hangi açıdan bakarsak bakalım, salt antropolojik veya sosyolojik bir bakış açısını benimsesek bile, yaklaşımımız mutlaka kozmik olmak zorundadır ve bu eğilim yıllar geçtikçe daha da belirginleşecektir. İnsanlığın gelişimindeki genel eğilimleri, belli ölçüler içinde uzak sayılabilecek bir geleceğe doğru yönelttiğimizde, mutlaka kozmik sorularla karşılaşacağız: Uygarlıklar ne kadar yaşayacaklar? Uygarlığın gelişimine, Evrenin evrimsel dinamiğinin koyduğu nesnel bir sınır var mı? Evrende düşünen varlıkların işlevi nedir? İçinde bulunduğumuz aşamada bu soruları yeterli bir güvenle yanıtlayamasak bile, bu soruları tümüyle yok sayarsak, geleceğe herhangi bir umutla bakma şansımızı da yitirmiş oluruz.

Bu yazıda, anthropogenesis (insanın ortaya çıkışı, yaradılışı) ve noogenesis (akılın ortaya çıkışı) gibi genel eğilimlere yönelen evrimin ışığında, kozmik bir yapı gösteren insanoglunun evrim süreci ile ilgili sorunları tartışacağız. İnsanın evrimi, yalından karmaşığa doğru yükselen maddenin ana evrimsel akışı içinde yer aldığına göre, insanlığın geleceğine değgin tüm tasarımlar ister istemez bu ana akıntının içinde yer alacak ve genel özellikleri ile ilgili olacaktır. Evrimin ana akışı, ya da başka bir deyişle, Evrende maddenin gittikçe daha karmaşığa yönelen örgütlenişi, geometrik açıdan yukarı doğru fırlatılmış bir merminin izlediği yol olarak düşünülebilir. Bu akış aynı zamanda, süreklilik ile kendi içinde ayrışma<sup>2</sup> nin diyalektik bütünlüğünün özelliğini de taşır: Maddenin evrimi evrimde hiyerarşik dönemlere tekabül eden bir takım hareketsiz noktalara veya bazı göreceli olarak bağımsız ve dengede durağan örgütlenme düzeylerine sahiptir.<sup>2</sup> Evrimsel akış, karşıtların savaşımı içinde, yeni düzeylere geçişi sağlayacak spazmotik değişimler aracılığı ile ileri doğru atılmaktadır. Akışın bu özellikleri içinde bulunduğumuz biyolojik ve toplumsal bileşimlerde özellikle kendini gösterir. Yaşamın evrimine, sürekli birbirleriyle savaşım halinde bulunan iki gelişme eğilimi eşlik etmiştir. A. Severtsov'un adlandırışı ile, bunlardan biri idioadaptation (özel uyum ki bu tek tek, özel gelişmeyi belirler) ve diğeri de aromorphosis (mutlak ilerleme, örgütlenmede bütünüyle gelişme) olarak tanımlanır. Çevre ile ilişkileri en iyi biçimde düzenlemeyi amaçlayan uyum sağlama süreci içinde, yeryüzündeki yaşam biçimlerinin çoğunluğu özel uyum yolunu seçerek, belirli çevre koşullarının zorunlu kıldığı morphophysiological, ya da fizyolojik bedensel biçimlerde



ayrışmaya gitti. Evrimin izlediği bu yol, görece olarak kısa zaman birimleri içinde, canlıların ekoloji içinde kendilerine en uygun yeri bulmak için verdikleri savaşında avantajlar sağladı ve türlerin çevreleriyle en iyi, en uygun ilişkiyi kurmalarına olanak verdi. Yalnız daha uzun dönemler sözkonusu olduğunda, çevrede meydana gelen ani değişiklikler, ayrışmayı ölümcül kıldı, çünkü uyum sağlamakta daha önce yararlı olan yapısal özellikler yeni koşullar altında mahvedici oldu ve evrim sürecinin geri döndürülemez oluşundan ötürü değiştirilemedi. Oysa aşırı uçlar arasında gidip gelmeyen, görece olarak istikrarlı koşullar altında ayrılmış biçimler pratikte sonsuza kadar varlıklarını sürdürebilirlerdi ama yaşam süreçleri içinde örgütlenme düzeylerini bütünüyle geliştirme olasılığında tamamen yoksundular. Bu evrim ağacının dallarını oluşturdu ama mutlak gelişmenin ana akışını simgeleyen gövde, daha büyük uyum sağlamayı gerçekleştiren aromorphosis zinciri sayesinde dar morfofizyolojik ayrışmanın dışında kalmayı başardı. Yeryüzündeki yaşamın evrimi boyunca, evrim sürecine eşlik eden ana özellikler arasında en önemlileri olan evrenselleşme, kendi kendini yönetme, bilgi edinme (bilgi evrimi) ve çevreyle türsel bütünleşme<sup>3</sup> gittikçe daha fazla avantaj sağlayarak, daha belirgin biçimde ortaya çıkma olanağını buldu.

Bazı bilimadamları evrenselleşmeyi canlıların gelişmesinde en çok dikkati çeken özellik olarak görme eğilimindedir.<sup>4</sup> Evrim sürecinde aromorfoz değişimlere, normal olarak değişik çevrelere uyum sağlamak için daha geniş olanaklar eşlik ediyordu ve bu da daha fazla evrenselleşme anlamına geliyordu. Canlıların ana evrim akışı içinde kazandıkları en önemli özellik, ayna görüntüsü ve analiz gibi yöntemlerle işleyen mükemmel bir mekanizma olan merkezi sinir sistemi sayesinde edindikleri karmaşık ve çok değişken davranış biçimleriydi. Bir beyne sahip olma (Vernadski bunu encephalosis olarak tanımlıyor) ana evrimsel akışın en önemli belirtisi olarak ortaya çıktı ve evrenselleşmenin de temel taşı oldu. Yeryüzünde maddenin ana evrim süreci boyunca ulaştığı en üst nokta insan beynidir. Bir yandan evrenselliğin avantajlarını hem yansıttığı, hem de kanıtladığı halde, öte yandan zaman ve uzay savaşında bir seçme mekanizması olarak nedensel değerli olduğunu gösterdi. İnsan beyni aynı zamanda insan varlığının evriminde etken olan faktörlerin bir sıçramayla gerçekleştirdikleri köklü gelişmenin bir ürünüdür. Kolektif çalışma, insan beyninin gelişmesinde ve dolayısıyla evrenselleşmede seçici bir uyarı görevini yaptı. Bu süreçlerde görülen ani hızlanma, maddenin evriminde daha yüksek, toplumsal biçime geçişe neden oldu.

Ana evrimsel bakış içinde evrenselleşme, diğer önemli bir süreçle, kendi kendini yönetme ile her zaman çok yakından ilişkili olmuştur. "Bunun anlamı evrim sürecinde organizmanın giderek çevre koşullarından kendini daha bağımsız kılması ve yaşamsal işlevleriyle bireysel gelişmesinde daha çok otonom, yani kendi kendine kararlı olmasıdır."<sup>5</sup> Kendi kendini yönetme, kendini denetleyen bazı mekanizmalara sahip olmakla başlar ve bunların en önemlisi merkezi sinir sistemidir. Ana evrimsel özelliklerden aromorfozun yaşam biçimlerinde otonomiye, ya da bağımsız olmayı nasıl etkilediğini gösteren dramatik bir örnek değişmeyen beden ısı ile yavrulara süt vermedir. Davranışlarda daha çok bağımsızlık kazanma süreci, bireyin sinir sisteminin üst düzey işleyişinde daha bağımsız oluşuyla ilgilidir ve bu da genetik olarak belirlenmeyen bilginin gittikçe gelişerek, daha çok paylaşılması demektir. İnsan beyni yeniliğe, değişime açıktır ve programlanabilir. Bunun anlamı da zorunlu olarak genetik programa bağlı olmayışıdır.<sup>6</sup>

Genetik programların uygulanışında sinir sisteminin üst düzey işleyişinde



daha fazla bağımsızlık kazanmaları organizmaların önceden sezindikleri tepkileri göstermede daha değişken, daha hareketli ve daha hızlı olmalarını sağlamaktadır. Böylece organizmaya bireysel deneyimler kazanma ve bunları geniş çapta kullanma olanağı verilmiş olmakta ve yeni edinilen bilgilerin taşınmasında bireyin oynadığı rol artmaktadır. Bu sistemdeki tümel bilgi düzeyinin korunmasına, hatta artmasına neden olmaktadır. Ana evrimsel akışın bir diğer önemli özelliği böylece ortaya çıkmaktadır: Bilginin artırılması, birikimi ve daha etkin biçimde kullanılması. Eğer bilgiyi, değişken çokluğun bir yansıması (ayna görüntüsü)<sup>7</sup> ve enerjinin (maddenin) zaman ve uzay içinde dağılımında görülen tekdüze olmayışın bir ölçüsü<sup>8</sup> olarak tanımlarsak, bunun ana evrimsel akışın her düzeyinde izlenebilen bir bilgi evrimi olduğunu görürüz.

Evrimde bilginin yoğun biçimde büyümesi, homojen plazma döneminden sonra ve dolayısıyla enerji ve maddenin tekdüze olmayan dağılımı ile başladı. Yaşamın evrimi boyunca süregelen bilginin evrimi, genome'da bilgi birikimi ve bilgi edinme süreçlerinin dönüşümsel değişimleri gerçekleştirecek rolünün devreye girmesi ile başladı. Beynin gelişim sürecinde, bilgi edinme işlevlerinde ve özellikle önceden tahmin edilemeyen durumlarda ortaya çıkan sorunları çözümlenmede insan beyni gittikçe bağımsızlaşarak, merkezi bir önem kazandı. Evrimsel açıdan, bu insan beyninin ileri aşamada bir yansımayı veya düşünmeyi (reflection) ve önceden sezindiği durumlarda gösterdiği tepkilerde büyük bir hıza ulaşmayı başardığını gösteriyordu.

Evrim sürecinde insanoğlunun kazandığı en gelişmiş özelliklerinden biri de, öndeyileriyle tasarımlarını bir bütün olarak ele alıp, genel sentezlere ulaşmak amacıyla ve önsözlerle dayalı tepkilerini yeterli kılacak biçimde, insanlığın uzun süreli belleğinde birikmiş olan bilgiyi kullanmayı ve analiz etmeyi başarmasıdır. Maddenin evriminde ulaştığı toplumsal düzeyde, insanın kazandığı bu yetenek, yeryüzünde yaşamın ana evrimsel akışı içinde temel bir özellik olarak belirdiği için ayrıca önem taşır.

İnsan bilinci ve kazandığı toplumsal bilinç, edindiği yeni kodlama sistemleriyle birlikte, en uzak gezegenlere varıncaya dek dünyanın sayısız görüntüsünü kapsayan, boyutları çok geniş bir bilgi birikimine sahiptir. Bilinç, bilgi ile enerjinin bir bütün olarak birleşmesinin en yetkin belirtisidir. Bilginin aktif olarak kullanılmasını sağlayan bir mekanizma ve maddenin kendi kendini örgütlenme sürecinde ortaya çıkan, enerji karşısında bilginin belirleyici rol oynadığı bir merkezdir. İnsan beyni gibi maddesel bir dayanağa sahip olmasaydı, bilgi enerjisi denetleyebilen bir güç haline gelemezdi. İnsan toplumu, en karmaşık bilgi edinme ve değiştirme yetisine sahip olan bilgi sistemidir. Tüm evrim sürecinin özü, Eyrendeki bilginin yapıcı işlevini devreye sokmasında yatmaktadır. Bir hayli ekonomik bir yapıya sahip olan bilginin anti-entropi etkisi (*bilginin evrimsel özelliğinden ötürü, hem seçerek ilerlemesi, hem de karmaşığa yönelmesi, sistemdeki olasılığı artırmak —entropi— yerine azaltmaktadır. —Çevirenin notu*) ve denetleyici, düzenleyici işlevi, evrimsel akışta, zekânın ve insan aklının (noogenesis) ortaya çıkışında kendini gösteren işlevsel belirleyiciliğe bir açıklama getirebilir. Bu önermeyi dile getirirken, hiçbir evrim modelinde bilgiyi maddeden ayırmanın mümkün olmadığını söyleyen yazarlarla tamamen aynı düşüncede olduğumuzu belirtmemiz gerekir.<sup>9</sup> Maddenin enerji ve bilgi özelliklerinin oluşturduğu topluluk, bu yazarlar tarafından dünyanın maddesel bütünlüğünün bir belirtisi olarak ele alınır.<sup>10</sup> Evrim ilerledikçe enerjinin bilgiye bağımlılığı gittikçe artar.

Canlıların evrim süreci bir başka gelişme eğilimini daha devreye sokmuştur ve

bu da evrenselleşme ve evrimsel potansiyelin birikimi gibi diğer ana süreç eğilimleri tarafından belirlenen çevreyle sınıfsal, veya türsel bütünleşmedir (taxonomic integration). Türsel bütünleşme, evrim ağacının dallarının sayısında azalmada ve evrimsel potansiyelin tek bir sınıfta, veya türde (taxon) yoğunlaşmasında kendini göstermektedir.<sup>11</sup> Türsel bütünleşmenin gelecekte bir sınırı olacaktır ve bu da sistemin belli bir duruma ulaşmasına, yani tüm çokluğun, ayrışmanın bütünleştiği ve insanlığın birleşmeyi başardığı bir aşamaya bağlıdır. Şimdiki durumda bütünleşme süreçleri gittikçe hızlanmakta ve insanoğlunu gittikçe bu aşamaya yaklaştırmaktadır.

Ana evrim akışının gösterdiği eğilimlerin ağır ağır büyüyerek gelişmesi, evrim sürecinin kendi kendini düzelterek ilerlemesi, yani evrimin evrimi olarak ele alınabilir. Bu mekanizma, evrim biyologlarından I. Shmalgauzen ve onu izleyen K. Zavadski ile E. Kolçinski tarafından incelenmiş ve açıklanmıştır.<sup>12</sup> İnsanın ortaya çıkışını (anthropogenesis), bir bütün olarak kendini geliştiren evrim mekanizmasının bir ürünü ve ana akış diye nitelendirdiğimiz, ağır ağır gelişerek büyüyen evrim sürecinin temel eğilimlerinin bir sonucu olarak değerlendirebiliriz. İnsanın ortaya çıkışı, ana evrim akışının gelişme eğilimleri için yolu açtı ve maddenin evriminde biyolojik aşamaya ulaşıldığında bu eğilimler evrimin kesin-tisiz devrelerinde ve evrimsel potansiyelin dağıtılmasında işlerlik kazandılar. Maddenin evriminde yeni bir aşamaya, toplumsal düzeye ulaşıldığında, emek veya işgücü ve toplum gibi evrimin yeni güdücü güçlerinden oluşan sistemler sayesinde evrim sürecinin ana akışı hızlandı.

Ana evrim sürecinin bir ürünü olarak insan, temel evrimsel nitelikleri en yetkin biçimde kendinde toplaması ile (bizim gezegenimizde tabii), gezegensel evrenselliği ve hatta belli özellikleriyle kozmik evrenselliği ile, çevreden en fazla bağımsız oluşuyla (morfofizyolojik özelliklerini değiştirmeden tüm ekolojik yuvaları — nişleri— doldurmuş bulunmaktadır), dev bilgi potansiyeli ve buna bağlı yönelme ve yerleşme alanı en geniş tür oluşuyla övünmektedir. Üst düzeyde, daha karmaşık bir örgütlenmeye yönelen ana akışın evrimsel formları, çevre ilişkilerinde belirli, geçici süreler için en iyi uyumu kurmaktan kaçınmakta ve bunun sonucu olarak ana evrim akışı, pratikte ulaşılamaz görünen sonsuz insanın (Man-infinite) evren sistemiyle mutlak ve en iyi uyumunu sağlamaya doğru yöneldiği görülmektedir. İnsanın toplumsal bilinç sisteminde oluşan dünyanın —mikrokozmosun— bilgi görüntüsüne sürekli yenileri eklenmekte ve böylece daha kesin, daha gerçekçi bir görüntü oluşmaktadır. Bu da insanoğlunun potansiyel olarak var olan kozmik rolünü ve kozmik gelecek üzerinde hak iddia ederek talepte bulunmasını belirlemektedir.

Tartışılan konu ile ilgili olarak, ortaya çıkan bu düzenliliklerin belirli ortak bir özelliği olduğunu vurgulamalıyız: Ya bizce bilindiği kadarıyla ana evrim akıntısını, ya da nitelik açısından birbirinden farklı olan iki içeriğini, biyolojik ve toplumsal evrimi belirlerler. Buradan kalkarak şöyle bir varsayım yapma hakkını kendimizde buluyoruz: Bu düzenlilikler yeterince geniş bir zaman ufku içinde ortaya çıkmışlardır ve maddenin evrim sürecinde birden daha fazla düzeyde kendilerini göstermişlerdir. Toplumsal düzey ortaya çıktığı ve geliştiği sürece biyolojik olanın güçlü etkisi altında kalmıştır. Bunun sonucu olarak yeni beliren toplumsal formasyonlar büyük ölçüde önceki biyolojik gereksinimlere göre düzenlendiği halde bunlar başkın ve kesin belirleyiciler olmaktan uzak kalmıştır.<sup>13</sup> Bizim durumumuzda bu azalma veya güçten düşme yalnızca biyolojik ön gereksinimler için değil, ana akıntının daha geniş ön gereksinimleri için de geçerlidir.



Bize göre bu indirgeyici görüş, bütünüyle temellendirilmiş durumdadır. Dünyanın maddesel bütünlüğü ve maddenin hareketinin değişik düzeylerde ve biçimlerde birbiriyle bağlantılı olduğu görüşüyle temellendirilmiştir. Ayrıca bu indirgeme yapıcı özellikler taşır.<sup>14</sup> Ana evrim akıntısının nitelikleri gittikçe büyüyecek, daha belirgin biçimde ortaya çıktıkları ve sürekli yeni içerikler kazandıkları için aynı düzenliliklerin sonsuza kadar uzanacağı varsayımını kabul edebiliriz. Ana evrim akıntısının temel nitelikleri, bizi kaçınılmaz biçimde insanoğlunun geleceği ile ilgili şu varsayımlara götürecektir: 1) İnsanoğlu madde varlığının daha da otonom ve evrensel biçimine dönüşecek (örneğin, uzayda ve okyanusun derinliklerinde yaşayabilecektir), yeni enerji kaynaklarını dizginleyecek ve iklimden, yeryüzünün varolan besin ve enerji kaynaklarından daha bağımsız olacaktır; 2) Dünya hakkındaki bilgi birikimini çok daha fazla genişleterek, daha zengin ve daha kesin bir model oluşturacak ve sonsuz uzun zaman birimleri içinde daha ileri gelişmeyi ve varlığını sürdürmeyi sağlayacak tasarımlarla, öngörülere daha çok önem verecektir; 3) Değişikliklerin bir bütün olarak birleştiği aşamaya ulaşacaktır (türü içinde yeni taxonomic alt bölünmeler olmadan bireysel değişkenliğini veya değişikliği koruyarak ve zenginleştirerek).

Marksizmin klasikleri, insanoğlunun geleceği ile ilgili ayrıntılı bir tablo çizenken, bunun birleşmiş, zengin bilgi ve enerji kaynaklarına sahip, yüksek düzeyde örgütlenmiş toplumsal bir organizma olacağını öndeyilemişlerdir.

Zaman ufumuz halen varolan toplumsal sistemlerin çok ötesine uzandığı için insanoğlunun geleceğinden bahsettiğimizde, her zaman birleşmiş bir insanlığı düşünürüz. Bu da bizim düşüncemizde, zaman ölçüsü ancak Evrenin evrimi ile karşılaştırılacak kadar geniş olan evrimsel eğilimleri izlemeye çalıştığımızı gösterir. Eğer insanoğlu evrimin ana akıntısı içinde yer alıyorsa, o zaman pratikte sonsuza kadar gelişmeye açıktır ve bu yetiye sahiptir. Bu iyimser görüş, Vernadski tarafından, biyolojik alandan akıl alanına geçişi açıkladığı teorisinde ele alınmıştır. "Kültüre sahip olan insanın yarattığı uygarlık, yeni ideolojik gücün biyolojik alanda bir örgütlenme biçimi olduğu için ve tarihsel olarak, veya daha kesin söylendiğinde jeolojik olarak biyolojik alanda varolan örgütlenme düzeyi ile aynı çizgide bulunan en önemli doğal olay (fenomen) olduğu için yok edilemez veya kesintiye uğratılamaz."<sup>15</sup> Vernadski'ye göre akıl alanının ortaya çıkışı, geleceğe değgin daha geniş bir sürecin, noocosmogenezis (kozmos aklının ortaya çıkışı) diye adlandırdığı bir alanın başlangıcını belirler. Böylece onun düşünceleri, ana akıntı süreçlerinin evrensel zaman ve uzay boyutlarında sürekliliği kavramını da içerir.

İnsanın gelecek evrimiyle ilgili bu iyimser görüş, evrim ile uğraşan birçok Sovyet bilimadamı ve özellikle filozoflar tarafından benimsenmiştir. Örneğin A. Koblov şöyle der: "Maddenin ana evrimsel akışı içinde sosyal biçime ulaşmış maddenin ortaya çıkışı, aynı zamanda metagalaksi, galaksi, güneş sistemi ve bizim gezegenimizde biyolojik, fizik ve diğer alanlar üzerinde yükselen sosyal alanın gelişmesi olduğu için ve maddenin toplumsal biçimi gittikçe daha fazla doğal nesneyi kendi eylem alanı içine çektiği için, sonsuz gelişme yetisine sahip, sürekli ilerleyen gezegensel, kozmik ve kozmolojik bir unsura dönüşmektedir."<sup>16</sup>

Bunun karşıtı olarak ortaya çıkan görüş ise, bizim uygarlığımızın da diğer uygarlıklar gibi evvelki gelişmesinin nesnel olarak belirlendiği bir sınıra sahip olduğunu ve bu sınıra ulaştığında yaşamı imkansız kılacak koşulları yarattığı için uygarlığın kendi kendini yok edeceğini savunur. Evrende uygarlıklar doğar ve uygarlıklar ölür. Varolma süreleri öylesine kısadır ki, birbirleriyle ilişki kurmaya

zamanları yetmez. Birçok Batılı düşünürün gelecek ile ilgili tahminleri aşırı karamsar ve kasvet vericidir, çünkü görüşlerini istatistik verilere dayatırlar ve bu veriler dünyanın doğal kaynaklarının tükenmekte olduğunu, nüfus artışı, çevre kirlenmesi gibi sorunların yanısıra insanın üstünde gittikçe ağırlaşan genetik bir yük olduğunu gösterir. Sürekli ekolojik ve demografik sorunlardan, besin ve enerji krizlerinden söz ederler. Gösterdikleri istatistik veriler gerçekten sarsıcı ve ürkütücüdür.

Vernadski'ye göre insan jeolojik bir güce dönüştüğünde ilk kez, eylem alanından doğacak sonuçların gerçekte kozmik boyutlar taşıdığını farkettiler. Biyolojik alandan yeni bir evrimsel aşamaya, akıl alanına geçiş, evrimin tüm geri süreci tarafından hazırlanmış nesnel ve kaçınılmaz bir aşama olduğuna göre, akıl alanının ortaya çıkışı ile başlayan geçiş döneminde biyolojik alanda belirecek krizlerin de kaçınılmaz olduğunu varsayabiliriz. Bu krizlerin bizim uygarlığımız için bir çeşit meydan okuma, evrensel evrim akıntısını izleyip, izleyemeyeceğini kanıtlayacağı bir tür sınav olarak düşünebiliriz.

Bu insan zekâsı için, yeryüzündeki evrimin ona kazandırdığı kozmik evrim akıntısına katılma potansiyelini gerçeğe dönüştürme yetisine sahip olduğunu kanıtlayabileceği bir çağdır. Evrimin ana akıntısı sürecinde ortaya çıkan yaşam biçimlerinin, bilgi birikimlerinin yeterli ve örgütlenmelerinin mükemmel olması gerekiyor ki, yıkıcı faktörlerin üstesinden gelebilmek için uygun önseziye dayalı tepkiler gösterebilsinler. Bu, ana akıntının en önemli pratik ölçütüdür. Böylece önümüzde şu temel soru beliriyor: Ana evrim sürecinin yukarıda sözü edilen belirleyicileri (evrenselleşme vs.) insanın sonsuz evrimi için mutlak bir güvence veriyor mu? Vernadski ve Teilhard de Chardin bu soruya olumlu yanıt veriyorlar. Onların görüşüne göre, Evrende temel bir işlevi yüklenmiş olan zekânın ortaya çıkması için gereken koşulları hazırlayan genel evrim süreci, insanı korumaktadır. Bu görüşe bütünüyle katılmakla birlikte, şöyle bir açıklık getirmek istiyoruz. Burada ne tür bir zekâdan söz ediyoruz? Yeryüzünde ortaya çıkan zekâdan mı, yoksa genelde zekâdan mı? Eğer genelde zekâdan söz ediyorsak, bunun Evrende çok önemli bir işlevi yerine getirdiği olasılığını da hiç kuşkusuz kabul edebiliriz.

Bu konuda Engels şöyle diyor: "Maddenin bütün dönüşümlerinde hiç kaybolmadan, sonsuza kadar aynı kaldığını ve hiçbir sıfatının kaybolamayacağını kesinlikle biliyoruz. Öyleyse aynı şaşmaz kesinlikle yeryüzünde yarattığı en üst varlığı, düşünen zihni de yok edeceğini ama bununla birlikte başka bir yerde ve başka bir zamanda onu yeniden yaratacağını söyleyebiliriz."<sup>17</sup> Evrendeki düşünen zihin yok edilemez (evrensel evrim akıntısının yok edilemediği gibi). Ama bu, bireyde kendini gösterdiği durumlar, yani bireysel düşünen zihinler için geçerli değildir.

İnsanlığın kozmik geleceğine, mümkün olanın ve gerçek olanın diyalektik prizmasından bakmak gerekir. Şunu unutmamak gerekir, biz evrimin ana akıntısından söz ederken, onu yalnızca tüm eğilimlerin bir bütünü olarak görüyoruz ve bu eğilimlerin insanoğlunun evrimini kozmik alana doğru yönelttiği ve gelişmesini sonsuza açık kıldığı varsayımlarını yapmamıza izin verdiğini söylüyoruz. Kaçınılmaz sonu kaderci biçimde önceden belirlemek veya tam tersi, şu, ya da bu işlevin gelecekte sonsuza dek süreceğini öne sürmek gibi bir amacımız yok. İlkece gezegensel bir yaşam biçimi yok olabilir ve hatta bu sıradan bir kaza sonucu bile olabilir. Ama bu, teoride sonsuza doğru yönelindiğinin tersini kanıtlamaz, yani bu bir çelişkiyi değil, ancak kaçınılmaz bir fırsatı belirler. Doğal olarak, zaman geçtikçe, ana akışın evrilen biçiminin güvenilirliği, teorik olarak büyüyen bilgi



birikimi ve enerji potansiyeli ile orantılı olarak artacaktır. Yıkıcı faktörlere karşı önceden sezilerek gösterilecek tepkiler, gittikçe daha sistematik ve nesnel olarak zorunlu hale geleceğinden, insanoğlunu ana akış sürecine ayak uydurmada pratik olarak mutlak güvenilirlik sağlayacak bir aşamaya yaklaştıracaktır. Teorik olarak vadedilen sonsuz yaşam insanoğluna hiçbir güvence sağlamadığı gibi dikkatsizlikleri için de bahane olamaz. Tam tersine ana evrim akışı süresinde kazanılan kendi kendini yönetme (ilerlemenin bilincinde olma) gelecek için üst düzeyde bir sorumluluğu gerektirir. İnsanoğlu, ana akıntının içinde atıl olarak varolan gücü değil, kendi gücünü kullanarak gelişmenin zorluklarından ve tuzaklarından kurtulmak zorundadır.

Sovyet bilimadamları arasında gelenek haline gelmiş bir alışkanlık vardır, yazılarında biyolojik alanda ve akıl alanında insanoğlunun karşı karşıya kaldığı kritik durumlardan nasıl kurtulacağı konusunda çeşitli öneriler dile getirirler. Kritik durumlar tartışılırken yapılacak ilk iş, bu krizlerin ortaya çıktığı belirli toplumsal koşulları incelemektir. Tarih öncesi dönemin bölünmüşlüğünden birleşmiş insanlığın gerçek tarihine başarılı bir geçiş, dağınık kaynakları, enerjiyi ve bilimsel düşüncüyü bir araya toplayacağı için insan aklının evrimi sürecinde ortaya çıkan dünya sorunlarının üstesinden gelmede çok geniş yeni olanakların ulkunu açacaktır. Yeni enerji kaynaklarını kullanmak (termonükleer, güneş ve gel-git enerjisi), biyoloji ve biyoteknolojide ilerleme, genetik mühendisliği, dünya çapında çevrenin korunması ve geliştirilmesi çalışmaları, antimutagenler, uzayda yapılacak belirli türden üretimi örgütlemek, bilimde ve teknikte geniş, uluslararası ortak çalışma, makro ve mikro dünyaları anlamamızda hızlı gelişme, bütün bu saydıklarımız insanın önceden sezen tepkilerine birer örnektir ve bunlar sayesinde insanoğlu ana evrim akıntısı içinde olduğunu kanıtlayabilecek, evrenselliği ve bağımsızlığı ile kozmik özelliğini pekiştirecek, uyum sağlama yeteneği ve güvenilirliği ile bir evrim çıkmazına sapmaktan kendini kurtarabilecektir. Bütün bunlar pekâlâ mümkündür. Bu durumda şu sonuca varabiliriz, yalnızca genelde zekâ değil, özellikle dünyasal zekâ, kendi kendini yok etmeye ve Evrenin sahnesinden kendini dışarı atmaya yönelik, yasalarla belirlenebilen yıkıcı bir eğilim göstermemektedir.

Evrenin durağan olmayan karakteri, yani hareket halinde olduğu kuşku götürmez biçimde kanıtlanmıştır, 20 trilyon yıl önce, çok yoğun bir madde topağında doğuşundan bu yana sürekli genişlemektedir. Genişleyen Evrenin geleceği ile ilgili iki hipotetik model öne sürülmüştür: Biri Evrenin sonsuza dek genişleyeceğini kabul eden açık model, ikincisi de kalp atışına, ya da sarkaç hareketine benzer biçimde Evrenin bir genişleyerek, bir büzülerek geliştiğini ileri süren kapalı model. Görüldüğü gibi ikinci model eninde sonunda ana evrim akıntısının son bulacağını ve zekânın başardıklarının yok olacağını öndeyilemek zorundadır. Buna karşın astrofizikğin son verileri birinci modeli desteklemektedir.<sup>18</sup> Bu yüzden ana evrim akıntısının sonsuz olduğuna ve uzak gelecekte bile, Evrenin gelişme dinamiğinin kaçınılmaz biçimde kötü sona, yani şu sırada evrim süreci içinde bulunan zekânın yok oluşuna yönelik bulunmadığına inanmak için yeterli nedenimiz bulunmamaktadır.

Ana akıntı içinde beliren yaşam biçiminin sonsuza kadar gelişme olasılığının bulunduğunu teorik olarak kanıtlamanın zor olmadığını gösterdik. Bu sonuç bizi şöyle bir soruya yöneltiyor: Bu yaşam biçimi her zaman, bugünkü tanımı ile insanla mı ilişkili olacaktır? Her biçimin doğal bir sınırı vardır ve bu sınırı koyan da belirli bir içeriğe uymak zorunluluğudur. Akıl alanının evriminde kritik bir

dönemden sonra insanoğlu yok olmayacak veya bir ana akıntı biçimi olarak ortadan silinmeyecektir. Bununla birlikte uzak gelecekte bir zamanda kaçınılmaz olarak diyalektik negasyonunu, yani yok oluşunu yaşayacaktır (ana akıntının yeni bir düğümünde, ya da durağında) ve bundan sonra daha üst düzeyde yeni bir biçimin temelini oluşturacak ve diyalektik olarak bu biçimin içinde var olduğunu görecektir. İnsanoğlu (sözcüğün bugün kabul edilen anlamıyla) sonsuz değildir. Ama ana evrim akıntısının içinde olduğu için, bir alt düzeyin temeli üzerinde yükselecek ve ondan ana akıntının belirleyici özelliklerini alacak olan yeni üst düzey biçiminde varlığını sürdürecektir. Engels'in deyişiyle burada "sonlunun içinde sonsuzu, geçici olanın içinde ebedi olanı"<sup>19</sup> görüyoruz.

Evrimin toplumsal biçiminin negasyonu, diyalektik negasyon, yani maddenin hareketinde bir üst biçime geçiş olasılığı ile ilgilidir. Bu yaklaşım insanoğlunun sonsuz yaşamını ve toplumsal biçim olarak gelişmesini reddetmediği gibi, eninde sonunda yok olacağını da belirlemiyor. Maddenin hareketinde daha üst düzeyde bir biçime dönüşerek varlığını sürdürdüğünü gösteriyor.<sup>20</sup> Ana evrim akıntısının özelliklerinin gittikçe belirginleşeceğini öngören yasaya göre, insan ve daha sonra süper insan gittikçe yükselen örgütlenme düzeylerine ulaştıkça, zorunlu olarak dev boyutlarda bir bilgi ve enerji potansiyeline sahip olacaklar ve Evrende dönüşümleri gerçekleştirecek güçleri gittikçe daha artacaktır.

Şimdiki durumda insanın Evrendeki rolünün, çok yüksek düzeyde örgütlenme ve bilgi potansiyelleri ile karşılaştırıldığında, paradoks gibi gözükse bile, çok küçük olduğunu söyleyebiliriz. Çağdaş bilimadamlarının Evrenin evrimi ile ilgili olarak çizdikleri tablo bu paradoksu açıklamaktadır. Maddenin evrimindeki daha geniş süreçlerle ölçüldüğünde, bugünkü Evrenin (yıldızlar galaksisi olarak şimdi içinde bulunduğu aşamanın) çok genç olduğu söylenebilir. Tek başına varolduğu devreden sonra geçen 15-20 trilyon yıl, hiç de öyle imkânsız gibi görünecek kadar uzun bir zaman süresi değildir, özellikle bizim gezegenimizde yaşamın en az 3,5 trilyon yıl önce başladığını anımsarsak. Eğer yeryüzündeki evrimin Evrende ortalama bir hıza sahip olduğunu kabul edersek, tüm Evrende zekânın henüz gelişmesinin görece olarak erken aşamalarında bulunduğu ve kozmik işlevini henüz yeterli açıklıkla belirleyemediği sonucunu çıkarabiliriz. Ayrıca bu, Evrende zekânın geliştiği değişik merkezler arasında iletişimin kurulamayışına ve galaktik uygarlıkların II ve III. tiplerine henüz rastlanmayışına bir açıklama getirebilir. Bizim görüşümüze göre, bizim uygarlığımızın kozmik işlevi ile ilgili ayrıntılar ancak tek bir galaktik evrim ağacı içinde yer alan yaşamın diğer zekâ biçimleri ile iletişim ve karşılıklı etkileşim sürecine girildiğinde ortaya çıkacaktır. Evrimin ana akışında ortaya çıkan ortak özellikler, gelecekte dünya insanının Evrende bir bilgi ve enerji işlevini yerine getirmek üzere çağrı alacağı ve galaksinin dev üst akıl alanını (metanoosphere) yaratmak için katkıda bulunacağı konusunda varsayımlar yapmamıza izin vermektedir. Nitelik açısından yepyeni bir varlık olan bu alan, galaktik dönemin eski enerji sistemlerinin yerini alacaktır. Zaten astrofiziğin görüşüne göre, bu enerji sistemlerinin bir zaman sınırı vardır ve yıldızların enerji kaynaklarının tükenmesi ile son bulacaklardır. Trilyonlarca yıl sonra çöküş dönemine giren Evren, yeni bir bilgi ve enerji devrimine tanık olacaktır. Bu çok uzak geleceğin habercileri ilk keşfin zekâ filizleridir ve umarsız ki bizim akıl alanımız bunların içinde sonuncu değildir.

Toplumsal düzeyde maddenin ana evrim akıntısının hareketi bilinçli bir süreç olmak zorundadır. Evrimin yasalarını kavrayan insan, bu bilgisini çevreyle ve Evrenle ilişkisini en iyi düzeye çıkarmak için kullanmalıdır. Sınırsız gelişme,



sonsuz yaşam ve galaktik evrim akıntısına katılma ancak insanın Evrenin yasalarını gittikçe daha derinden deşmesi ve kavraması ile mümkündür. "Attığımız her adım bize, doğanın dışında duran biri gibi, yabancı halkları boyunduruğuna alan bir fatih gibi doğaya hiçbir şekilde hükmetmediğimizi hatırlatır. Tam tersine, etimiz, kanımız ve beynimizle doğanın bir parçası olduğumuzu, ancak doğanın içinde varlığımızı sürdürebileceğimizi ve doğa üstündeki egemenliğimizin, bütün diğer yaratıklardan ayrıcalıklı olarak doğanın yasalarını öğrenebilmemiz ve onları doğru olarak uygulayabilmemiz olduğunu sürekli anımsamak zorundayız."<sup>21</sup> Bilgi edinme süreci evrim akıntısının bilinçli olarak geleceğe yönelmesinde önemli bir temel taşıdır. Öğrenmek insanın meraklılığından doğan bir kaprisi değildir, Evrendeki ana evrim akıntısının zorunlu bir parçasıdır. Bilimin gelişmesinde görülen ani hızlanma ve bilgi patlaması rastlantı sonucu ortaya çıkmış değildir, tam tersine insanoğlunun kendi kendini yok etmeye mahkum edeceği ve ana akıntıdan saparak kör bir açmaza gireceği olasılığını gözönüne almayan ana evrim sürecinin gerekli buyruklarıdır. İnsanın unutmaması, her zaman hatırlaması gereken bir nokta da Evrendeki bütün süreçlerin birbirleriyle bağlantılı olduğudur ve ana evrim akıntısı içinde belirlen insanın her şeyden çok Evrene ait olduğudur. İnsanoğlunun kolektif zekâsında ortaya çıkan özgür irade görecedir, daha doğrusu kendi eylemlerini dünyanın evrim yasalarına göre frenlemek veya ayarlamak zorunda oluşunun herkes tarafından tanınan, kabul edilen biçimidir.

İnsanoğlunun geleceği ile ilgili yaptığımız ileriye dönük yansımalarda (projections) bir konuyu tartışmadık, o da bundan sonra gelecek yüzyıllar, bin yıllar ve on bin yıllar boyunca *Homo sapiens* (bilen insan), yani bir tür olarak insanın nasıl bir fizik yapıya, ya da tipe sahip olacağıdır. Burada sorun çağdaş insanın antropolojik tipinde ne tür değişikliklerin ortaya çıkacağıdır. Bu konuda iki ana görüş var: 1) Başlangıcından bu yana *Homo sapiens*'i belirleyen özellik, sahne doğrultusunda ilerleyen evrimin inişe geçmesi ve bir tür olarak onun sabit kalmasıdır; 2) İnsanın fiziksel tipinin evrimi devam eden bir süreçtir ve önceden bilinebilir bir geleceğe kadar da süre gelecektir; bu süreç sonunda yeni bir türün ortaya çıkmasına neden olacaktır.

Bundan soraki birkaç bin yıl içinde hiçbir parçalayıcı (disinterating) unsurun insanın ulaştığı aşamayı, çeşitliliği kapsayan bütünlüğünü değiştireceğine inanmıyoruz. Bu dönem, ırkların yoğun olarak birleşmesinden doğan dünyanın genetik hazinesinde varolan genlerin pek çok sayıda bireysel kombinezonlarının ortaya çıkmasına tanık olacaktır. Antropoloji açısından konuşursak, insanoğlunun gelecekteki birkaç bin yıl içinde çok değişken ve renkli olacağını söyleyebiliriz. Bugünkü Latin Amerika halklarına bir göz atmak, geleceğin nasıl olacağı konusunda bize bir fikir verebilir. Geleceğe yönelenlerin öndeyilerine göre, bundan sonraki bin yıl içinde insan güneş sistemine açılacaktır. Galaktik uzaya açılmak amacıyla insanoğlunun bundan sonraki kararlı adımı atabilmesi için birkaç bin yıl daha geçmesi gerekmektedir. Bizden sonra geleceklerin galaktik eylemleri büyük bir olasılıkla gelecek 1-10 milyon yıl içinde en yüksek düzeyine ulaşacaktır.<sup>22</sup> Büyük bir olasılıkla bu uzak gelecek, bütünleşmenin diyalektik negasyonu (karşıtına) ve evrimsel potansiyelin yeni dağılımına (mekân içinde ayrılmasına) tanık olacaktır. Bu olasılığı, hem bilgi açısından (bilgi birikimi doyma noktasına ulaştığında gelişmeye karşı olacaktır), hem de sistemin daha çok evrenselleşme ve güvenilirlik (dağılım) kazanma eğilimi açısından pekiştirmek mümkündür. Ve sonuç olarak, galaktik düzeyde diğer zekâ biçimleri ile bilgi alışverişini gerektiren yeni bir bütünleşme aşaması zorunlu olarak parçalanmışlı-

ğın yerini alacaktır.

Şunu akılda bulundurmamak gerekir, bu kadar uzak bir gelecekte değil, çok daha erken bir zaman birimi içinde insanın fiziksel tipini değiştirebilecek devrimci süreçler ortaya çıkabilir ve bu ilkece mümkündür. Aşağı yukarı yakın bir gelecekte bu seçici mekanizmaların aktif etkisinin ne kadar olası olduğunu göreceğiz ama bu olasılık şu anda ve birçok durumda düşük görünmektedir.

İnsanoğlunun gen hazinesinde bulunan genlerin yeni kombinezonları seçici bir avantaj sağlayamadıkları için yeni bir türü belirlemede basamak olma görevini yüklenemezler. Mütasyon (genlerin değişimi) süreçlerinin yoğunlaştırılması ve genetik anomalilerin (anormallik) daha yüksek frekansla ortaya çıkışı da yeni bir türü belirleyemez. Genetik yükün artması sorununa ya tıp bir çözüm getirecek (antimütagenlerin —değişime kapalı genler— yardımı ile), ya da bu eğilime, genlerin değişiminde etkili olan (mutagenic) belirli faktörlere karşı (iyonize etme gücüne sahip radyasyon) daha dayanıklı olan gen tiplerinin (genotype) zamanla ortaya çıkması karşı koyacaktır. Ama her iki durumda da bu genler yeni bir türün temelini oluşturamazlar. Bilinen çeşitli genetik anormallikler seçme mekanizması açısından değerli değişimlerdir çünkü güdücü bir seçme ile yinelenmek yerine, bazı özellikleri sabitleştiren seçme ile sistematik olarak elenirler.

Amerikalı evrim biyologlarından Verne Grant, insanın şimdiki ve gelecekteki evriminde grup seleksiyonunun önemli bir rol oynayabileceğine dikkat çekiyor.<sup>23</sup> Buna benzer bir görüşe sahip olan Sovyet bilimadamı L. Gumilyov, **passionarnost** (ihtirash olma) diye adlandırdığı bir kavramı öne sürüyor ve biyolojik olarak belirlenen, tarsformasyon niteliği olan bu yaşam gücüne değişik etnik grupların değişik ölçüde sahip olduğunu ve bunun sonucunda seçme süreçlerinin mümkün olduğunu söylüyor.<sup>24</sup> Hiç kuşkusuz insanın ortaya çıkışında grup seleksiyonu bir zamanlar önemli rol oynamıştır. Buna karşın tarih döneminde hızlı toplumsal gelişme, ağır ağır oluşan gen tipi gruplarının rollerini sürekli değiştiriyordu. Bu nedenle başlangıçtan itibaren bazı insan gruplarının diğerlerinden daha fazla **passionarnost**'a sahip olduğunu söylemek ve tarih arenasında kazanılan başarıyı belirli bir gen hazinesine mal etmek yanlış olur. Tam tersine, değişik gen hazinelerine sahip grupların başarısı, normal olarak salt tarihsel nedenlere bağlıdır. Gelecek sözkonusu olduğunda, insanlığın birleşmesi bir gerçek haline geldiğinde pratik olarak grup seleksiyonuna hiç bir gereksinme kalmayacaktır.

Gelişen akıl alanının bir stimulus olarak uyarıcı görevi yapacağı, sahne doğrultusunda ilerleyen yönlendirilmiş evrimin devam edeceği olasılığına bir göz atmak ilginç olacaktır. Bu modelde, yarışan gruplar arasındaki seçme mekanizmasının ayırt edici unsurlarını tanımlamak gerekmemektedir. Bu durumda gelişme, sıradan olanın seçilmesi (orthoselection) niteliğini taşımakta ve dışardan bakıldığında sıradan olanın ortaya çıkışı (orthogenesis) olarak kendini belirlemektedir.

Bazı bilimadamları geleceğin insanının morfolojik özelliklerini, kehanet yoluyla vardıkları bazı sonuçlarla (kaburga kemiklerinde veya dişlerin sayısında bir azalma olacağı gibi) belirlemeye çalışmışlardır Örneğin A. Bistrov geleceğin insanının iskeletini gösteren bir model yaptığında, büyük bir kafatası, az sayıda kaburga kemiği, başparmak, parmak ve dişsiz çene kemikleri kullanmıştı.<sup>25</sup> A. Bistrov'un kehanete dayanarak seçtiği bu özelliklerin gelişmenin gelecekteki yolunu gösterdiği pek söylenemez, çünkü bu özellikler seçme açısından hiçbir değer taşımaz. Kafatasının büyüklüğüne gelince, birincisi böyle olması daha üstün bir beynin varolması için gerekli bir koşul değildir, ikincisi kafatasının büyüklüğü salt biyolojik faktörlerle sınırlıdır (bu durumda çocuğun doğumu çok



daha zor olacaktır).

İnsanın daha önceki evrim aşamalarında seçme yoluyla kazandığı özellikler, hayli gelişmiş bir beyin, bir sürü işi görmeye yetenekli elleri ve tam dik duruşu, toplumsal bir varlık olarak bir hayli karmaşık ve hızla değişen yapay çevresi içinde işlevlerini normal olarak yerine getirmesi için yeterliydi. Bu durumda seçmenin ileri doğru süren gücünde ani bir zayıflama oldu ve bunun sonucunda bütün yönlendirilmiş değişimlerde, özellikle rasyonalizasyon'a, (pekiştirme) yönelik olanda bir yavaşlama görüldü. Salt biyolojik açıdan, çevresiyle olan ilişkilerinde tür kendini en iyi duruma yaklaştırmış buldu ve bu da sayısal olarak hızla artan bir çoğalma ile sonuçlandı. Burada şunu vurgulamak gerekir, insanın ulaştığı çevreyle en iyi uyum, evrimin yan dallarında oluşan en iyi uyumdan özce değişiktir, çünkü onların durumunda uyum sağlamak için önemli biyolojik değişimler gerekmiyordu ve bunun nedeni de çevrenin türe uygun oluşuydu. Başka bir deyişle, türün çevreye uyum sağlaması yerine, çevre türe uygunluk gösteriyordu. En iyi uyumu sağlamada ortaya çıkan bu ters dönme, yaşam biçimini ana evrim akıntısının dışına çıkarmaz ve onu biyolojik açıdan sabit kılar, yani daha fazla ayırılmasına olanak tanımaz.

Erken Taş Devrinden sonra insanın evrim hızı birden yavaşladı. "Neoantropos döneminin sahne doğrultusunda gelişen evriminde yavaşlama olduğu için onun çağlar boyu hiç değişmediğini varsaymak yanlış olur."<sup>26</sup> Gerçekten *Homo sapiens* türü içinde, yönlendirilmiş ve yönlendirilmemiş bazı ufak değişimler görülmüştür.

Bütün bu söylediklerimizden çağdaş insanın fiziksel tipinin değişmez olduğu sonucu çıkarılabilir mi? Az çok öngörülebilir bir gelecekte, yani ilerdeki bin ve on binli yıllarda, insan türünde önemli değişimlerin meydana gelmesi olası değildir. Biyoloji nice sabit kalmış tür (taxon) örneğine sahiptir ve seçme mekanizmasındaki zayıflama ile geçmişin on bin yıllık dönemlerinde evrim hızında saptanan yavaşlama gözönüne alındığında, insan türünün biyolojik olarak sabitleşmesi hiç de şaşırtıcı değildir.

Tespit eden seçme (stabilising selection) —çağdaş insan için hâlâ gerçek bir önem taşıyan tek seçme biçimi— insanın morfofizyolojik tipini sağlamlaştırmaya yöneliktir. Bununla birlikte "önderlik eden ve tespit eden iki seçme biçimini birbirinden ayrı olarak ele almak, ancak soyutlama sonucunda mümkündür: Somut durumlarda her zaman aynı anda iki seçme biçimi ile karşı karşıyayız demektir."<sup>27</sup> Bugünün insanoğlunda seçmenin güdücü gücü çok zayıf olduğundan, bu aşamada gelecekteki evriminin ayrıntılı bir yansımasını oluşturmak pek olası görünmemektedir. Bununla birlikte şöyle bir varsayımı doğallıkla yapabiliriz, ana evrim akıntısında tipi daha da fazla pekiştirmek için çok yavaş bir süreç olasılıkla devam etmektedir. "Toplumun biyolojisi" gelişen akıl alanında süregelen temel değişimlere karşı kayıtsız kalmamaktadır. Seçme, hem tespit edici, hem de güdücü işlevleriyle insanın anatomik ve biçimsel örgütlenmesini, eylem alanında ortaya çıkacak değişimlere uygun düşecek biçimde tutmayı amaçlayacaktır.<sup>28</sup>

Tabii insan ana evrim akıntısının özelliklerini taşıdığı için her zaman alt dallara ayrılmadan kalacaktır ve geçireceği olası morfofizyolojik değişimler her zaman kendi tipine bağımlı olacaktır. Buna karşın ana evrim akıntısı ile bağıntılı olan değişimlerin bir kısmının (örneğin, tipin evrenselleşmesinden doğan yeni kaynakların harekete geçirilmesi), birbiri üzerine yapılarak, uzak gelecekte önemli bir etken haline gelmeleri mümkündür. İçinde bulunduğumuz aşamada, evrimin

bundan sonraki yüzlerce bin yıllık süreci boyunca tip içinde yatay doğrultuda hangi değişimlerin ortaya çıkacağını (bunlara soyaçekimde oluşturulacak yapay değişimlerin olası etkilerini de eklersek) kesinlikle öndeyilemek mümkün değildir. Bununla birlikte aşağıda sayacaklarımızı güvenle öndeyilebiliriz, bu değişimler genelleştirilmiş bir yapıya sahip olacakları gibi, ana evrim akıntısının özelliklerini çoğaltmaya ve geliştirmeye yönelik olacak ve yalnızca morfofizyolojik ayrışmayı değil (örneğin, belirli bir eyleme uyum sağlama), ana akıntı sürecini daim kılmayı amaçlayacaklardır. Bilginin evrim süreci kesinlikle süre gelecektir. İnsanoğlunun elinin altında bulunan bilgi birikimi kadar bilginin enerjisi örgütlemeye oynadığı aktif rol de sürekli büyümektedir. Burada bazen toplumun evrimiyle değil, bireyin evrimiyle karşı karşıya olduğumuz söylenmektedir. Buna verilecek yanıtımız, özeli olmayan bir genelin bulunmadığı ve genelin ancak özelde kendini belirlediğidir.

Bireyin bilinci, toplum bilincinin ulaştığı düzeyin üzerinde şekillenmektedir. Ortalamada 20. yüzyılın eğitilmiş kişisi, 19. yüzyılın ortalama eğitilmiş kişisinden bilgi açısından daha zengindir. Bu maddenin hareketinin toplumsal düzeye ulaştığı aşamada, bilgi evriminin etkinliğinin elle tutulur bir sonucudur. Ana akıntının merkezi eğilimlerinden birisi olan bu evrim sürekli gelişmekte ve hızlanmaktadır. Burada şöyle bir soru sorulabilir, bilgi evriminin maddi temelini oluşturan insan beyninde morfofizyolojik değişimlerin meydana gelmesi olası mıdır? V. Kupriyanov bu konuda "üçüncü sıçrama"nın gerekli olduğu hakkında bir varsayım öne sürdü (birinci sıçrama maymundan insana, ikincisi de Neanderthal'den çağdaş insana olmuştur). Kupriyanov'un önerisine göre yeni insan türü —**Homo sapientissimus**— (çok bilen insan!) fizik yapısında ortaya çıkacak morfofizyolojik değişimler sonucu değil, beynin gelişmiş özel dokusunda meydana gelecek bir evrim sonucunda ortaya çıkacaktır.<sup>29</sup> Bilimadamlarının çoğu insan beyninin, hücre sayısı, bağlantılar, bellekte saklanan ve işleme konulan bilgi hacmi ve işlevsel değişkenliği açısından bir çok olanağa, kaynağa sahip olduğu konusunda anlaşılıyorlar. Gelişen akıl alanı ile birlikte değişen çevreye davranışlarıyla uyum sağlamada sahip olduğu dev potansiyel, seçme mekanizmasının etkinliğinin azalmasında başlıca rolü oynamıştır. Eğitilebilirlik ve kültürü hazmetme yeteneği konusunda bugün de etkili seçme mekanizmalarının var olduğunu öne süren bilimadamlarına katılmakta güçlük çekiyoruz.<sup>30</sup> Gerçekte gördüğümüz kadarıyla yetenekli insanların ne mutlaka uzun yaşamaya, ne de mutlaka çok çocuk yapmaya eğilimleri var. Buna karşın, uzak gelecekte, ana evrim akıntısı ilerledikçe, insanın dış dünyayı ayna gibi yansıtmak ve analiz etmek için kullandığı aracın gelişmesi zorunlu olabilir. Büyük dönüm noktalarında, örneğin galaksiye açılma sürecinin başlangıcında, kozmos aklının ortaya çıkışı çevrede önceden tahmin edilemeyen değişimlerin doğmasına ve ana akıntının nitelik açısından daha üst bir düzeye yükselmesi için bir çağrının ortaya çıkmasına neden olabilir ve bu süreç en başta sinir sisteminin üst düzey eylem alanını etkiler. Bu zaman süresince, ağır seyreden sıradan olanı seçme mekanizmasından ötürü morfofizyolojik bütünü yavaş yavaş "kayması", mekân içinde dağılma ve tipin yapay "gelişmesi", geleceğin insanının türsel özelliklerini değiştirmeyi başarmış olabilirler. Örneğin, optimal (en iyi uyumu sağlayan) galaktik parametrelere doğru yönelmiş yakınsak yeniden yapılanmaları gözardı etmemek gerekir. Bu aşamada, yani bundan yüz binlerce, hatta milyonlarca yıl sonra **Homo sapiens** türü, büyük bir olasılıkla aynı tür olarak varlığını sürdürmeyecek ve nitelik açısından yeni bir türe dönüşmüş olacaktır, **Homo sapientissimus**'a. Eğer günü-



müz sistematığının ölçütleri bu durumda uygulanabilir olacaksa, **Homo sapien-tissimus** tümel örgütlenmesinde, morfofizyolojik tipinde ve ekolojik özelliklerinde atalarından yeterince değişik olacağı için yeni bir tür olarak sınıflandırılabilir-ektir.

Böylece yukarıda sözünü ettiğimiz insanlığın geleceği ile ilgili iki görüşün (morfofizyolojik evriminin son bulacağı ve yeni bir türün ortaya çıkacağı) birbiriyle bağdaşabilir olduğu kanıtlanmış olacaktır. Geleceğin ufkuyla ilgili yine de bir sorun kalıyor: Gelecekteki on binlerce yıl boyunca tür formasyonunun yoğunluğu çok düşük olacaktır. Bugün türü biçimlemeye yönelik eğilimlerin pratikte varolmayışı bunun bir kanıtıdır. Bununla birlikte, geleceğin yüz binlerce, hatta milyonlarca yıl sonrası, ana akıntı üzerinde nitelik açısından yeni bir durağı, yeni bir düğümü belirleyecek olan yeni bir türün ortaya çıkışına tanıklık edecektir ve ana akıntının genel yasaları (kozmiikleşme, sınırsız bilgi evrimi ve evrenselleşme), hep birlikte bunu kanıtlamaya yeterlidir. Tabii daha uzak aşamada yapılacak tasarımlar, ana akıntının daha uzun süreli aşamalarının analizini gerektirmektedir. Eğer kendimizi bir tür olarak çağdaş insanın yaşamı ile sınırlarsak, birkaç bin yıl veya on bin yıllık zaman aralıklarında gözleme olanağını bulduğumuz kısa dönem eğilimleri bizi türün görece olarak sabitleştiği sonucuna götürür.

Çok uzak gelecekte, evrim sürecini yaşayan Evrende gittikçe daha derine inecek değişimler sonucunda yaşamın zekâ biçimlerinde büyük değişimlerin ortaya çıkacağından kimsenin kuşkusu yoktur. Yaklaşık  $10^{14}$  yıl sonra galaksimiz derin dönüşümlere uğrayacağı bir sürece girecektir: Bazı yıldızların soğumasını, geze genlerin merkez yıldızlardan kopması izleyecektir ve bundan sonra (dev zaman birimlerini kapsayan bir süreç) sıra yıldızların metagalaktik uzayda dağılmasına gelecek ve maddenin yapısında köklü değişimler ortaya çıkacaktır.<sup>31</sup> Galaksimizdeki akıllı yaratıkların bundan sonraki yüz trilyonlarca yıl sonra neye benzeyeceği bir kehanet işidir. Y. Antomonov, bir biosibernetik uzmanı, son analizde zekânın biyolojik taşıyıcısının nitelik açısından değişime uğrayacağını düşünüyor.<sup>32</sup> Evrimin genel eğilimlerine dayanarak insanoğlunun çok çok uzak-taki gelecek kuşaklarının ana evrim akıntısının ezeli ve ebedi özelliklerini korumak ve geliştirmek zorunda olacaklarını söyleyebiliriz. Gelecekte zekânın alacağı biçim ne olursa olsun, düşünen bir varlık olarak kalacak (Engels'e göre) ve Evrende sonsuz bilgi ve enerji işlevlerini yerine getirecektir. Bu çok uzak zamanlarda, Evrendeki enerji süreçleri ve var olan maddenin tümü, zekânın yeni örgütleyici ve dönüşüme uğraticı dev bilgi gücüyle öylesine birbiriyle kaynaşacaktır ki, Evrenin fiziksel geleceğini belirlemede bu dev gücün yapacağı etkiyi küçümsemek yanlış olur. Bu aşamada insanın evrimini, maddenin evriminin genel yasalarından ayırarak tartışmak da eşit derecede yanlış olacaktır.

#### NOTLAR:

1. V.V.Kazyutinski, E.P.Levitan, "Evrenin Bilimi ve Dünya Görüşü", *Semlya i vselenaya*, (Rus.) 1981, sayı 1, s.38.
2. L.B.Bazhenov, V.I.Kremyanski, N.I.Stepanov, "Maddenin Evrimi ve Yapısal Düzeyleri", *Voprosi filozofi*, (Rus.) 1981, sayı 2, s.95.
3. A.A.Zubov, "Yaşayan Şeylerin Evriminde Bir Aşama Olarak İnsanın Ortaya Çıkışı", *Biologičeskiya predposilski gominizatsii*, (Rus.) Moskova 1976, s.7.
4. Bkz. V.A.Netsvetayev, "Yaşayan Maddenin Evriminde Evrenselleşme Eğilimleri", *Razvitiye materi kak zakonmerni process*, (Rus.) Perm 1978, s.99.
5. I.I.Şmalgauzen, *Evrimsel Faktörler*, (Rus.) Moskova 1968, s.348.

6. D.K.Belayev, "Çağdaş Bilim ve Antropolojinin Sorunları", *Voprosi filozofi*, (Rus.) 1981, sayı 3, s.15.
7. Bkz. A.D.Ursul, *Bilginin Metodolojik Yönleri*, (Rus.) Moskova 1971.
8. Bkz. V.M.Gluşkov, *Bilim Olarak Sibernetik*, (Rus.) Moskova 1964, s.53.
9. Bkz. M.I.Setrov, *Biosistemlerin Bilgi Mekanizmalarının Evrimi ve Örgütlenmesi*, (Rus.) Moskova 1978, s.180.
10. Bkz. B.V.Biryukov, V.S.Tiyuktin, "Sibernetiğin Felsefi Sorunları Üzerine", *Kibernetika, mişleniye, zhizn*, (Rus.) Moskova 1964, s.76.
11. Bkz. A.A.Zubov, "Yaşamın Evriminin Ana Özellikler Sisteminden İnsanın Ortaya Çıkışı Yasalarının Çıkarılması Olasılığı Üzerine, *Problema çeloveka v diyalektişeskom materializme*, (Rus.) Perm 1979, s.112.
12. Bkz. K.M.Zavadski, E.M.Kolçinski, *Evrimin Evrimi*, (Rus.) Moskova-Leningrad 1977.
13. Bkz. V.V.Orlov, "Sosyal Biyoloji, Konusu, Statüsü ve Sorunları", *Filosofiya pogranicnic promlem nauki*, (Rus.) Perm 1975, sayı 7, s.14.
14. Bkz. L.B.Bazhenov, V.I.Kremyanski, N.I.Stepanov, *agm*, s.98.
15. V.I.Vernadski, *Gezegensel Bir Fenomen Olarak Bilimsel Düşünce*, (Rus.) Moskova 1977, c.2, s.33.
16. A.N.Koblov, "Kozmik Evrimde Yönelme Sorunu ve Felsefi Uzantıları", *Rasvitiye materii kak sakonomerni process*, (Rus.) Perm 1978, s.64.
17. F.Engels, *Doğanın Diyalektiği*, Moskova 1964, s.46.
18. E.K.Şeffler, "X Işınları Astrospektroskopi", *Zemlya i vseleennaya*, (Rus.) 1981, sayı 2, s.33.
19. F.Engels, *age*, s.183.
20. A.D.Ursul, *İnsanoğlu, Yeryüzü, Evren*, (Rus.) Moskova 1977, s.222.
21. F.Engels, *age*, s.183.
22. A.D.Ursul, *İnsanoğlu...*, s.205.
23. Verne Grant, *Organizmal Evrim*, San Fransisko 1977, s.360.
24. L.N.Gumilyov, "Etnogenesis ve Etnosfer", *Priroda*, (Rus.) 1971, sayı 1, s.3.
25. A.P.Bistrov, *İnsanın Geçmişi, Şimdiki Durumu ve Geleceği*, (Rus.) Leningrad 1957.
26. Y.Y.Roginski, *Antropogenesis Sorunları*, (Rus.) Moskova 1969, s.184.
27. I.I.Şmalgauzen, *age*, s.146.
28. V.I.Strelçenko, *Organik Evrimin Diyalektiği*, (Rus.) Leningrad 1980, s.184.
29. V.Kupriyanov, "Homo Sapiens Üzerine Düşünceler", *Sputnik*, Temmuz 1980.
30. V.Grant, *age*, s.359.
31. I.S.Şklovski, *Evren, Yaşam, Zekâ*, (Rus.) Moskova 1980, s.108.
32. Y.G.Ahtomonov, *Maddenin Evrimi Üzerine Düşünceler*, (Rus.) Moskova 1976, s.168.

**KAYNAK:**

Social Sciences, 1988/1.

TÜSTAV



# Fransız Devrimi ve Aydınlanma Felsefesi

din eleştirisi ve hoşgörü düşüncesi —  
devrimin düşünsel kaldıracı  
tarihsel-sistemik bir taslak

joachim kahl\*  
almandan çeviren: gülçin güçhan

Fransız Devrimi'nin din politikası ve din felsefesi açısından yaşadığı süreç 1905'te devlet ve kilisenin birbirinden ayrılmasıyla, yani laiklikle son buldu. Sözkonusu sürecin hazırlık aşaması, Galya'nın resmi kilise anlayışının despotik zaferiyle başlamış, XIV. Louis'nin zamanında Nantes'in 1685'deki buyruktusunun geçersiz kılınmasıyla doruk noktasına ulaşmıştı. Devrimin yaklaşık yüzyıl öncesi ve yüzyıl sonrasını kapsayan bu zaman dilimi, onun derin tarihsel köksalmışlığını ve geniş kapsamı etkilerini, yani evrenin dünyevileştirilmesi ve dinsel bilinç biçimlerinin dağılması sürecindeki teşvik edici ve hızlandırıcı rolünü göstermektedir.

Ancak bu arada Fransız Devrimi "Burjuvazinin din maskesini **tamamen** atarak **açıkça** siyasal temelde başarıya ulaşan ilk ayaklanmasıdır" diyen Friedrich Engels'i de aynı konuma düşürmüş bir aşırı basitleştirmeden kaçınmak gerekiyor.<sup>1</sup> Kuşkusuz, Almanya ve Hollanda'daki ilk burjuva devrimleriyle, ya da İngiliz Devrimi'yle arasındaki çağ farkı, İncil'le ilgili bir meşruiyet ideolojisinin geri çekilmesinde de kendisini göstermişti. Daha önceki toplumsal dönüşümlerin hiçbiri, Fransız Devrimi kadar geniş boyutlu din-eleştireci unsur ortaya çıkartmamış, böylesine kilise karşıtı bir dinamizm geliştirmemiştir. Ancak yine aynı dönemde her türden yeni dinsel bilinç biçimlerinin, kült ve tarikatların oluştuğunu de gözardı etmemek gerekiyor.<sup>2</sup> Robespierre'in devrimin doruğunda "yüce varlık"ın (Être suprême) devlet kültüründen sözederik "ateistlik" adını koyduğu

\* Dr. Dr. J. Kahl, 1941 Marburg/Nürnberg doğumlu, filozof. Çalışma alanları: Din felsefesi ve eleştirisi, etik, estetik, kültür felsefesi. Yayınları: "Positivismus als Konservatismus", "Widerstand gegen Staatsgewalt".

samandan bir kuklayı ateşe atmış olması da, analitik yönelim noktası açısından üzerinde düşünölmeye değer bir olgu. Fransız Devrimi, klasik burjuva-demokratik devrimi olarak da, insanlığın dinî mistifikasyondan kurtuluşu, yani laikleşme sürecinde yalnızca bir —ama belirleyici bir— aşaması olabildi.

“Ancien régime”de (eski rejimde), Fransız hükümdarlarının resmi ünvanı olan “Hıristiyanların Hıristiyanı Kral”ın (rex christianissimus) feodal mutlakiyetçi devletindeki kilise tarihine özgü önkoşullar nelerdi? Kral, Tanrı inayeti ile Kral’dı; saygınlığını onun dünyadaki temsilcisi olarak kazandığı için hiç kimseye değil, sadece Tanrı’ya karşı sorumluydu. “Kutsal Kandil”in yağıyla takdis’ edilmesi kendisini kutsal kılıyor, devletin merkezi ve üzerinde önemli hükümlerlik haklarına sahip olduğu kilisenin de efendisi sayılıyordu ki, bu, Kral’ı Papalık’ın iktidar iddialarının karşısında da bağımsız hale getiriyordu. Bu Galya devlet kiliseçiliği, Nantes’in Fransız Protestanlarına (Hüjno’lara) oldukça geniş özgürlükler tanıyan hoşgörü buyruğusunun 1685’de kaldırılmasıyla tepe noktasına ulaştı: Kral hazretlerinininkinden farklı bir dine geçmek, cezalandırılması gereken bir suç haline getirildi yeniden. Buyruğusunun resmen geçersiz kılınmasından çok önce başlayan zorba baskılar, Hüjno’ların yaşamını zindana çevirdi. Kovuşturma ve baskı yöntemlerini başlıklar halinde sıralarsak: Kiliselere saldırı ve imha; sadece geceleri cenaze törenlerine izin verme; okulları kapama; çocuk kaçırma ve yeniden vaftiz etme; tövbe edenleri ödüllendiren “dine dönüş fonları”nın kurulması; “Dragon”lar (Protestanların bulunduğu bölge ve evlere, barbara zor kullanan atlı askerlerin yerleştirilmesi); falaka; zindan; kürekli gemilerde köle olarak çalıştırma; idam.

Ülkeyi terketmenin kesinlikle yasak olmasına karşın onbinlerce Hüjno yurtdışına kaçtı. Kendilerine hatırı sayılır burjuva özgürlükler tanıyan Hollanda’daki sürgünlüklerinde dinî bağınazlıkla ilgili ürkütücü deneyimleri teorik açıdan üretici bir biçimde işlemeyi ve ilk Fransız Aydınlanmacılığına varacak olan ileriye yönelik fikirler geliştirmeyi başardılar. Rotterdam’a kaçmış ve bir papazın oğlu olan Pierre Bayle, 1686’daki “İsa’nın ‘onları girmeye zorla’ sözleri üzerine felsefi yorumu”nda, (Commentaire philosophique sur le paroles de Jesus Christ: “Contrains les d’entrer”), mezhep ve din özgürlüğü istemini, geniş kapsamlı fikir ve dünya görüşü özürlüğü istemi biçiminde radikalkeştirdi. Ateistler için dahi hoşgörü ilan edip, faziletli yaşayan ateist bir toplumun düşünölebilir olduğunu savunurken, din ve etiği, inanç ve bilgiyi birbirinden ayırdı. Bu laik dünya modeliyle Fransa’nın fikirsel ve siyasal gelişmesi, hatta tüm Avrupa düzeyindeki aydınlanmacılıkta önemli bir kişilik haline geldi.

Pierre Bayle’in her türden dogmatizm ve bağınazlığa karşı kuşkucu sayılan eleştirisinin yanında, onsekizinci yüzyılın seksenli yıllarında, “Vasiyet”i ölümünden sonra kopyalar halinde dolaşmaya başlayan ve “huzur kaçırın”, o esrarengiz “papaz çuppeli ateist”<sup>4</sup> Jean Meslier’in keskinliği su götürmez din ve toplum eleştirisi de yer aldı.

Nitekim bu Champagneli bu köy rahibi, o zamana dek ayrı yürüten, Meslier’in ölümünden sonra da bir süre için tekrar ayrılan iki teori şeridini, insanlık tarihinde ilk kez birbirine bağladı: Ateist materyalizm ve ütöpkö komünizm. Bu anlamda Voltaire’in bile, 1762’de Meslier’i uslu bir deist olarak “zararsız” gibi göstermesi, onun eserini ancak “arındırılmış”, yani yumuşatılmış ve kısaltılmış biçimiyle yayımlamaya cesaret etmesi şaşırıcı olabilir mi? (Metnin tamamı ilk kez yüz yıl sonra Amsterdam’da yayımlandı, ilk bilimsel baskısı ise ancak 20. yüzyılın yetmişli yıllarında yapıldı.)



Meslier'in çıkış noktası, nedeninin feodal beylerin devlet tarafından korunup kilise tarafından da takdis edilen sömürsünde yattığını gördüğü, köylü halkın gündelik kitlesel yoksulluğuydu. Halkın üretici emeğinden geçinen ve bu "iş muamelesi"nde de "tıpkı iki hırsız" gibi karşılıklı yardımlaşma içinde olan soylular ve kilise mensuplarının asalak karakterini mahkum ediyordu.<sup>6</sup> Bu siyaset ve dinin, dünyevi ve kiliseye özgü nüfuzun iççeliği yönündeki anlayış, Meslier'i şu eşsiz formülasyonu kullanmaya sevketti: "Tyranncidium" denen çok eski hak, yani tiranı öldürme hakkı.

Bir köylüden örnek verirken şöyle diyordu: "Öğreniminde eksiklik olabilir, ama benim burada mahkum ettiğim iğrenç koşullar ve tiksindirici despotlukları doğru değerlendirecek muhakeme gücünde kesinlikle eskiklik yok... Dünyanın tüm 'büyük'lerinin ve soyluların, papazların bağırsaklarıyla asılıp boğulmalarını istiyor. Bu ifade kaba, yontulmamış, çirkin gelebilir insana, ama şunu da kabul etmek gerekir ki bu sözler açıksözlü ve naiftir; ifade kısa fakat anlamlı, çünkü bir iki sözcükle bu adamların neye layık olduklarını anlatıyor" diyordu.<sup>7</sup>

Bu sözler, tıpkı uzaklarda çakan şimşekler misali, Meslier'in gerçekten de eserinin sonuna doğru tüm gücüyle çağrısını yaptığı devrimin habercisidiler. Feodal-klerikal baskı ve aptallaştırmadan kurtulma yönteminin somut, açık tanımı, sonraları dillerden düşmez olmakla birlikte, bu sözcüklerin asıl sahibi unutuldu, ya da bir bilinmez olarak kaldı. Ludwig Feuerbach, teolog Friedrich Kapp'a 1868'de yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: "Eski Fransız Devrimi'nin şu önermesi üzerinde ısrarla duruyorum: En son rahibin bağırsağında en son kral sallanana kadar hiçbir şey düzelmeyecek."<sup>8</sup>

Temelli bir eğitimden geçmiş ve bilinçli bir antik materyalizm geleneğiyle bağlı olan Meslier'in "Vasiyet"inde, Fransa'da daha sonraki gelişmeye özgü unsurlar ortaya çıkmaktadır. Eşitlikçi mal ortaklığı komünizmi Gracchus Babeuf tarafından benimsendi; materyalist ateistliği ise, teorilerini tamamen burjuva sınıf konumlarına dayandıran Denis Diderot ve Paul Thiry d'Holbach tarafından geliştirilip sistematikleştirildi.

Feodal-klerikal despotluk sistemine yönelik aydınlanmacı saldırı yalnızca ateist bakış açılarıyla sürdürülmekle kalmadı, —şiddetinden ve hedefinin netliğinden bir şey yitirmeden— deizmin bir konumundan çıkılarak da yürütüldü.

Deizm, felsefi açıdan arınmış, soyut bir tanrı kavramında ısrar ediyor ve tanrıyı, dünyayı yaratan ama onu kendi iç yasallıklarına terkeden "yüce varlık" (être suprême) olarak ululaştırıyordu. Rasyonel ve aynı zamanda da doğal bir din idealinden yola çıkılarak Hıristiyanlıktaki (ve diğer dinlerdeki), tanrının bu dünyada kendini açığa vurma teorisi, hurafeci ve fanatik bulunarak reddediliyordu. Ancak gerekçeler zincini ister ateizmle, isterse deizmle sona erdirilsin, ya da isterse panteizmle açık bırakılsın, sonuçta İncil'in kutsallığı bozulmuş, mucizenin büyüü kalmamış, kilisenin hoşgörüsüzlüğü mahkum edilmiş, papazların düzenbazlıkları ortaya çıkarılmış, tanrının merhameti denen şey alaşağı edilmişti.

Voltaire ve J.J.Rousseau'nun, kişisel, duygusal, politik, ideolojik ve felsefi bir dizi alanda birbirlerine şiddetle karşı çıkan deizmleri, iki cephede sürdürdükleri savaşlarında bir yandan geleneksel vahyi-ilahi dine, diğer yandan ise ateizme karşı olmalarında uyuyorlardı. İki düşünür de, batıl itikatlardan uzak, modern bir dinin insanı birarada yaşamının düzenlenmesi için kaçınılmaz olduğunu savunuyorlar ve materyalist ateizme de ateş püskürüyorlardı: Materyalist ateizm ahlak açısından bir işe yaramazdı, hatta toplumsal açıdan zararlı bile denebilirdi,

çünkü insanlara ne teselli verebiliyor, ne de onları dizginleyebiliyordu.

Rousseau'nun, Jakoben devrimcileri teorik cihazlandıran "Toplum Sözleşmesi" (1762) adlı siyasi-felsefi baş eserinin "Yurttaş Dini" (religion civile) adlı bölümünde şöyle deniyor: "Her yurttaşın, ana görevlerini sevdirecek bir dini tanıması, devlet için çok önemli bir şeydir... Yurttaş dininin kuralları yalın, az sayıda olmalı, net bir biçimde formüle edilmeli, yorum ve açıklamalar gerektirmemelidir. Herşeye kadir, bilge, hayırsever bir tanrının varlığı, her şeyi kucaklayan bir kudret, öteki dünyada yaşam, haklıların ödüllendirilmesi, tanrıtanımazların cezalandırılması, Toplum Sözleşmesi'nin ve yasaların kutsallığı, olumlu dogmalardır."<sup>9</sup>

Rousseau'nun deizmiyle yönüğü ilk çizen Robespierre olmadı, Fransız Devrimi bütün olarak kilit belgelerinde "yüce varlık" a dayanıyordu. 26 Ağustos 1789 tarihli "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi"nde şöyle deniyordu: "Meclis, insan ve yurttaş haklarını yüce varlık ve onun koruması altındakiler adına şu şekilde tanımakta ve ilan etmektedir."<sup>10</sup> Salt süslü retoriğe indirgenmesi gereken benzeri formülasyonlar, 24 Haziran 1793 Anayasası'nda ve 22 Ağustos 1795 Direktörel Anayasası'nda da yer almıştır.<sup>11</sup>

Meclis, İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin 10. maddesinde inanç ve din özgürlüğünü net bir biçimde formüle edip, böylelikle katolisizmin tekelci konumunu devlet dini olarak ortadan kaldırıyor; bu, dolaysız olarak protestanlara ve —1791'deki yeni bir kararla da— yahudilere yarar sağlıyordu. Yeni oluşan burjuva egemenlik, Galya Kilisesi'nin önceleri pek söz konusu edilmeyen geleceğinden yola çıkarak, Katolik Kilisesi'nin iç yapı ve örgütlenmesine müdahale etmeye başladı ki bu, yüzyıllardır Fransa'daki "Hıristiyanların Hıristiyanı" kralların yaptığından başka bir şey değildi.

Meclis, yüksek miktardaki devlet borçlarının bir bölümünü kapatabilmek amacıyla, 2 Kasım 1789'da kilisenin tüm mallarını ulusal mülk ilan etti. Papazlık kurumu, "Rahiplerin Sivil Anayasası"yla (constitution civile du clergé) Katolik Kilisesi'nin feodal-hiyerarşik üst yapısını ortadan kaldıran hukuksal ve mali yeni bir konuma kavuştu (1790). Kilise yönetimi, oluşmakta olan burjuva devlet cihazına entegre edildi. Din adamları, devlet hizmetlisi olarak, oy hakkı olan tüm yurttaşlara tarafından seçimle getirilmeye başlandı.

Meclis, 27 Kasım 1790'da katolik piskoposların karşı-devrimci çoğunluğunun direncini kırmak için tüm rahipleri, kendi metninde de bir kez daha din adamlarını bu yurttaşlık yeminine davet eden, "ulusa, yasaya ve krala" bir sadakat yeminine çağırırdı.<sup>12</sup> Yemini, 130 piskopostan yalnızca 7'si etti. Kilise, bir yanda anayasaya sadık, "meşruti" rahiplerin oluşturduğu büyük, öte yanda da yemini reddedenlerin oluşturduğu küçük grup olmak üzere ikiye ayrıldı.

Papa VI. Pius, 1791 baharında yazdığı iki kısa yazıyla tüm devrimi, özellikle de İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ni ve Kilise'nin sivil anayasasını tanrı düşmanı ve anti-Hıristiyan olarak lanetlediğinde, tüm Fransa'da varolan bu ikilemin cepheleri iyice sertleşti. Papa, Breve Quod aliquantum'da, "böylesi bir eşitlik ve özgürlüğü herkes için ilan etmekten daha anlamsız bir şey düşünülebilir mi?" diye yazıyordu.<sup>13</sup> Yemini reddeden rahipler bunun üzerine, karşı devrimi dindar katolikler arasında yerleştirme amacıyla, ideoloji yayıcı olarak, toplumsal konularını daha yoğun kullanmaya başladılar.

Öğrencilerine, kilise mimberi ve günah çıkartma hücrelerinde, tanrısız devrimcilerle katıldıkları ve eski kutsal düzeni bozdukları takdirde, ebedi selameti yitirecekleri yönünde baskı yapıyorlardı. Bunun da ürününün alınabileceği, 'endée'



deki asilzade ve refrakterlerin, yani yemini reddeden rahiplerin ideolojik ve örgütsel ortak oyunlarıyla kızıştırılan kralcı ayaklanmayla (1793) kanıtlanmış oldu.

İkilem "kiliseler kavgası" biçiminde tırmanmaya başladı; siyasal çatışmanın üzeri, dinsel çatışmayla "örtüldü".<sup>14</sup> "Bürjuva ulusal kilise"<sup>15</sup> denemesi, devrimin gelişmesini boğuyordu; bunun üzerine önceleri —Galya Kilisesi'nin örgütlenme modelinin etkisi yüzünden— tahayyül sınırlarını aşan, kilise ve devletin ayrılması yönünde ilk adımlar atıldı.

1792 Eylül'ünde nüfus işlemleri laikleştirildi: Doğum ve ölüm, evlenme ve (hukuken ilk kez meşrulaştırılan) boşanma artık sadece kilise defterlerine değil, resmi devlet kayıtlarına geçilmeye başlandı, ki bu toplumsal kazanım Almanya'da ancak Bismarck zamanında elde edilecekti.

Laik bakış açıları olan, ama aynı zamanda da parlak "Hiristiyanlığı çözme" hareketinin unsurlarını benimseyen bir başka önlem de, miladi hesabın 1793'de kaldırılması ve Cumhuriyetçi takvimin, Gregoryen takviminin yerini alması oldu. Birinci yılı 1792'nin Eylül'üyle başlayan bu devrim takvimi, yeni bir çağın başlangıcında bulunmanın kahramanlık bilincini yansıtmaktaydı. Ölçüm işleminde de yeni uygulamaya konan ondalık sistem temelinde hesaplı bu takvim, Fabre d'Églantine'in de Ulusal Meclis'te dediği gibi, "papaz büyüğü yerine doğa gerçeğini" oturtma iddiasındaydı.<sup>16</sup>

Yedi günlük hafta yerini on günlük haftaya terketmek zorunda kalmıştı. Pazar günü, yerini "Dekadi" denen istirahat gününe bıraktı. Ancak gündelik yaşamın bu biçimde, eski Cermen modeline göre düzenlenmiş yeni ay adlarıyla da pekiştirilerek "Hiristiyanlıktan uzaklaştırılması"nda başarılı olunamadı. Olunamazdı çünkü aydınlar tarafından akılcı bir biçimde halkın büyüyen gereksinimleri gözardı edilerek uygulamaya konmuştu. Yeni ölçü ve ağırlık birimleri (metre ve gram) insanların eşya ve mekân üzerindeki egemenliklerini genişletirken, yeni takvim bir ayakbağı olarak kaldı ve bu yüzden de benimsenmedi.

Bu arada "Hiristiyanlıktan uzaklaştırma"nın kuşkusuz bazı halk katmanlarında kök salan ya da oralarda yankısını bulan biçimleri de vardı. Dinî baskının içerik ve amblemlerine karşı protestoda kendisinden söz ettirecek büyüyen özbilincin ifade biçimleri. 1793-1794 yıllarının, Paris'te değil de, Orta Fransa'nın taşrasında kaynağını bulan fırtınalı olaylar onyıllar önce başlamış olan bir "Hiristiyanlıktan uzaklaştırma" ve laikleştirme toplumsal sürecinin görkemli doruğunu oluşturuyordu.

Gerçekte —Michel Vovelles'in geniş araştırmalarına bakılırsa—<sup>17</sup> inanca bağlılığın gizliden gizliye sarsılması, dindarlığın sessizce yitmesi ve "dinî uygulamada hiçbir şüpheye yer yoktur"un yavaş yavaş ortadan yokolması gibi —tek tek bölgeler, kentle kır, kadınla erkek arasındaki karakteristik farklılıklarıyla birlikte— aydınlanmanın yükselmesinden ayrılamayacak gelişmeler daha 1750'lerde varlık göstermeye başlamıştı.

O ağırlık ve yoğunluklarıyla gerçekleşmesi ancak devrimci mücadelelerin sıcaklığında mümkün olan önemli süreçler nelerdi?

Ana süreç, daha eski rejimin krizi sırasında ideolojik açıdan bocalamaya başlamış, en ufak nedenlerle görevinden çekilen ve çoğu kez de evlenen 20 binden(!) fazla katolik rahibin istifası oldu.<sup>18</sup> Bunların kiliseleri metruklaştı, kapandı, ya da "sağduyu mabetlerine" dönüştü.

Tüm ülke çapında sansasyon uyandıran ve diğerlerine de örnek teşkil eden istifa, yurttaşlık yeminini ilk eden din adamlarından biri olan Parisli piskopos

Jean-Baptiste Gobel'inkiydi. Gobel, 7 Kasım 1793 günü idari ve hukuki mümesiliyle birlikte ulusal meclise gelerek, "hurafe"yi ve "yobazlığı" terk ettiğini ilan etti. Bundan üç gün sonra Gobel, o zamana kadarki katedrali Notre Dame de Paris'de, bir kadın oyuncunun —kilisede alelacele kurulan bir dağın üzerinde— özgürlüğü canlandırdığı bir "özgürlük ve sağduyu şenliği"ne katıldı. Ünlü metropolit kilise, "sağduyu mabedi" ilan edildi. Gittikçe hızlanan bu gelişmelerin elverdiği uygun ortam sayesinde, kilise yağmalamalar, kiliseye tecavüzler ve putkırma eylemleri, devrime bağlı ve görevinden çekilmeyen kilise mensuplarının sözcüsü piskopas Henri Grégoire tarafından, kendisinin kullandığı "vandalizm" terimiyle tanımlandı ve mahkum edildi.<sup>19</sup> Çanların indirilip askeri amaçlar için eritilmesi, gümüş ve altın ibadet teçhizatının, paranın değerini koruma amacıyla devlete teslim edilmesi, tüm bunlar, meşrutî papazların gözyumması ve yardımları ile çok önceden başlatılmıştı.

Ancak kısa bir süre sonra pratik-yurtsever düşünceler geri çekilerek, ateist olmaktan çok küfürbaz bir kilise ve din eleştirisinin duygusal gereksinimleri başgöstermeye başladı. Dinî fanatiklik birden, kendisini en iyi örnek olarak Joseph Fouché'nin biyografisinde gösteren din karşıtı fanatikleğe dönüştü.<sup>20</sup> Fouché (1759-1820), taşrada devrim komiseriyken eline geçirdiği baltayla haçları, krüsifileri, aziz tasvirlerini ve kilise masalarını parçalayıp yakmazdan önce on yıl tarikat keşişi olarak yaşamış ve kendisi törenlerle takdis edilmeden, müstakbel rahipleri yetiştirmişti. Napolyon'un polis bakanı olarak kariyer yapıp zengin olduktan sonra, tüm alçak gönüllülüğüyle tek mutluluk kaynağı kilisenin kucağına geri döndü.

Fransız Devrimi kendisine yine de, ölümü mistiklikten arındırma ve cenaze törenlerini dünyevileştirmedeki üretken katkısı dolayısıyla teşekkür borçludur. Fouché, 10 Ekim 1793 tarihli bir karanameyle mezarlıkları kilisenin yetki alanından alarak, belediyelerin yetki alanına geçirmişti. Hangi dine mensup olursa olsun tüm insanlar için ortak son istirahat yerinin girişinde, şu yazı bulunacaktı: "Ölüm, ebedi bir uyuktur."<sup>21</sup>

Fouché'nin kişiliği, nasıl salt bir fanatiğin ruh yapısına indirgenemezse, "Hıristiyanlıktan uzaklaştırma" da yalnızca yıkıcı eylemler olarak açıklanamaz. Bu karmaşık sürecin bütününde, örneğin Johannes yortusunun ateş yığınının içeriğini bağımsızlığı simgeler şekilde değiştirmesi, karnaval maskeleriyle yapılan ayinler gibi, halk kültürünün eski geleneklerine işaret eden hareket ve davranış biçimleri bulunmaktaydı.<sup>22</sup> Bir çok yerde, kilisenin önündeki pazar meydanında, "kör inanç" malzemeleri —günah çıkartma hücreleri, aziz tasvir ve figürleri, papaz cüppeleri ve kitapları, tespihler, inciller— üstüste yığılmış, yakılmış ve etrafında Sankülotlar şarkı söyleyerek dans etmişlerdi. Bunun dışında "pispopos başlıklı eşek" in dolaştırıldığı yürüyüşler düzenlenmiş, eşek arabaları papaz giysileri ve piskopos başlığıyla "süslenip" —"soytarı piskopos"<sup>23</sup> denen Ortaçağ geleneğine bağlanarak— din adamlarının otorite iddiaları alaya alınmıştı. Köylü sankülotların eylemlerinin bu kendi özgü dilleriyle anlattığı şeyin, kentli konuşmacıların propagandacı, ateşli gerekçelerle formüle ettiğinden hiçbir farkı yoktu: Yani kendilerine artık kilise makamlarınca vasıllık ettirmemek ve dinî fetişlerden de kurtulmak istedikleri ve bunun da gerekliliği.

Fransız Devrimi sırasında putkırma eylemlerinin ideolojik anlamı da işte buydu; bu eylemlerin genel bir resim ve sanat düşmanlığıyla ilgisi, Almanya ve Hollanda'daki ilk burjuva devrimlerinin resim düşmanlığına kıyasla daha azdı.<sup>24</sup>



Fransa'daki devrimin tarihsel olgunluk derecesi, tam da geçmiş çağlardaki resme saldırılarla karşılaştırıldığında belirgin bir biçimde ortaya çıkar.

Devrim, "vandalist" yadsıma ile yetinmeyip, kilise ve kraliyete ait sanat yapıtlarının korunma ve bakımını bir devlet görevi yaptı. Louvre'un, 1793'te saraydan, bir ulusal müzeye dönüştürülmesi, bu politikanın iç mantığını açıklıyordu. Sanat, kilisenin kutsallık alanı ve feodal özel'liğinden koparıp alınmıştı. O artık dinin selamet taşıyıcılığının aracı ya da lüks statü sembolü olmaktan çıkmış, eğitim aracı ve estetik zevk süjesi olarak bir burjuva kamuoyuna —eğilim olarak da tüm halka— sunulmuştu.<sup>25</sup>

Sanat, devrim şenliklerine verilen biçimlerde, uzaklaştırmayla ilgili olaylarla doğan, yine bu olaylarla gelişen, onlara eşlik eden, tamamlayan, düzelen, özgün kültürel yapıtlarda<sup>26</sup> dolaysız olarak günlük siyasi güncellik kazandı. Dini ve laik özellikler, eski biçim ve yeni içerikler, devrimci geçişin tekrarı olanaksız karma biçimleri halinde sanatta birleştiler. Zirveyi, Robespierre'in girişimiyle 8 Haziran 1794'te Paris'te (ve diğer yerlerde) düzenlenen "Yüce Varlık Şenliği" (fête de l'être suprême) oluşturdu.

Şenliğin programatik temeli, meclisin Robespierre tarafından formüle edilen 7 Mayıs 1794 tarihli "Yüce Varlık Üzerine Buyruktusu" ydu. Buyruktu'nun giriş bölümü şöyleydi: "1. Madde: Fransız halkı yüce varlığın varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü tanır. 2. Yüce varlığa yaraşan ibadeti, insanlık görevlerinin yerine getirilişi olarak kabul eder. 3. Namussuzluk ve tiranlıktan nefret etmek, tiran ve hainleri cezalandırmak, yoksullara yardım etmek, güçsüzleri korumak, ezilenlerden yana olmak, başkalarına elden geldiğince iyilik göstermek ve kimseye haksızlıkta bulunmamak, bu görevlerin başında gelir."<sup>27</sup>

Paris'te, ressam Jacques Louis David tarafından düzenlemesi yapılan şenlik alayı, François Joseph Gossec ve Etienne Nicolas Méhul'un müziği eşliğinde Tuiléri ulusal parkından yola çıkarak, Mars Alanı'na geldi. Orada bir konuşma yapan Robespierre —sanki bir papazın görevini yerine getiriyormuşçasına— bir meşaleyle, ateizmin çirkin saman kuklasını ateşe verdi; küllerin arasında, bilgeliliğin yanmayan boyheykeli çıktı: Tanrı'ya ve ölümsüz bir ruha dayanan deizmin bilgeliği.

Robespierre'i, Jakobenlerin iktidarının bir ay sonra yıkılmasını ne önleyebilen, ne de ondan daha uzun ömürlü olabilen bu yeni devlet kültürüne hangi siyasal ve ideolojik amaçlar bağlıyordu? Robespierre, Rousseau'nun öğrencisi olarak yalnız katolikliğe karşı eleştirel bir tutum almakla kalmıyor, insanları uygar "erdem" anlamında harekete geçirmekte tinsel bir gücü olduğuna inanmadığı materyalizm ve ateizmden de —büyük ölçüde moral açıdan— nefret ediyordu.

Deist devlet dini, ona göre, katolikliğin ve ateizmin yerini almalı ve özellikle de Hébertistlerin elinde Hıristiyanlıktan uzaklaştırma eylemlerini aldığı kışkırtıcı ve Tanrı'ya küfredici biçimlerle yara aldığına inandığı din ve inanç özgürlüğünü —ne çelişki!— yeniden sağlamalıydı. "Bir ayini engellemek isteyen de, ayin duasını okuyan kadar fanatiktir (...) Meclis, barışçı din adamlarının kovuşturulmasına hiçbir zaman izin vermeyecektir; ancak, ellerindeki mevkinin gücüne dayanıp önyargıyı ya da krallığı, cumhuriyete karşı destekleyici biçimde yurttaşları kandırmaya kalkışanları da her defasında şiddetle cezalandıracaktır."<sup>28</sup>

Hıristiyanlıktan uzaklaştırma, Robespierre kendilerini 1793 Kasım'ında net bir biçimde mahkum edene dek, jakobenlerin hükümetteki dağılı partisi tarafından başından beri çekimser bir tutumla karşılanmıştı. Bunun arkasında, —ki burada yanılıyordu— devrimi gözden düşürücü ve onu kitle tabanından kopar-

mayı amaçlayan bir aristokrat komplonun yattığından şüphe ediyordu. Ancak Hébertistlerin, örneğin devrimin “demokratik binalarıyla” eşit yüksekliğe getirmek amacıyla kilise kulelerini kısaltmak ve yıkmak gibi sekterce girişimleri, gerçekten de yanlış yola sevkedici olmaktaydı. Ropespierre, bu “din karşıtı mâskeli gösteriler”in<sup>29</sup> karşısına, haklı olarak din ve inanç özgürlüğünü getiriyordu ama, deist temeldeki cumhuriyetçi devlet kültürü denemesiyle de bunu kendi elleriyle yaralıyordu.

Bu deneme başarıya ulaşamazdı. Kendisinden beklenen uzlaştırıcı işlevi yerine getiremezdi. Çünkü dünya görüşü ve din politikası açısından varolan farklılık ve zıtlıkları ortadan kaldırmak yerine iradi olarak bunlara bir yenisini daha ekliyordu. Ama bundan da önemlisi, 1794 baharında sertleşen ve Jakobenlerin düşüşüne yol açan politik-ekonomik çıkar çatışmaları, sönük bir deizmin —istediği kadar Mars Alanı’nda coşkuyla kutlansın— akılcı metafiziğin yardımıyla yatıştırılmazdı.

Yeni gelişen kapitalist üretim biçiminin uzlaşmazlıklarını dizginlemek için, daha derine yerleştirilmiş bir kaldıracı gereksinim vardı. Bunu en iyi kavrayan, —Hıristiyanlığa en ufak bir iç bağlılığı olmadan— katolik kilisesinin ideolojik ve örgütsel gücünden yararlanmak isteyen, “burjuvazinin kılıcı” Napolyon Bonaparte oldu. Napolyon, 1801’de Papa VII. Pius’la bir konkordato imzaladı. Nitekim bu konkordato katolikliği, Papalık hükümetinin isteği yönünde devlet dini haline getirmeyip, yalnızca “Fransızların çoğunluğunun dini” ilan etti ve Galya Kilisesi’ne yakışır bir biçimde, onu devletin denetimine soktu. Napolyon böylelikle, 1791 tarihli “din adamlarının sivil anayasası”nın uzlaşma çizgisinde hareket etmiş oldu. Devrimin 1795’te Thermidor Konseyi’nin devlet ve kiliseyi birbirinden ayırmasıyla kısa bir süre varlık gösteren laik perspektifi, ancak 1905’te amacına ulaşacaktı.

#### NOTLAR:

1. F.Engels, “Sosyalizmin Ütopyadan Bilime Gelişmesi”, İngilizce Baskıya Giriş (1892), **Marx-Engels Yapıtları** (Alm.), c.19, s.537, siyahlar benim J.K.
2. Michel Vovelle, “Vom Vendémiaire zum Fructidor des Jahres II: Die andere Entchristianisierung”den aktaran H.U.Gumbrecht, R.Reichardt, T.Schleich, **Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich**, Bölüm II, Münih-Viyana 1981, s.202-228. Aynı kişiden: **Die Französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten**, (Fischer TB 4340), özellikle s.129-132 (Yeni Bir Din mi?).
3. Bkz. Michel Vovelle, **Die Französische Revolution**, s.13.
4. Friedrich Hagen, **Jean Meslier oder ein Atheist im Priesterrock**, Leverkusen-Köln 1977.
5. Jean Deprun, Roland Desné ve Albert Soboul’nun üç ciltlik tarihsel-eleştirel toplu baskısı 1970-72’de çıktı. Almanca (kısaltılmış) çevirisinin de temeli bu yayındır: **Das Testament des Abbé Meslier**, (Ed.) Günther Mensching (Suhrkamp Theorie), Frankfurt a.M. 1976.
6. **Das Testament...**, s.71.
7. **Age**, s.74.
8. Ludwig Feuerbach, “Brief Nr.336 an Friedrich Kapp vom 11 April 1868”, Hans-Martin Sass (Ed.), **Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach** (= Ludwig Feuerbach, **Sämtliche Werke**, c.XIII, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, s.352. Meslier’in devrimci köylülere önerilerinin günümüze dek yaşaması üzerine başka örnekler için: Friedrich Hagen, **Jean Meslier oder...**, s.50 ve devamı.
9. Jean-Jacques Rousseau, **Der Gesellschaftsvertrag** (Röderberg Taschenbuch 65), Frankfurt a.M. 1978, s.163 ve 164.
10. Aktaran Walter Markov, **Revolution im Zeugenstand. Frankreich 1789-1799**, c.2 (Fischer Taschenbuch 4356), Frankfurt a.M. 1987, s.105.



11. Metinler W.Markov'un belgeler cildinden aktarılmaktadır. (Bkz. dipnot 10) s.435 ve 677.
12. "Dekretes über den Priestereid" için bkz. dipnot 10, s.149 ve devamı.
13. Aktaran Hans Kühner, **Das Imperium der Päpste. Kirchengeschichte Weltgeschichte Zeitgeschichte. Von Petrus bis heute** (Fischer TB 3425), Frankfurt a.M. 1980, s.326.
14. Albert Soboul, **Kurze Geschichte der Französischen Revolution** (Wagenbachs TB 23), B.Berlin 1986, s.61.
15. W.Markov, A.Soboul, **1789. Die Große Revolution der Franzosen**, Berlin (DDR) 1973, s.165.
16. Aktaran Katharina Scheinfuß (Ed.), **Von Brutus zu Marat. Kunst im Nationalkonvent 1789-1795. Reden und Dekrete**, c.1, (Fundus-Bücher 31) Dresden 1973; aynı yerde "Bericht über den Notionalen Kalender vor dem Nationalkonvent von Fabre d'Eglantine", s.137-168; alıntı 137.
17. Vovelle'in dipnot 2'de aktarılan, Almancaya çevrilmiş iki çalışmasına dayanıyorum. Bunlarda çeşitli yerlerde tek tek yayımlanmış sonuçlar işlenmektedir. Makaleden alıntı s.223.
18. Şaşırtıcı ölçüde yüksek görünen bu sayı M.Vovelle'ce hesaplanmıştır. (**Die Französische...**, s.40) Bu, "kolektif bir teslim oluş" ile eşanlamlıdır, şaşırtıcılığı bundan. (**Vom Vendémiaire...**, s.224).
19. Grégoire için bkz. Jörg Rauhaum, **Für Gott und die Freiheit. Von Meslier bis Laménais —französische Christen zwischen Reform und Revolution**, Berlin (DDR) 1976, Bölüm 2 ve 5.
20. Fouché için bkz. Stefan Zweig, **Joseph Fouché. Bildnis eines politischen Menschen** (Fischer TB 1915), Frankfurt a.M. 1987, ancak tarihsel-politik kategoriler her zaman tam yerini bulmuyor.
21. Bu kararname W.Markov'un belgeleri arasında aktarılmıştır. **Revolution im Zeugenstand...** c.2, s.523 ve devamı.
22. M.Vovelle, *age*, s.107, 128.
23. Bkz. Natalie Zemon Davis, **Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich** (Fischer TB 4369), Frankfurt a.M. 1987, s.106 ve devamı.
24. Ernst Ullmann, "Bauernkrieg — Bildersturm — bildende Kunst", E.Ullmann (Ed.), **Kunst und Reformation**, Leipzig 1982, s.76-86; Peter Klaus Schuster, "Bilderkult und Bildersturm: Die reformatorische Ablehnung der Bilder", Werner Hofmann (Ed.), **Luther und die Folge für die Kunst**, Münih 1983, s.126-131.
25. Devrimin sanat politikası ve put kırma ile sanatın estetik değerlendirilmesi diyalektiği üzerine ayrıntılar için bkz. Katharina Scheinfuß, **Von Brutus...**
26. Mona Ozouf, **La fête révolutionnaire 1789-1799**, Paris 1976; Jean Ehrard, Paul Viallaneix (Ed.), **Les fêtes de la révolution**, Colloque de Clermont Ferrand (juin 1974), Paris 1977.
27. Buyruktu W.Markov'da aktarılmıştır. (Bkz. dipnot 10), s.599-601.
28. Robespierre'in 21 Kasım 1793 konuşması için bkz. Walter Markov, **Revolution im Zeugenstand...**, c.1, s.374.
29. W.Markov, A.Soboul, **1789...**, s.322.

#### KAYNAK:

Die Französische Revolution 1789-1989 - Revolutionstheorie heute, Ed. IMSF, Frankfurt a.M. 1988.

## aydınlanma ve burjuva hümanizmasının ilerici dönemi

m. petrosyan  
ingilizceden çeviren: yakup şahan

Feodal sistem içinde kapitalist ilişkilerin gelişimi, felsefede, edebiyatta, sanatta, kısacası, düşüncel yaşamın her dalında anlatımını bulmuştu. Yükselen ilerici burjuvazinin ideolojisi, kitlelerin antifeodal ideolojisiyle bağlantılı halde idi. Bu da doğal bir sonuçtu; çünkü her iki ideoloji de feodal ilişkilerle, feodal-kilise dünya görüşüne karşı bir konumda yer alıyordu. Dolayısıyla, bir süre ortak amaçlar gütmüşlerdi. Aralarında bütünüyle özgül ayrılıklar bulunmasına karşın, her iki ideoloji de, halkı, feodalizmin koyduğu toplumsal ve tinsel sınırlamalardan kurtarmayı amaçlıyordu.

Gelişen kapitalizm sınırsız bir insan gücüne gereksinim duyuyordu; eskiden olduğu gibi değil, köle-efendi ilişkisinden kopmuş bir işçi arıyordu. Feodalizmin toplumsal hiyerarşisini yıkmaya ve yasalar önünde eşitliği kurmaya can atıyordu. Çünkü, kapitalizmin gelişmesi, üretici güçlerin hızlı gelişmesini gerektiriyor ve, bu da, bilimsel bilginin hızla çoğalmasını kaçınılmaz kılıyordu. Burjuva hümanizmasının karakteristik çizgilerini belirleyen koşullar işte bunlardı. Akımın temsilcileri, bilerek ya da bilmeyerek, burjuva bakış açısından özgürlüğü ve eşitliği, kilise baskısından düşüncenin özgürleşmesini savunuyorlardı. İlk yapıtları insanı övmekte, temel değerini vurgulamakta ve bireyin vazgeçilmez haklarını ilân etmekte açıkça belirgin bir istemi yansıtıyordu. Bu eğilim zamanla daha da antiteolojik (din karşıtı) bir nitelik kazandı.

**Rönesansın burjuva hümanizması**, insanî değerleri, dinin vesayetine karşı savunmada giderek daha atak davranmış ve çok geçmeden doğaüstünün toptan yadsınmasına yönelmişti. Böylece, bir insan ve insan aklı kültür kurmuştu; insanın hayret uyandırıcı yaratıcı gizil gücüne yenilmez bir inancı dile getirmişti; tanrıbilim ve skolastisizm ile çatışan kendi felsefi, sosyolojik, etik görüşlerini gitgide geliştirmişti. Kısacası, 14., 15., ve 16. yüzyılların ilerici düşünürleri, dinsel öğreti-



nin temellerini yavaş yavaş çürütüp yıpratmışlar ve "tanrısallığın etki alanını" giderek daraltırken, "insanın etki alanını" genişletmeyi başarmışlardı. Tüm olup bitenleri, geleneksel din aldatmacalarına ve skolastisizmin kanıtlamalarına başvurmaksızın açıklamaya çaba göstermişlerdi; çünkü artık, acınacak derecede gücünü yitirmiş olan skolastisizm hem insanla hem de doğa ile olan tüm ilişkilerini kesmiş olduğundan, geriye kalan vargücünü, tanrısal "hakikatleri" ayakta tutmaya adanmıştı.

Alman hümanistlerinde Roterdamlı Erasmus, Johan Reuchlin, Ulrich von Hutten ve izleyicileri, skolastisizmin ve tüm feodalite-kilise dünya görüşünün elştirisine büyük katkıda bulunmuşlardı.

Johan Reuchlin'in arkadaşları, "Cahil Halkın Mektupları" adı altında bir kitap yazarak, skolastik düşünceyi ve dinsel aydınlanma - düşmanlığını (obscurantisme) sert bir dille yermişler; "cahil halkı", yani yaşamda bütün amaçları bilimadamlarına işkence etmek ve akıl meşalesini söndürmek olan kilise adamlarını maskaraya çevirmişlerdi.

Feodal kilisenin yaşamla ilgili tutumuna karşı açılmış olan savaşım, bilimin gelişmesini hızlandırmıştı; bu gelişmeye, o zamanlar, Nikolaus Copernicus ile Giordano Bruno gibi belli başlı düşünürler öncülük etmişlerdi.

Yeni felsefe anlayışı, doğal ve toplumsal olayların nesnel nedenlerini bulmaya, insanın doğa üzerindeki gücünü artıracak bilgiyi üretmeye ve insana yaşam koşullarını iyileştirme olanağı sağlamaya çaba göstermişti. Rönesans hümanizması dikkatini insan üzerinde, onun toplumsal ve doğal çevresi üzerinde toplamıştı; bu dönemde yayımlanan birçok hümanist yapıt şu inançla doludur: Etkin bir bedeni ve aklı olan bir insan, mucizeler yaratabilir; yaşamı dönüşüme uğratabilir ve bol bol mutluluk sağlayabilir. Hümanist yazarlar, çileciliği, din uğruna kendi bedenine eziyeti (mortification) ve dünyadan el ayak çekmeyi reddedip güllünc kılığa sokarken, insanları bu dünyada sevinci aramaya itmışlerdi.

Petrarch, "Zenginliğe Giden Yollar Üstüne" başlığını taşıyan yapıtında, insanlar arasında eşitlik fikrini ilân ediyor ve insanın saygınlığı önünde eğilmek gerektiğine değiniyor; insanın kişisel hünerlerini ve davranışını, insan değerinin ölçütü yapıyordu. "Kân, her zaman, her yerde, aynı renktedir" diye yazıyordu; "Elbet, bir insanın kanı belki biraz daha açık renkte olabilir; ama, bu durum kimseye bir soyluluk kazandırmaz; olsa olsa daha sağlıklı bir bedenin kanıdır o; gerçekten değerli bir insan, her zaman anasının karnından yüce bir ruhla doğmaz, insan, göz kamaştırıcı edimleriyle yüce ruhlu olur... Bir insanın saygınlığı, soylu sponunun düşük olmasıyla yok olmaz, insan saygınlığını yaşamı ile kazanmalıdır."

Burjuva hümanizmasının başlangıç döneminde, akımın önemli bir sözcüsü olan Lorenzo Valla, "Gerçek Mutluluk Olarak Haz Üstüne" adını taşıyan ünlü bir kitap yazmıştı; burada o, duyguları doyurmak ve acıdan sakınmak isteği ile kendi özünü korumak yolunda bireyin içinde taşımakta olduğu itkiyi, haklı ve doğal istekler olarak görüyor ve işliyordu. Benzeri Epikürcü fikirler ve davranışlar Fransız ve Alman hümanistlerinin, özellikle de Rebelais'nin yapıtlarında da dile getirilmişti. İç temizliği, yoksulluk ve uysallık gibi dinsel ahlâk kurallarının tersine olarak, Rebelais'nin "Gargantua ile Pantagruel" yapıtındaki Thelem Manastırı'nın parolası şuydu: "Canının istediğini yap! Çünkü, soylu doğan, iyi yetişmiş, özgür ve namuslu arkadaşlar seçebilen insanlar, kendilerini erdemli edimlere zorlayan ve kötülükten uzaklaştıran bir içgüdüye ve dürtüye zaten sahip

olurlar.”<sup>1</sup>

Böylece şu durum açıkça ortaya çıkıyor: Rönesansın burjuva hümanizması, dünyayı tüm acısı ve sevinciyle birlikte yaşayan kanlı canlı bir insanı, bilgi ile donanmış ve kendi mutluluğunu kendi elleriyle yaratmaya inanmış, güçlü ve etkin bir insanı amaçlamaktadır. Gerçi, akımın ilk düşünürleri feodalizmin yaratmış olduğu dinsel etkilerden ve boş inançlardan tümüyle kendilerini kurtarmış sayılmazlar ama, yapıtlarının ana çizgisi, feodal-kilise ideolojisi sınırlarını çoktan aşmış bulunmaktadır. Genel olarak, Rönesans hümanistleri de gelenekselleşmiş dinsel kavram ve deyimleri kullanmayı yine sürdürmüşlerdi ama, onlara yeni anlamlar da kazandırmışlardı. Pico della Mirandola'nın, yaşamda insanın ereği hakkındaki görüşü, bu bakımdan ilgi çekicidir: “İnsanın saygınlığı üstüne” vermiş olduğu bir söylevde, tanrıyı insana şu sözlerle konuşturur: “Ben seni dünyanın ortasına yerleştirdim; bundan böyle, onun içinde bulunan her şeyi kolayca görüp seyredeceksin. Seni ne göksel, ne de yersel, ne yalnızca ölümlü ne de yalnızca ölümsüz bir varlık olarak yarattım; böylece kendine biçim vermede ve kendini aşmada özgür olmanı istedim. Sen bir hayvana dönebilirsin, ama, daha sonra, yeniden doğup tanrısal benzerine de dönebilirsin. Hayvanlar analarının bedeninden oluşur; yaşadıkları sürece, kendileriyle birlikte taşıyacakları şey odur; yüce ruhlar, daha başlangıçta, ya da hemen onun arkasından, sonsuza dek, ne olacaklarsa, o olacaklardır. Kendi özgür istencine bağlı bir büyüme ve gelişme yalnız sana vergidir. Sen, içinde, evrensel yaşamın tohumlarını taşıyorsun.”<sup>2</sup>

Bu çarpıcı alıntı, insana yeni bir yaklaşım tarzını gösterir; insan artık “kendinin yaratıcısı ve fatihidir.”

Rönesansın hümanist fikirleri, resim, mimarlık ve yontuculuk alanlarında, insanı yücelten, göz kamaştırıcı yapıtlarında sanatsal anlatımını bulmuştu. Kökeninden hümanist olan bu sanat yapıtlarının çoğunda, kutsal kitabın konuları yine işlenmekteydi; ama, yorumlarının gelenekleşmiş dinsel tutumlarla artık ortak yanı pek kalmamıştı. Tersine, düşünce doğrultuları, durmadan, “insanın etki alanını” genişletmeye, yeryüzü üstüne yeni görüşler öne sürmeye, yaşam tutkunu ve onun güzelliklerinin tadını çıkarmaya can atan, güçlü duygularla donanmış, soylu karakterleri yüceltme eğilimini taşıyordu.

Bu hümanistlerin savaşı kötütlemeleri de apayrı ilginç bir noktadır. Hele Erasmus'un şu çağrısı:

“Bırakın, bütün halk birleşip, savaşa karşı çıksın. Bırakın, halk ona karşı sesini yükseltsin. Bırakın bütün halk, hem kamusal, hem özel yaşamında barışı öğütlesin, onurlandırsın ve baş tacı etsin...”

“Soyluların zorbalığına baş kaldıran çoğunluğun uyuşmasında, ne dehşetli bir gücün gizli olduğunu aklından çıkarma!..

“Halk çoğunluğu, savaştan tiksinti duyar, Tanrı'dan başı niyaz eder. Bayağı mutlulukları halkın çile çekmesi pahasına sağlanan pek az insan dışında hiç kimse savaştan yana olamaz.”<sup>3</sup>

Bu sözler bugün için de bir uyarı sayılabilir. Herhangi bir, “Dünya barış kongresinde” rahatça kullanılabilir; çünkü, beş yüz yıl önce olduğu gibi, bugün de, halk kitlelerinin özlemini, istencini ve ideallerini dile getirmektedirler.

Engels, Rönesansı anlatırken şunları yazıyordu: “İnsanlığın o döneme kadar başından gelip geçmiş en büyük ilerici devrim budur; devlere gereksinim duyan ve devler yaratan bir dönem — düşüncede, tutkuda ve karakterde, evrensellikte ve bilgide devlerdi bunlar. Burjuvazinin çağdaş egemenliğini kuran bu insanların önünde, burjuva sınırlamalarından başka sınırlayıcı bir engel yoktu.”<sup>4</sup>



İşte bu yüzden bu yüksek değerlendirme, aşırı solun pek yalınlaştırılmış nihilist görüşlerine karşı girişilmiş olan savaşımда güncelliğini hâlâ korur.

14. ve 15. yüzyılların hümanizması Hollanda'da, İngiltere'de, Fransa'da ve Avrupa'nın öteki ülkelerinde, burjuva devrimleri dönemi yüksek burjuva kültür biçimlerine sağlam bir temel oluşturmuştur.

17. yüzyılın Alman ve İngiliz burjuva devrimlerinin ideologları da, insanlar arasında bireysel hakları, demokratik özgürlükleri ve tüm insanlığı savunmuşlardı. Bunların her biri, çeşitli tutarlık derecesinde, feodal mutlakiyetçi monarşiyi, zorba yönetim biçimlerini yıkma gereğini duymuş ve feodal derebeylerin ayrıcalıklarının kısıtlanmasına ya da tümüyle kaldırılmasına arka çıkmışlardı. Spinoza'dan Locke'a değin ilerici düşünürler, gerici ve bilim dışı inançların zorla benimsenmesine karşı durmuşlar; dinsel bağınazlığa ve hoşgörüsüzlüğe karşı cephe almışlar. Dinsel inanç özgürlüğünü, düşünce ve ifade özgürlüklerini savunmuşlardı. Ancak, bilindiği gibi, bu davranışlar, bireysel hakların burjuva anlayışı ötesine hiçbir zaman geçememişti; bununla birlikte, incelemekte olduğumuz dönemde yine de ilerici ve devrimci bir nitelik göstermişlerdi.

Burjuva sosyo-ekonomik ve siyasal ilişkilerin kurulması; ve bunun sonucu olarak insan kişiliğinin benimsenmesi ile onun maddî ve manevî köleliğin birçok biçimlerinden kurtulması göz önüne alındığında, bu da ileriye doğru atılmış büyük bir adım sayılmalıdır; çünkü, böylece, insanın asıl değerinin, yaşamdaki amacının ve haklarının yeni ve daha ileri bir değerlendirilmesine girişilmişti. Yeni bir hümanist görüş ortaya çıkmıştı: İnsanı, "doğüstü" güçlerin bir kölesi gibi gören tüm girişimlerin karşısına, dinbilimle ilgisi olmayan, kökeni yeryüzünde, bir görüş belirginlik kazanmıştı. Yeni hümanizma, toplumsal eşitsizliği, zorba yönetim biçimlerini karşısına alıyordu; bir insanı başkasına köle-eden feodal yöntemlere direniyordu. Bunun yanı sıra, ahlâksal bilinçlenmede de gelişmeler göstermişti ve büyük toplumsal anlamı olan değerler yaratmıştı.

Yükselen burjuvazinin ideologları, feodal devlette genelde özdeş olarak görülen, bireyle toplum arasındaki kendine özgü bağıntı üzerinde özellikle durmuşlardı. Kuram açısından önemli olan bu sorunu çözümlerken, eski devlet anlayışını yıkmakla işe başlamışlardı; çünkü, bu anlayış, feodal egemen sınıflar elinde bir silahtı ve burjuva düzeninin gelişmesini köstekliyor, ekonomik, siyasal ve manevi alanlarda burjuvazinin yayılmasını engelliyordu. "Ortak çıkar"ı temsil eden yeni devlet ideali, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, burjuva sınıfının çıkarlarını yansıtıyordu.

Dönemin ilerici düşünürleri, devletin doğüstü bir kaynaktan geldiği fikrini bir yana attıktan sonra, devlete varlığını kazandıran akılcı ve insani etmenlerin ussal bir açıklamasını yapmaya çalıştılar. Sözgelimi, İngiliz filozofu Hobbes'un kanısına göre, insan, içinde bulunduğu "doğal hale" son vermek amacıyla devleti yaratmıştı; çünkü, böyle bir durumda bulunan insanlar, yaşamlarını sürdürmek ve esenliklerini sağlamak için, birbirlerine karşı sürekli bir savaşa girmek ("herkesin herkese karşı savaşı") ve "insan insanın kurdudur" ilkesine uygun davranışlarda bulunmak zorundaydı. Hobbes'e göre devlet, bireylerin özgürlüğünü kısıtlıyordu; ama, bunu, onların çıkarı için yapıyordu; bu yolla, birbirlerini yoketmelerini önliyordu. İnsanın doğal özgürlüğünün, yasa yoluyla daraltılması ya da kısıtlanması gerekiyordu; yoksa, insanların kendi cinsi ile birlikte barış içinde yaşamak olanağı kalmazdı. "...Yasa, özel kişilerin doğal özgürlüklerine sınır koymaktan başka hiçbir amaçla dünyaya getirilmiş değildir; böylece insanlar birbirine zarar vermemekle kalmaz, birbirine yardımcı da olurlar ve üstelik

ortak düşmanlara karşı işbirliği de edebilirler.”<sup>5</sup>

İçsavaş korkusu ve bunu önlemek kaygısı, Hobbes'u, devleti mutlak ve sınırsız bir güçle donatmak zorunda bırakmıştı. Nitekim, onun devleti bu şekilde mutlaklaştırması ve kişisel özgürlüğü aşırı derecede kısıtlaması, devrimci burjuvazinin daha köktenci düşünceleri ve demokratik yönetim biçiminin savunucuları ile haklı olarak çatışmasına yol açmıştı. Hobbes'un devlet öğretisine karşı çıkarılan kanıtlamaların gücünü kabul etsek de, değerlendirmemizi yaparken şu noktayı da unutmamamız gerekir: O, bireyin yasal haklarını şiddete ve yasadışıya karşı korumak için, devleti hem güçlü ve hem de adil olarak düşünmek zorundaydı. Nitekim, bireyin çıkarları doğrultusunda kovuşturana bir siyasal erkin lehinde Hobbes'un getirmiş olduğu kanıtlardan şu sonuca kolayca varılabilir: Bir yönetim, ancak, zarara yol açmadığı; aksine, yurttaşlar arasında barışı, uyumu ve mutluluğu geliştirdiği sürece, sağlamdır ve kendi öz yapısı ile tutarlıdır, uyumludur.

Hobbes, öte yandan, mutlak ve değişmez ahlâk ölçülerini de bir yana bırakmıştı; şu fikri geliştirmişti: Herhangi bir eylemin ahlaklılığı, doğaüstü, fizikötesi ilkelere uygunluğu ile değerlendirilmemelidir; ortaklaşa iyiliğe katkısıyla ölçülmelidir. O ayrıca, kişisel çıkarları toplum (devlet) çıkarlarıyla bağdaştırmak gereği üzerinde de birçok köklü görüşler ortaya koymuştu.

Bununla birlikte, unutmayalım ki, burjuva hümanizması doruk noktasına, ancak, 18. yüzyıl Fransız Aydınlanmacılarının yapıtıyla erişebilmiştir.

Fransız Aydınlanma hareketinin kuşatıcı genişliği, feodal monarşi sistemi ile gelişmekte olan yeni kapitalist ilişkiler arasındaki uzlaşmaz çelişkilerin yoğunluğunu yansıtır. Çünkü, Avrupa'nın hiçbir yerinde, feodalizm ile kapitalizm arasındaki savaşım, devrim öncesi Fransa'da olduğu kadar, böylesine doğrudan ve uzlaşmaz bir biçimde olgunlaşmamıştı...

İşte bu yüzden, feodal-kilise dünya görüşünün tümünün; feodal ilişkilerin savunulması yolunda ileri sürülen siyasal, ekonomik, felsefi, etik ve estetik fikirlerin tümünün eleştirisi, son derece militan ve saldırgan bir nitelik taşır.

18. yüzyıl Fransız Aydınlanma hareketinin birçok temsilcisi, insanı, en yüce değer olarak görür. İnsan, yeryüzünde, doğanın sağladıklarının dışında, yeni değerler yaratabilen, kendini ve çevresindeki dünyayı yüceltebilen biricik varlıktır. “Şu gerçeği hiçbir zaman gözönünden uzak tutmamalıyız”, diye yazıyordu Diderot, “eğer insan, yani düşünmeye ve temaya yetenekli bir varlık, yeryüzünden kovulmuş olsaydı, bütün o göz alıcı ve esinleyici görünüm resimleri hiçliğe indirgenmiş olurdu, ortada hüznün ve sessizlikten başka bir şey kalmazdı... Öyleyse, insana, bizim girişimimizde (Encyclopedie, M.P.), evrende tuttuğu ile dengeli bir yer niçin ayırmamalı? Onu niçin her şeyin merkezi saymamalı... İnsan, her şeyin kendinden çıktığı, her şeyin yine kendine döndüğü tek varlıktır.”<sup>6</sup>

Fransız Aydınlanmacıları, bütün dünya insanlarının, insanı taparcasına sevmeleri gerektiğine inanırlardı. Ancak, şu da vardı: İnsan, kendi bilincine, acının ve sevincin, doğrunun ve eğrinin bilincine ermiş olmalı, yaşamı ve ölümü tasarlamak yeteneğini taşımalıydı; insan tekine karşı gösterilebilecek en büyük saygı, ancak buradan gelebilirdi.

Fransız Aydınlanmacıları, insanın kökeninin dinsel, ruhsal açıklanmasını redd ederek, şu fikir üzerinde özel olarak durmuşlardı: İnsan doğanın bir parçasıdır, doğaüstü ve gizemli hiçbir yanı yoktur. Ahlâksal davranışın ölçüleri, bu yüzden “tanrısal bir ilke”den değil, doğa yasalarından çıkarsanmak gerekir.

Tıpkı herhangi bir canlı yaratıkta olduğu gibi, insan, hoşlanmadığı duyumlar-



dan sakınmak, hoşuna gidenleri de yaşamak ister. İşte bu öncülden kalkarak, Diderot ve izleyicileri, feodal ve tanrıbilimsel görüşe karşı olan, kesin sonuçlara vardılar. İnsan mutluluk için doğmuştur; ama toplumsal ve ruhsal köleliğin zincirleriyle eli kolu bağlanmış bulunmaktadır. "Hemen hemen her yerde" diye yazıyordu Holbach, "insan günahkâr bir mahpustur; bütün ruh, us ve yiğitlik yüceliklerinden yoksun bırakılmıştır; acımasız hapishane gardiyanlarınca, gün ışığı kendisine yasak edilmiştir."<sup>7</sup> İnsan hakkındaki bu mahpusluk fikrini; yürürlükteki toplumsal sistemin, insanı mutlu olmak ve yaşamın tadını çıkarmak hakkından, o vazgeçilmez haktan yoksun bıraktığı fikrini, felsefi inançları ne olursa olsun, tüm Fransız Aydınlanmacıları paylaşmıştı. J. J. Rousseau, o ünlü "Toplum Sözleşmesi" yapıtının birinci bölümünü şu sözlerle açar: "İnsan özgür olarak doğar, ama her yerde zincire vurulmuştur."<sup>8</sup>

Demek ki, Fransız Aydınlanma hareketi hümanizması, insanın mutluluk ve yaşamdan tad alma hakkı üzerine kurulmuş ve bunu doğal saymıştır. Ama, ne türlü bir mutluluktur bu?

Fransız Aydınlanmacıları, insanın yeryüzündeki varoluşunun sınırları ötesinde mutluluğu aramaya kalkışan bütün girişimleri kesinkes ve her zaman reddederler ve öte dünyadaki o geleneksel nihai mutluluk görüşünü yererler. İnsanın mutluluğundan söz ettikleri zaman, olanağı olan bir tek mutluluğu anlatmak isterler; o da, bu yeryüzünün mutluluğudur.

Montesquieu'den tutun Holbach'a varıncaya dek, devrim öncesi Fransız burjuvazisinin tüm ideologları, mutluluk kavramını tanımlarken, maddesel refahtan, bireyin siyasal özgürlüğünden ve insanların eşitliğinden söz etmişlerdir. Ama ne Helvetius, ne Diderot, ne Holbach, ne de 18. yüzyılın herhangi bir Fransız Aydınlanmacısı, maddesel refahı mülkiyet eşitliği ile, özel mülkiyetin kaldırılması ile birleştirmiş değildir. Mülkiyet açısından, sadece aşırı eşitsizliklerin sınırlandırılması için ütopyik bir dilek taşımaktan öteye geçememişlerdir; daha çok, ilkın Meşlier'ce, daha sonra Morelly ve Marbly'ce ileri sürülen komünist ideallere karşı sıkı bir tartışmaya tutuşmuşlardır. Söz gelimi Holbach, bu tartışmalardan şu sonuca varmıştır: Toplumsal eşitsizlikle mülkiyet eşitsizliğinin var olması, ahlak ilkeleriyle çelişmek şöyle dursun, toplumsal sınıf ve mülkiyet sahipliği merdiveninde ayrı düzeyde bulunan insanlar arasında işbirliğini ve karşılıklı yardımlaşmayı gerçekten geliştirir.

Helvetius ile Holbach şu kanıda idiler: Salt feodal ilişkilerin ortadan kalkması ile, herkes, kendi safında, bir bolluğa erişecektir. Bu bir hayal idi elbette. Çünkü tüm uzlaşmazlıkları, yeni sömürme ve köleleştirme biçimleri ile kapitalist sistem, feodalizmin arkasından düzenini kuracaktı.

Fransız Aydınlanmacıları, eşyanın feodal, mülkiyetçi düzeninin, keyfi yönetimin, bireyin köleleştirilmesinin, egemen feodal derebeyleri dışında her insanın davranışını katı bir biçimde kalıplaştırılmasının karşısına çıkarken, yaptıkları iş, kısıtlı burjuva özgürlük anlayışını desteklemekten ibaretti. Demokratik burjuva özgürlüklerinin temel ilkelerini de bu anlayışla kaleme aldılar ve ifade özgürlüğünü, basını, vicdani vb. teofik bir durum olarak gördüler.

Aydınlanmacılar, dikkatlerini demokratik burjuva devletinin savunmasında toplamışlardı. Bilindiği gibi, bunların çoğu, cumhuriyetçi yönetim biçimine tutkun olmakla birlikte, onun salt küçük ülkelere uygun olabileceğini düşünüyorlar ve kendi ülkeleri için "aydınlanmış bir monarşiyi" yeğ tutuyorlardı. Ancak Helvetius'un, Diderot'un ve Holbach'ın savunduğu "aydınlanmış monarşi" de, gerçekte, bir demokratik burjuva devleti idi; yani, köklü demokratik reformları,



“üçüncü zümre”nin çıkarları, birincil olarak, kesenkes, burjuvazinin çıkarları doğrultusunda destekleyen ve gerçekleştirilmeyi üstlenen bir devletti.

Fransız Aydınlanmacıların bireysel özgürlük ilkesini, yani feodal baskıdan kurtuluşu ve aynı zamanda mutlakiyetçi yönetimin zorbalığını savunmalarının tarihsel anlamını gerektiği gibi değerlendirmek güç bir iştir; ama, onların bireysel özgürlük anlayışının burjuva sınırlandırmaları içinde kaldığını söyleyebiliriz. Çünkü, bu anlayış, özel mülkiyet ilkesini savunur, gerçek insan özgürlüğünün herhangi bir olanağını; sömürmenin her türüsüne karşı ve bunun sonucu olarak, siyasal baskıya karşı olan özgürlüğü, gerçekte dışarda bırakır.

Eşitlik fikirlerine gelince; feodal ayrıcalıklara son vermek ve yasalar önünde insanları eşit kılmak için bir dileği dile getirmişlerdi ve bu yasal eşitliğin gerçekleşmesinin hem kuramsal olarak tanımlanması ve hem de pratikte gerçekleşmesi, toplumsal ve politik yaşamda akıl almaz gelişmelere; insan haklarının yaygınlaştırılmasında, toplumsal yaşamın hümanist ilkeler temeli üzerinde dönüştürülmesi doğrultusunda önemli bir adımın atılmasına yol açmıştı. Ancak, kökeninde özel mülkiyetli kapitalist girişime dayalı olduğundan, egemen sömürücü sınıflar hesabına, yasal yollarla korunan yeni ayrıcalıkların ve halk yığınları hesabına yeni yasal yoksunluk biçimlerinin doğmasına da engel olamamıştı.

Hiç kuşkusuz, Diderot ve izleyicileri, son derece insancıl ilkeleri ileri sürüp savunurken, içtenlikle şuna inanmışlardı: Onlar, bütün insanların özgürlüğünü ve eşitliğini istiyorlardı.

Fransız Aydınlanma hareketinin insancıl kuramlarını açıklarken, yandaşlarının etik görüşlerine değinmeksizin geçerseniz, bu açıklama eksik kalır.

Bilindiği gibi, maddeci felsefenin karşısında olanlar, La Mettrie, Helvetius, Diderot ve Holbach'ın etiklerini, hümanizma ilkeleriyle çelişen, çığ bir bencillik etiği olarak göstermeye çalışmışlardır ve hâlâ da çalışmaktadırlar.

18. yüzyıl Fransız maddecilerinin, insanı, doğası bakımından bencil bir varlık gibi gördükleri; bencilliğin her zaman insan psikolojisinin bir temel çizgisi, insan davranışının bir kılavuz ilkesi olduğunu ve olmakta devam ettiğini, yanlış olarak, öne sürdükleri doğrudur. Bununla birlikte, böyle bir konumu benimserken, onların aynı zamanda mülk sahibinin, yani burjuvanın karakteristik çizgilerini mutlaklaştırmış oldukları ve bunları genel insanın karakteristik çizgileri gibi gördükleri ve hiç değişmezmiş gibi ele alıp inceledikleri de elbette göz önünde tutulmalıdır. Toplumun komünist örgütlenmesi olanağına ve yoluna hiçbir inançları bulunmadığı için, bireyciliği ve bencilliği alt etmek olanağının bulunduğunu da doğal olarak görememişlerdi. Sözgelimi, bencilliği fiziksel duyarlılığın bir sonucu gibi gören Helvetius şöyle yazar: “Bütün duygular arasında yalnızca bu duygu süreklilik niteliğini taşımaktadır. Tüm isteklerimizi, tüm tutkularımızı biz ona orçluyuzdur; bütün bunların herbiri, bizde, bencillik duygusunun nesnelere tek tek uygulanmasından başka bir şey değildir.”<sup>9</sup>

Ancak, bencillik üzerinde yapılan bu ağır vurgulamaya bakarak, bu savın, “herkesin herkesle savaşı”nı; bireyin kendi cinsindeki insanlara karşı göstermiş olduğu ahlâk - dışı (amoralıty) davranışlarını, kayıtsızlığını ve acımasızlığını haklı çıkarmak için ortaya atılmış olduğu da söylenemez; tam tersi düşünülmelidir.

Ruhçu (spiritualistic) etik, desteğini, tanrısal esinlenmede, iyilik ve adaletin doğuştan gelen fikirlerinde ve duygularında arıyordu; insanı insan yapacak ve kendine karşı duyduğu sevgiye dayanarak, başkalarının çıkarlarına saygı duymaya zorlayacak olan, her türlü reform fikrini dışta bırakıyordu. İşte Helvetius ve arkadaşları, böyle bir etikle denge kurabilmek için, yeni bir etiğin gerçek ve



doğal temelini bulmaya çalışıyorlardı.

Gerçekten de, La Mettrie, Helvetius, Diderot ve Holbach'ın tüm yapıtları, insan sevgisi ve insana derin bir saygı duygusu ile yüklü bulunmaktadır; insanı mutlu kılmak için, insanlar arasında en insancıl ilişkilerin kurulabilmesi için ve yüksek ahlâk ilkeleri ortaya çıkarabilmek için, içten bir istek taşımaktadır.

Fransız maddecileri, "insanın bencil doğasının" hümanizmaya, insancıl ahlâka yenilmez bir engel oluşturup oluşturamayacağı sorusuna, hiç duraksamadan hayır, diye yanıt verirler. Kişisel ve kamusal çıkarların bağdaştırılabileceğine inanırlar; giderek, bazı durumlarda, insanların, kendi çıkarlarını düşünerek, başkalarının çıkarlarına hiç duraksamadan boyun eğebileceklerini göstermek isterler. "Ahlakçılıkların tüm bilgisi" diye yazıyordu Helvetius, "ödülleri ve cezaları kullanma ustalıklarındadır, bunlardan kişisel çıkarı genel çıkarla birleştiren yolu bulabilmelerindedir... Eğer yurttaşlar, ortaklaşa iyiliğe katkıda bulunmak dışında, herhangi bir başka yolla kişisel mutluluğa erişemiyorlarsa, o zaman, ancak, akli başında olmayan biri yanılığa düşebilir: Onun dışında kalan herkes erdemini uygulanmasını ister..."<sup>10</sup> Holbach da onun gibi düşünerek, toplum çıkarlarına saldırmayı yararsız kılabilecek koşulların yaratılması yolunda şu kanıtlamada bulunur: "Her zaman şu noktayı anımsamalıyız" der, "Système de la Nature" adlı yapıtında, "bizim sürekli mutluluğumuz, başkalarına yapabileceğimiz iyilik ve kendimize saygı üzerine kurulmak gerekir; insan ancak toplum içinde yaşadığı için, sırf kendini mutlu kılmayı istemek, çılgınlığın en büyüğüdür."<sup>11</sup>

Böylece anlaşılıyor ki, insani ilişkiler dinsel ve mistik soyut öğretim yolu ile değil, insan sevgisine dayalı ahlâk görüşleriyle bireylerin eğitimini, toplumun iyiliği için çalışmaya hazır insanların eğitimini öngören yasal bir durumu yaratmakla gerçekleşebilmektedir.

Fransız maddecileri, bu idealin gerçekleşmesini, feodal toplumun ve mutlak monarşinin yıkılmasına bağlar; çünkü düzenler, sırf varoluşları dolayısıyla, haydutluğa, uşaklığa ve aldatmacaya dayanarak, mutluluğu gerçekleştirme isteğini uyandırır insanda.

Fransız maddecilerinin hümanizması sınırlıdır da. Erdemi bencillikten çıkarsamak; bencilliği yeni etiğin çıkış noktası yapmak; özgeciliğin ve özverinin tümüyle temelsiz kavramlar olduğunu ileri sürmek, bunu açıkça ortaya koymaktadır. Helvetius'un şu yargısı bu bakımdan ilginçtir: "Erdemli insan, kamunun mutluluğu adına tüm alışkanlıklarını ve en güçlü tutkularını gözardı eden bir kimse değildir —böyle bir insan olamaz zaten— çünkü, ancak içindeki güçlü tutku toplumun çıkarına en uygun düşen bir kimse, hemen hemen her zaman, erdemli olmak zorunluluğunu duyar."<sup>12</sup>

Fransız maddecilerinin hümanizmasındaki sınıfsal sınırlamalar şu olgu ile kendini açığa vurur: Özel ve kamusal çıkarı bağdaştırmak amacını güderken, şu ya da bu yolla, mantık ağırlığını, her zaman, özel çıkara vermek isterler. Bu yüzden, ancak kişisel çıkar adına, kamusal çıkarların gözönüne alınması zorunluluğu doğar.

Feodalizmin yerine geçecek yeni toplumun, hümanist ilişkilerin zaferini ve hümanist ahlâkı sağlayacağı konusunda taşıdıkları kanı, kuşkusuz, bir hayalden başka bir şey değildi. Nitekim, feodal sistemin yerini alan kapitalizm, bireyci ve kendisini merkez yapan sert güdülenmesi (motivation) ile, burjuva ahlâkını pekiştirmekten öteye geçememiştir.

Bununla birlikte 18. yüzyıl Fransız maddecilerinin sınıfsal sınırlanmaları da,

hümanizmanın ve hümanist ahlâkın gelişmesine yapmış oldukları büyük katkıyı geçersiz kılamaz elbet. İnsanın entelektüel ve ahlâksal yapısının oluşmasında, toplumsal çevrenin kesin rol oynadığı biçimindeki öğretileri, daha sonra da göreceğimiz gibi, 19. yüzyılın ütopyacı sosyalizmi ile komünizminin ideolojik kaynaklarından biri olma hizmetini görmüştür.

Alman burjuva Aydınlanma hareketindeki ideologların —Lessing, Schiller, Goethe ve diğerlerinin— yapıtları da hümanist fikirlerle bezenmiştir. Bunların tümü de, şu ya da bu biçimde, çeşitli derecelerde, feodal eşitsizliğin, kişisel köleliğin karşısına çıkmış, insanlar ve uluslar arasındaki eşitlik fikirlerini savunmuş, Ortaçağ çileciliğini reddetmiş ve insanın mutlu olmak hakkını dile getirmiştir.

Söz gelimi Lessing, insanlık duygusunun, tüm insanoğlunun gelişmek zorunda olduğu bir doğrultu oluşturduğunu açıklamıştır. Onun estetik inançlarının da, hümanist teorilerin serpilip gelişmesinde büyük bir ağırlığı vardır. Diderot gibi Lessing de; Ortaçağ romantizm geleneklerine sırt çevirir, sanatın yaşamla ve onun toplumsal içerikleri ile ilişkili olması gereği üzerinde durur. Ortaçağ edebiyatının kahramanlarını yererek, sanatın, “üçüncü zümre”ye, insana, insanlığın ete kemiğe bürünüp ortaya çıkmasına; soylu fikirler için verilen savaşımında, cesarete ve güce kendini adanmış olması gerektiğini yazar. Dramatik yapıtı “Bilge Nathan”da bunu kendisi örnekler.

Herder’in şu fikri de derin bir biçimde hümanisttir: İnsanlık tarihi, çeşitli halkların etkinliklerinin, durmadan gelişmekte olan, birleşik bir sürecini oluşturur. Öte yandan, halk sanatına da büyük bir değer verir, genel olarak alınan sanatın gelişmesinde, onun eşsiz bir önem taşıdığını yazar; büyük bir coşkuyla bu sanatın insancıl ruhuna eğilir. İnsanlığı, tarihsel ve kültürel gelişmede en büyük etmen olarak görür, bir toplumsal varlık olarak, insanın özü gözüyle bakar ona.

Lessing’in, Herder’in ve diğer Alman Aydınlanmacılarının, hümanizmanın gelişmesine katkıları gerçekten büyük olmuştur ve kendi zamanlarının sınırlarını aşmıştır. Sömürge savaşlarının, ulusal baskıların, geri kalmış ülkeler insanlarının köleleştirilmesini suçlamaları, bugün bile gücünü hâlâ korumaktadır. Ne var ki, onlar da, içinde yaşadıkları çağın kusurlarını paylaşmaktan kendilerini kurtaramamışlardır; ayrıca sosyo-politik alandaki saldırıları da, Fransızlarındaki denli sert olamamıştır. Bu daha sonraki Alman düşünürleri için daha da geçerli bir gözlemdir.

19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında, Almanya’nın sosyo-politik ve ekonomik koşullarının özgüllüğünden dolayı, burjuva ahlâk görüşleri ve bunlardan çıkarsanan sosyal gelişme hedefleri, çok daha ılımlı bir biçimde karşımıza çıkar. Ne karakterleri bakımından köktencidirler, ne ruhça devrimci; ne de 18. yüzyıl Fransız Aydınlanmacılarının yapmış oldukları gibi, feodalizme son vermek için, açık çağrılarda bulunabilmişlerdir. Bunun nedeni, kuşkusuz o zamanın Almanyasındaki kapitalist ilişkilerin güçsüz bir gelişme düzeyinde olması, Alman burjuva sınıfının zayıflığı ve gönülsüzlüğüdür; çünkü, o zamanlar bu sınıf feodalizme ve feodal-dinsel ideolojiye ayrıcalıklar tanıma zorunluluğunu hâlâ duyuyordu.

Bu koşulların doğurduğu sonuç şuydu: Feuerbach’ın dönemine varıncaya kadar Alman felsefesi, dinle ve dinsel ahlâk ile ilişkisini sürdüren, idealist eğilimlerin egemenliği altında bulunuyordu. Örneğin, Kantçı idealist ahlâkın, ilkin burjuvaca, daha sonra, revizyonist ve sağ reformcu kuramcılarca, hümanizmanın doruğundan biraz beride bulunduğu öne sürüldü. Çünkü, o günlerde, eğer deyim



yerindeyse, çeşitli ülkelerdeki çağdaş eyyamcılar, geleneği sürdürerek, sözümona bir "ahlâksal sosyalizm"i, bilimsel sosyalizmin karşısına çıkarmak ve Marksçılığı Kant'ın ahlâk öğretisiyle tamamlamak ya da Hegelciliğe bağlamak için ellerinden geleni yapmışlardır. Bu yüzden, Kant ile Hegel'in ortaya atmış olduğu burjuva hümanizmasının yorumunu, kısaca da olsa, incelememiz gerekiyor.

Kant'ta, idealizm ve din dolayısıyla, çok tutarsız ve ikircikli bir biçim altında, feodal sistem ve feodal-dinsel ideoloji ile açıkça uzlaşma eğilimleri gösteren kimi fikirleri algılamak olanağı vardır; bunlar, feodal sistemin basamaklı bir reformdan geçirilmesi, insan haklarının ve özgürlüğünün genişletilmesi, toplumsal gelişmeyi ve bilimin başarılarını gözönünde tutacak yeni bir dünya görüşünün geliştirilmesi gereği üzerine öne sürülen fikirlerdir. Kant, Fransız maddeciliğinin ve ateizminin karşısına dikilirken, Rousseau'nun birçok sosyo-politik fikirlerine de yakınlık duymaktan da geri kalmaz. Reousseau'yu izleyerek, özgürlük ve eşitlik ilkelerini, burjuva görüşü açısından anlaşıldığı biçimiyle savunur, feodal toplumsal eşitsizliği, insan haklarının ve insan değerinin, insanın toplumsal kökeni ile belirlenmesini onaylamadığını açık terimlerle dile getirir.

"Sürekli Barış" adlı kitabında, devletler arasındaki savaşların kaldırılması zorunluluğunu ve olanağını ileri sürer; barışın insanlık için yüce bir iyilik olduğunu bildirir. "Çeşitli İnsan Irkları Hakkında" başlığını taşıyan denemesinde de, ırkçılığın tam tersi bir görüşle, bütün insan soyunun temelde bir olduğunu ileri sürer, bütün ırkların evrensel insanlık ailesinin bir üyesi olduğunu savunur.

Onun burjuva-hümanist idealleri, etik öğretisinde tam ve açık anlatımını bulmuştur. Biçimci ve son derece soyut niteliğine karşın, olanla olması gereken arasındaki uçuruma karşın, bu öğretisi insanı yüceltmek, her türlü baskı biçimini ortadan kaldırmak, bireyin serpilip gelişmesini ve özünü gerçekleştirmesini olanaklı kılmak özlemini dile getirir. Kantçı etik, insanın her zaman bir erek olarak görülmesi, hiçbir zaman araç olarak karşılanmaması gerektiği üzerinde önemle durur.

Kant'ın, "Pratik Akıl"ının temel yasasının insancıl doğrultusu, tartışma götürmeyecek bir biçimde açıktır. Bu ahlâk yasası, ya da genellikle söylenegeldiği gibi, bu "kesin emir" ("categorical imperative") aşağıdaki ünlü sözlerle anlatılır: "Öyle davranışta bulun ki, senin istencini anlatan kural (maxim), aynı zamanda evrensel yasallığın bir ilkesi olarak her zaman geçerli olsun."<sup>13</sup> Bu da şu anlama gelir: İnsan kendisi için dileyemeyeceği bir eylemi, başkaları söz konusu olunca da dilememelidir; böylece, hiçbir insan, kendisinin acı çekmesini isteyemeyeceğine göre, başkalarına da acı çektiremeyecektir.

Ne var ki, Kantçı hümanizma son derece soyut ve biçimci bir karakter taşır. İnsanları erek olarak görmeliyiz, hiçbir zaman salt bir araç olarak karşılamamalıyız biçimindeki dileği, herhangi bir gerçek özden yoksundur; çünkü, özel mülkiyeti, insanın ebedi ve vazgeçilmez haklarından biri sayar; oysa, gerçekte, fabrikaların özel ellerde olması, toprak derebeylikleri vb., insanın insan tarafından sömürülmesi ile kaçınılmaz bir biçimde bağlantılıdır.

Uzlaşmaz sınıflardan oluşan bir toplumda, çekişmekte olan sınıfların, yani ezenlerle ezilenlerin çıkarları gitgide daha çok çatışan bir toplumda, Kant, hiçbir ayrılık gayrılık görmeden tüm insanlara, iyilik ve sevecenlik çağrısında bulunur. Böyle bir ahlâk görüşünün, Kant'ın öznel dürtüleri bir yana, yalnızca, egemen, sömürücü sınıfların çıkarlarına hizmet edeceği açıktır.

Kant etiğinin ve hümanizmasının a priori, idealist başlangıç ilkelerine de değinmek isterdik. 18. yüzyıl Fransız maddecileri bireysel ahlâk davranışını,

bireyin gerçek maddesel ve ruhsal ilgilerinden çıkarsamaya çalıştıkları halde, Kant, ahlâk için herhangi bir yararçı temeli, daha baştan reddeder. Kant'ın görüşüne göre, en erdemli bir eylem bile, onu gerçekleştiren insan eğer, görgücü (empirical) düşüncelerle, "dışa dönük" ereklerle, ya da duygusal doyum, haz sağlama isteği ile güdülmüş bulunuyorsa, ahlâksal olmaktan çıkar. Bu yaklaşım bir kez benimsendikten sonra, sevgi ve sevecenlik duygusunun buyurduğu eylemler bile, artık ahlâklı olarak nitelendirilemez. Ahlâklı eylemler, yalnızca, soyut ödev duygusunun buyruğu ile gerçekleşmiş olanlardır; Kant, bu soyut ödevi de, görgüsel gerçeklikte herhangi bir dayanağı olmayan, tümüyle a priori bir şey olarak görür.

"Ahlâk ve ödev duygusu" diye yazar Kant, "bu doyumun (—yani düşünce sükunetinin—, M.P.) sağlanması için, duyulan her kaygıdan önce gelmelidir; çünkü o, bu doyumdan türetilemez."<sup>14</sup>

Kant, aklı başında her insanda, mutluluk için bir isteğin kendiliğinden bulduğunu yadsımaz; ama ahlâkla mutluluk arasında içten bir bağlantı görmeyi kesinkes reddeder. Bu görüş açısından bakıldığında, ahlâklı davranış, gerçek toplumsal ilişkilerden, toplumsal pratikten, insanların gerçek mutluluk ve esenlik uğruna vermiş olduğu savaşımdan tümüyle ayrılmış bulunmaktadır. Böylece biz burada, 18. yüzyıl Fransız Aydınlanmacılarının etik öğretisinin pratik ahlâkı ile Kant hümanizmasının edilgen, temaşacı doğası arasındaki ayrımı, çok açık bir biçimde görüyoruz.

Fransız Aydınlanmacıları pratiğin devrimci dönüşümü için kuramlar ileri sürdükleri halde, Kant, tüm yüce ve soylu özlemlerini, içe-bakışçı düşünce alanına kapatmaktadır. Bu çelişki üzerinde Marx ve Engels de durmuştur. Şunları yazmışlardı: "Geçen yüzyılın —18. yüzyıl M.P.— sonunda Alman devleti, Kant'ın **Pratik Aklın Eleştirisi**'nde tümüyle yansımış bulunmaktadır. Fransız burjuvazisi, tarihte görülmüş olan en büyük devrim aracılığı ile Avrupa kıtasını egemenliği altına alıp ele geçirirken... beceriksiz Alman kasabalılarının elinde iyi niyetten başka bir şey yoktu."<sup>15</sup>

Alman burjuvazisi, önde gelen düşünürlerinin vermiş olduğu biçimle, "iyi niyet"i, burada, şu yeryüzünde, "kötü niyet" sahiplerine karşı, egemen feodal derebeylerine karşı pratiğe geçirmeye yetenekli olmadığını gösterdi ve bu çelişkilerin çözümünü aşkın'a, "dünya ötesine" havale edip erteledi, mistik güçlere ve ilkelere bel bağladı.

Hümanist idealleri ve onların gerçekleşmesini, her türlü gerçek görgüsel bir temelden, gerçek güçlerden koparıp ayırdıktan sonra, Kant, kendi temel etik yasasını, "**Pratik Akıl**"ın ileri sürmüş olduğu postulalara; eşdeyişle, özgür istence, ruhun ve Tanrı'nın ölümsüzlüğü postullarına bağladı; ancak, bunların da, "salt akıl"a dayanarak tanıtımı göstermek gücünde olmadığını açıkladı. Böylece Kant, halk kitlelerinin hümanist ideallerinin ve ayrıca, tarihsel bakımdan ilerici olan, burjuva hümanizmasının karşısına çıkıp savaşmakta olduğu fikirleri, yani ruhun ve Tanrı'nın ölümsüzlüğü fikirlerini tanımış oluyordu.

Kant, Fransız maddecilerinden ayrılarak, Tanrı'nın, evrensel ahlâk uyumunun yüce güdüleyicisi (motivator) olduğuna inanıyordu.

"Kant" diye yazıyordu Marx ve Engels, "yalnızca iyi niyetle yetinmişti; hatta, ondan herhangi bir sonuç alınacağına da bakmıyordu; iyi niyetin gerçekleşmesini, onunla bireylerin gereksinimleri ve iç-tepileri arasındaki uyumu, dünya ötesine bırakıyordu."<sup>16</sup>

Gerçek yaşamdan, gelişmenin nesnel yasasından ve çelişkilerinden, çalışan



insanların gerçek ilgilerinden bu kopukluk; burjuva ideologlarının, revizyonizmin ve bugünkü sağ-kanat reformculuğu kuramcılarının, Kantçı etiği ve hümanizmayı saygı ile karşılamalarının başta gelen nedeni olmuştur.

Hümanist kuramların gelişmesinde, özellikle insan problemiyle bağlantılı felsefe sorunlarında önemli bir rolü de Hegel üstlenmiştir; ancak, o, bu sorunlara, **nesnel idealizm** görüşü açısından yaklaşmış ve çözüm getirmeye çalışmıştır.

Hegel, Fichte'deki öznenin yaratıcı etkinliği fikrini geliştirmişti; buna göre, bir insan, pratik etkinlik süreci içinde kendi özünü yaratırdı. İşte bu fikir, Kantçı etiğin biçimciliği üstüne ve insanın kendi içinden duyduğu vicdan sesini, insanın gerçek eylemleri dışında ele alıp, kendi başına inceleme eğilimi üstüne, Hegel eleştirisinin özünü oluşturur. "Bir insan dışa dönük olduğu gibi, yani kendi eylemlerinde kendini gösterdiği gibi," diye yazıyordu Hegel, "içeride dönüktür. Eğer, insanın erdemi, ahlâkı vb. salt içeride dönük olarak kendinin olsaydı —yani onlar, onun salt niyetlerinde ve duygularında olsaydı da, dışa dönük edimleri onlarla özdeş bulunmasaydı, o zaman insanın bir yarısı, öteki yarısı denli boş ve kof olurdu."<sup>17</sup>

Öz'ün ve görünüş'ün organik birliğinden işe başlayan Hegel, bir insanın ahlâksal özünün, niyetleriyle değil, pratik eylemleriyle, edimleriyle değerlendirilmesi gerektiğini gösterir. Yazmış olduğu renkli bir pasajda "Dilek çelenkleri, kendiliklerinden asla yeşeremeyen kuru yapraklardan başka bir şey değildir" der; ödev için ödev ilkesi, insanın ikiliği (duality) ilkesidir; bu da insanı "Tanrının bağışladığı bir halden başka bir hale dönüşme (révulsion) yolu ile kendini dışa vurmaya zorlar."<sup>18</sup>

Hegel de yine öznenin pratik etkinliği sorununu işlerken, **soyutlama çerçevesinin ötesine geçemedi**. Marx'ın gösterdiği gibi, "etkin yanı, maddecilikten beklenmesine karşın, tersine, idealizmle gelişmiştir —ancak, sadece soyut olarak; çünkü, idealizm elbette böyle bir gerçek, duygusal etkinliği, doğal olarak, tanıyamazdı."<sup>19</sup> İşte böylece öznenin etkinliği sorunu ve buna bağlı olarak, özgürlük sorunu, idealist bir görüşle somut, tarihsel gerçeklik gözönüne alınmaksızın, görünüşte çözülmüş oluyordu. Bunun nedeni de Hegel'in idealist felsefe sisteminden kaynaklanıyordu; buna göre, evrensel tarihin gelişmesi, evrensel ruhun nesnel gelişme diyalektiği ile, mutlak fikrin kendi kendine gelişmesiyle, daha önceden belirlenmişti; insan eylemlerini belirleyen de yine buydu.

Büyük Alman filozoflarının, hümanizma sorunsalında, sosyo-politik alandaki görüşleri de çelişkilidir.

Hegel, zamanının toplumundaki sınıfsal kutuplaşmalar üzerinde durdu. "Sivil toplum" diye yazıyordu, "bu zıtlıklar ve bunların kargaşalığı içinde, hem lükse düşkünlüğü ve aşırı derecedeki bolluğu, hem de, her ikisinde ortaklaşa bulunan, fiziksel ve moral çöküşü ve yoksulluğu ile dikkati çeken bir tablo serdi gözlerimizin önüne."<sup>20</sup>

İnsanın yabancılaşması üzerine derin fikirler attı ortaya; işçinin dar çerçeveli uzmanlaşması yüzünden, makinanın bir ek parçası olmak durumuna düştüğünü gösterdi; böyle bir çalışma yönteminin aptallaştırıcı, tekdüze karakterini açığa vurdu. Bir yandan, zenginlerin taşkınlıklarını ve kendi mülklerinin nasıl kölesi olduklarını yazarken, öte yandan, kök söktüren bir çalışma, yokluk ve çaresizlik yüzünden yoksulların köleleştiklerini, siyasal ve ruhsal köleliğe nasıl düştüklerini belirtti. "Büyük bir insan kitlesinin, bir toplum üyesi için taban sayılabilecek belli bir geçim düzeyinin altında yaşamayı; insanın etkinliği ve işi sırasında sahip olması gereken hak, adalet ve onur duygusunun bu yüzden yitirilmesi giderek asi

bir ayak takımı sürüsünü ortaya çıkardı; bu da ayrıca aşırı zenginliğin birkaç elde toplanmasını kolaylaştırdı."<sup>21</sup>

Bununla birlikte Hegel, sınıfların kutuplaşmasını tanıırken, bunun, mutlak ruhun gerçekleşmesi için akla uygun bir yol olduğunu da belirtmişti. "Eşitlik isteriz haykırışına" karşı çıkarken, insanların doğal, bedensel ve ruhsal donanımlarının kesinlikle birbirine benzer olmadıklarına dayanarak, mülkiyet eşitsizliğinin de buradan doğduğunu ileri sürmüştür.

Özel mülkiyet kurumunu idealize ederken, devleti mutlaklaştırırken, Hegel, **sınıfları uzlaştırma** yollarını aramıştır. Yoksulluğa bir çare olarak, sözgelimi, yoksulları kendi yazgılarına terketmeyi; ama bu arada, onlara geçim araçlarını sağlamakta yardımcı olmayı öğütlemiştir —açıkçası dilencilik yolunu göstermiştir.

Şu satırları yazan da Hegel idi: "Yoksulluk kendi başına hiç kimseyi ayaktakiminden yapmaz; ayaktakımı sadece yoksulluğa eşlik eden bir kafa yapısı ile oluşur; zenginlere karşı, topluma karşı, yönetime vb. karşı içten kaynaklı bir öfke ile oluşur."<sup>22</sup>

Bilindiği gibi Hegel, **savaşları da haklı bulur**; onun kanısına göre, uluslar, "ancak dışa dönük savaşlar sayesinde içeride barışı sağlayabilirler."<sup>23</sup>

Hegel'in bu çelişkili sözleri, sosyo-politik görüşlerinin bir ürünüdür. Bütün bunlar da gösteriyor ki, sınıfsal önyargılar, diyalektiğin bu koca Titan'ını bile, kendi sınıfı ve kendi zamanı üstüne çıkmaktan, kendi yöntemine bağlı kalmaktan alkoymuştur.

Sorunun bu kısa incelenmesi bile, burjuva Marksologların, Marksizmi Hegelcilik ile özdeşleştirmek, Hegelci ve Marksçı insan anlayışları arasındaki temel ayrımı bilmezlikten gelmek girişimlerinin kuramsal açıdan ne denli çürük olduğunu açığa vurmaya yeter. Daha ileride, hümanizmanın Marksist-Leninist analizine sıra geldiği zaman, bu girişimlerin ne denli yanıltıcı ve zararlı olduğunu ayrıca göreceğiz.

Marx öncesi dönemin en büyük maddeci filozofu Ludwig Feuerbach, insanın diyalektik-maddeci anlayışının geliştirilmesine büyük bir katkıda bulunmuştur.

İnsan hakkındaki dinsel öğretinin eleştirisi, Feuerbach'ın hümanist anlayışında özel bir yer tutar. Ona göre, din, içbükey aynalarda olduğu gibi, gerçek olguları ve ilişkileri eğip bükerek yansıtır. İnsan da dinle aynı işleme uğrar. Tanrının kulu olarak insan, tüm tutkularını ve duygularını yadsımak, yazgısının tüm sillelerine sesini çıkarmaksızın katlanmak, varolan gerçeğe edilgen bir biçimde kendini uyarlamak ve boynu bükük, öteki dünyayı gözlemek zorundadır.

Feuerbach bu denli alçaltıcı ve düşmanca insan anlayışlarının tümünü de kesenkes bir yana atar. "İnsanın, bugün, dinsel temel yerine, başka bir ideale bağlanması gerekir. Bizim idealimiz, iğdiş edilmiş, bedensiz, soyut bir varlık olamaz. Bizim idealimiz, tam, gerçek, "çok yanlı", yetkin, eğitim görmüş insan varlığıdır. Bizim idealimiz sadece ruhun kurtuluşunu, sadece içsel yetkinliği gerektirmez; bedence yetkinliği, bedence rahatlığı ve sağlığı da kapsar."<sup>24</sup>

Tanrıbilim Tanrıyı ilk harekete geçirici olarak, insanı da onun yaratılardan biri olarak gösterir. Feuerbach'a göre ise, Tanrı, insanın nesnelleşmiş özünden başka bir şey değildir, bunun dışında hiçbir gerçek varlığı yoktur. Böylece o Tanrının varlığı sorununu bir kenara attıktan sonra, arkasından da Tanrı sevgisine dayalı dinsel öğretinin söylediklerini de boşlar. Çünkü her türlü sevgi, bölünmez bir biçimde, insan üzerinde toplanır. "İnsan sevgisi sonradan türetilmiş olamaz; **birincil** olması gerekir. Ancak o zaman sevgi gerçek, kutsal ve



güvenilir bir güç olabilir. Eğer insan özü, **insanın en yüce özü** ise, **insan sevgisi** de, pratikteki insanın, **en yüce ve birinci insan yasası** olmak gerekir. İnsan, insanın Tanrısıdır —en yüce pratik temel ilke budur, evren tarihinde dönemeç noktası işte burasıdır.<sup>25</sup>

Daha ilerde **Feuerbach hümanizmasının soyut karakterini tartışma** fırsatını bulacağız. Şimdilik burada Alman filozofunun ateist konulardan kalkarak, insan sevgisinin zorunluluğunu ispatlamak için yapmış olduğu cesur ve ilginç girişimini belirtmekle yetineceğiz. Yalnız maddeci felsefenin, insanı, içinde yaşadığı zamanı ve geleceği, insanın kendi ilgilerinin merkezi haline getirebileceği, Feuerbach'ın bütün kalbiyle inanmış olduğu bir şeydi. Yalnız maddeci felsefe, insana hizmet etmeyi, gerçek mutluluğunu yaratmayı üstlenebilirdi. Yalnız o insanı, varoluşun en genel yasaları hakkında sağın bilgilerle donatabilir ve böylece, doğanın ve toplumun kendiliğinden oluşan güçlerine egemen olmakta ona yardımcı olabilirdi. Feuerbach maddeci felsefenin insancıl doğasını gerçekten ortaya çıkarabilmişti; din ve idealizm kampından kimi gericiler, bunu, hâlâ bencil, hırslı ve katı yürekli bir felsefe olarak göstermeye çabalayıp durmaktadırlar.

Feuerbach, felsefî antropoloji ilkelerine dayanarak, bireysel ve toplumsal çıkarların uyumlaştırılması, hümanizma anlayışı içinde insanları eğitmeyi, her insanın mutluluğunu herkesin mutluluğu ile bağdaştırmayı hedef alan ilkelerin yerleşmesi yollarını belirlemek için çaba göstermiştir.

Feuerbach'ın maddeciliği, demokratik ve insancıl ilkeleri savunması, zamanın gerici güçlerine karşı vermiş olduğu savaşım, yalnız Almanya'da değil, Almanya sınırları ötesinde de kendisine derin bir saygınlık kazandırmıştır.

Bu bölümü toparlayıp özetlemek istersek, şu nokta üzerinde yeniden durmak gerekecek: Halk kitlesinin insancıl çabaları, tarihsel açıdan devrimci burjuva ideologlarının yapıtında, özellikle Fransa'da, 18. yüzyıl sonunda, kesin ifadesini bulmuştur. Nitekim, bu dönem için Lenin şunları yazmıştır: "Her türlü Ortaçağ döküntüsüne karşı, fikirlerindeki ve kurumlardaki köleliğe karşı kesin bir savaşım sürdürüldüğü bir dönemdir bu."<sup>26</sup>

Tarih açısından ilerici burjuva hümanizmasının feodalizmi ve onun ideolojisi- ni, özellikle feodal-dinsel ahlâkı gözler önüne sermekte önemli bir katkısı olmuştur. Feodal düzenin yıkılmasını, yerine yeni "akıl düzeni"nin geçirilmesini haklı göstermekle, antifeodal hareketi ilerici savaş sloganlarıyla donatmıştır. 1789-1794 Fransız Devrimi'nin ünlü savaş şiarı, "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik!", ne denli hayali olsa da, eski düzenin yıkılmasında gene de bir esin kaynağı olmuştur; bilindiği gibi, ilerici burjuva hümanizmasının ideolojik cephaneliğinden sağlanmış bir slogandı bu. Çeşitli burjuva hümanistleri, insan anlayışına, insanın özüne, değerine ve yeteneğine haklarına ve hümanist ideali gerçekleştirme yollarına ayrı ayrı, özgül bir öz kazandırmışlardı. Bunun böyle olmasının nedeni, son tahlilde, görüşlerinin ve kuramlarının gelişmiş olduğu özgül tarihsel koşullardı. Ancak, birbirinden ne denli farklı olurlarsa olsunlar, hepsi de temelde bireyciliğe dayanıyordu; başlangıçta incelemiş olduğumuz, yığınların hümanist fikirleriyle, onlar arasındaki ayrılığın başlıca kaynağı da buydu.

Bir başka önemli ayrılık da şu idi: Burjuva hümanizması için çıkış noktası, soyuttaki insandı, geneldeki insandı; buna karşılık kitlelerin ideolojisinde, çalışan insanlara, emekçi insanlara, onların temel saygınlıklarına, özgürlüklerine ve haklarına öncelik verilmekteydi.

Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, Fransız maddecileri de içlerinde

olmak üzere, geçmişin ilerici burjuva ideologlarının hümanist görüşleri, ister istemez, tarihsel, sınıfsal sınırlanmaların izlerini taşımaktaydı. Bu yüzden, insan sorununa, insanın tam kurtuluşuna ve gerçekçi yollarla, bunun başarılmasına yeterli ve tutarlı bilimsel bir çözüm sağlayamamışlardı. Başkaları bir yana, bunun başlıca nedeni, onların öğretilerinin tarihsel sürecin idealist anlayışı üzerine kurulmuş olmasıydı. Ama ne denirse densin, tarihteki ilerici rollerini, kuşkusuz yine de oynamışlardı; bu yargımız 18. yüzyılın en ilerici Fransız düşünürleri için de geçerlidir.

Marx maddeciliğin ilk gelişmelerini çözümlerken, Fransız maddeciliği ile ütopyacı sosyalizm arasında tarihsel ve mantıksal bir bağlantı kuruyordu; bu bağlantıyı da, maddeciliğin, insanın gelişmesinde çevrenin rolü, bireysel ve toplumsal çıkarların birliği görüşünden temellendiriyordu. Çünkü maddeci Fransız bakış açısına göre, her türlü bilgi ve duyum deneyden, duyular dünyasından gelmekteydi; bunun mantıksal sonucu olarak, insana çevresini insanca gösterebilecek ve kendisindeki en iyi tinsel nitelikleri geliştirecek bir çevre dönüşümünü istemekte. İnsanın bilinçli öz çıkarının, ahlâkın temelini oluşturduğu önermesinden şu sonuç çıkarılmıştı: Toplumsal yaşam, özel çıkarı toplumun çıkarıyla örtüştürmek üzere dönüştürülmeliydi. Böylece kişiler kendi öz çıkarlarından söz ederken, kamunun çıkarlarını da dile getirmiş olacaktı. Bir insan karakterinin, çevresinin ürünü olduğu düşüncesi, çevrelerin de insancıl olması gerektiği sonucunu doğurmalıydı. Eğer insan doğası gereği, toplumsal bir varlık idiyse, öyleyse şu sonuca varılmalıydı: İnsan doğasını ancak akla dayalı, örgütlenmiş bir toplum içinde geliştirebilirdi.

Maddeci duyguculuk, toplumsal dışavurumlara uygulanınca, 18. yüzyıl maddecilerini, eski feodal toplumun yıkılmasını ve yeni bir "ideal toplum"un kurulmasını istemeye sürüklüyordu; bu da, doğuşunun özel tarihsel koşulları içinde, burjuva toplumundan başka biri değildi.

#### NOTLAR:

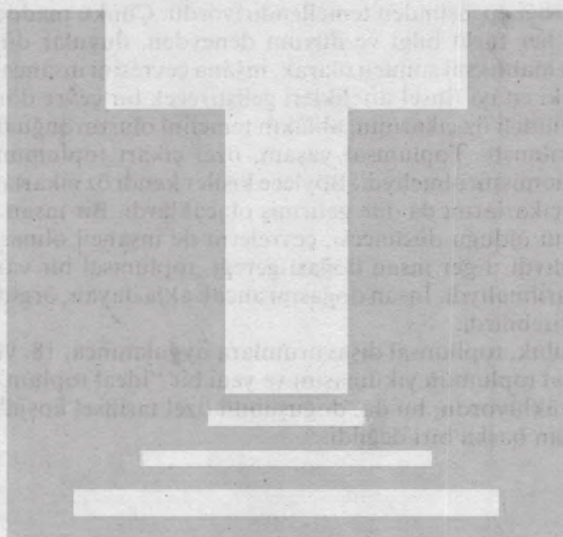
1. François Rabelais, *Gargantua and Pantagruel*, New York, 1928, s.145.
2. Jacob Burckhardt, *The Civilisation of The Renaissance in Italy*, Londra, 1945, s.215-216. Türkçesi için bkz. MEB, *Alman Klasikleri*: 88.
3. Erasmus Desiderius, *Querella Pacis*, C. IV, Hildesheim, 1562, s. 638-642.
4. F.Engels, *Dialectics of Nature*, Moskova, 1966, s.21.
5. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Londra, 1886, s. 124.
6. D.Diderot, *Bütün Yapıtları*, C. 14, Paris, 1876, s.453.
7. Paul Holbach, *Système de la Nature*, Londra, 1771, C. 1, yazarın önsözü.
8. J.J.Rousseau, *The Social Contract*, New York, 1948, s.1
9. Claude-Adrien Helvetius, *Bütün Yapıtları*, C. 2, İnsan Üstüne, Paris, 1818, s.211.
10. Claude-Adrien Helvetius, *De l'Esprit*, Londra, 1776, C. 1, s.289.
11. Paul Holbach, *Système de la Nature*, Londra, 1776, C. 1, s.491.
12. Claude-Adrien Helvetius, *De l'Esprit*, Londra, 1776, C. 1, s.491.
13. Immanuel Kant, *The Critique of Practical Reason and Other Ethical Treatises*, Chicago, 1952, s.302.
14. aynı yerde
15. - 16. Marx and Engels, *The German Ideology*, Moskova, 1968, s.210.
17. *The Logic of Hegel*, Londra, 1931, s.253.
18. Hegel, *Grundlinien der Philosophie der Rechts*, Berlin, 1840, s.162-163.
19. K.Marx and F.Engels, *Seçilmiş Yapıtlar*, C. 1, Moskova, 1969, s.13.
20. Hegel, *age*.
21. - 22. - 23. *age*, s.296.



24. Ludwig Feuerbachs Sämtliche Werke, C. 8, Vorlesungen über das Wesen der Religion, Stuttgart, s.324.  
25. Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Berlin, 1956, C. 2, s.409.  
26. V.I.Lenin, Toplu Yayıtlar, C. 19, s.24.

**KAYNAK:**

M.Petrosyan, Humanism, Mysl Publishers, 1964.



# TÜSTAV

# Tarih Felsefesi

tarihin felsefesi olur mu?

friedrich wilhelm joseph schelling  
almanca dan çeviren: ali ırgat

**Önerme: Tarihin Felsefesi Olmaz.**

Tarih kavramında, tarihle felsefenin bir araya getirilmesine karşıt bir öge bulunduğunu göstermekle, bu önerme kanıtlanabilir. O halde sorulması gereken, tarih kavramıyla neyin tasarlandığıdır.

Kökenbilimce tarih, geçmişe ait bilgidir. Böylelikle tarihin konusu kalıcı, durağan olan değil, değişken, zaman içinde ilerleyendir. Ancak bu tanımlamayla belirttiğimiz alan, basit bir tarih kavramı için henüz çok geniştir. Bundan ötürü tarih kavramını tek tek örneklerle daraltmamız gerekecektir.

**Doğa**, tüm oluşumların toplamıdır ve böylelikle tarihin konusu olma hakkını kazanır. Yine de doğadaki olayların hepsi tarihsel türden değildir. Gerçi tarih kitaplarına geçmiş doğa olayları vardır. Burada sel baskınından, depremlerden vb. söz edilir. Ancak tüm bu olguların doğanın görünümüleri olarak değil, doğal varlık olan insanı etkilemiş doğa olayları olarak tarihe geçtikleri kolayca anlaşılır. Örneğin bir kuyruklu yıldızın görünüşü eski çağların yıllığında bulunsa da, bu, o zamanki insanların davranışlarına/edimlerine etkide bulunmadıysa tarihe ait değildir. Bu anlamda tarihçiler Sezar'ın ölümünü önceden bildirdiği sanılan ya da Kolumbus'un İspanya'ya dönüşünü önceden duyuran meteorlardan söz edebilirler.

İkincisi, doğa olayları tarihe geçmelerini sadece insanların bilgisizliğine borçludurlar. Zira insanlar meteorları vb. açıklamayı bilselerdi, bunların gelecek habercileri olduklarına inanmazlardı. Ya da, niçin güncel doğa olaylarından tarihte söz edilmez? Eğer ilk insan yeryüzünde yaşadığı ilk günün tarihini anlatmış olsaydı, bu anlatıma kesinlikle gündoğumunun o muhteşem görünümüyle (bizim, acunun kaostan çıkışıyla başlamamız gibi) başlardı. Ya da sabah doğup akşam ölen günün birlik böceklerden biri, yaşamının tarihini geride bırakabilseydi,



bu gezegenin dönümünü anlatacak değil miydi?

O halde: **Belli aralıklarla düzenli tekrarlandığını gördüğümüz olaylar tarihe ait değildirler.** Bunlar tekrarlanımın kuralı bilinmese de tarihe ait değildir. (Zira bu önceden varsayılr.) Hele bu kural biliniyorsa, tarihe hiç ait değildirler! (Bununla ilkin açıklığa kavuşan, tarihin Mendelssohn'un sandığı gibi **belli aralıklı döngüler** içinde gitmediği, aksine **ileri doğru yol alan** olması gerektiğidir.)

Gezegenlerin döngüsü, bunların belli aralıklarla görünmesi gibi şeyler, insan için ancak buradaki düzenliliği **farketmediği** sürece **tarihtir**. Bu düzenliliği insan bütünüyle **belirlediğinde**, artık göğün tarihi kalmaz. Güneş tutulmalarını önceden hesaplamayı öğrendikten bu yana, bunlar tarihin konusu olmaktan çıktılar. Yanardağ patlamaları tutanaklara geçirilir; bunların tekrarının bir kurala bağlı olduğu farkına varılır ve sonra da bu kural ortaya çıkarılırsa, tutanağa geçirmek gereksiz olurdu. Bir kuyruklu yıldızın tekrar gelişinin önceden hesaplanması daha güvenilir olsaydı, bu hesaplamaların onaylanmasını önce tarihten beklemezdik. Demek ki: **apriori olarak önceden hesaplanabilen, zorunlu yasalar doğrultusunda oluşan şey tarihin konusu değildir; ve bunun tersi, yani tarihin konusu olan şeyin a priori önceden hesaplanabilmesi gerekli değildir.**

Doğabilimi şimdiye değin haklı olarak **Doğa tarihi** diye adlandırıldı. Zira Doğabilimi doğaya ilişkin sistemini doğanın tıpatıp kopyası olarak ileri sürmeye kalkışamayacağından, her yeni buluş bu dizge için böylece **tarihsel**, yani önceden kestirilmeyen bir çoğalmadır; ve, şimdiye kadarki sistem içinde cins kavramı bulunmayan bazı hayvan ya da bitki türleri bulunabileceğinden, böylesi bir buluş ancak **tarihsel** olarak tutanaklara geçebilir.

Ancak doğa **tarihini** bir zaman doğa **sistemine** yükseltmek mümkün olsa da, asıl anlamda bir **doğa tarihi** için yine de yer kalabilir. Ve böylelikle, tüm araştırmamıza ışık tutacak bir noktaya vardık.

Tek tek tüm canlıları, bir ve aynı canlının gelişiminin yalnızca farklı basamakları olarak tanımlamak, kuşkusuz oldukça iddialı ve hatta bazılarıncı saçmalığa yakın bir varsayımdır. Bu durumda tüm canlıların ilkörneği (Urbild) bizim şimdiki doğa sistemimizin merkezini oluşturmalıdır. Ancak bu düşünceden vazgeçilse de geriye daha az iddialı bir varsayım daha kalmaktadır. Ve bu, organik doğanın şimdiki durumunun ilkinden çok farklı olduğudur. Bu savın tarihsel bir kanıtını soyu tükenmiş canlıların fosilleri oluşturur (sanki doğa ilk canlı örneklerini güneşe olan uzaklığı açısından çok büyük ya da çok eksik yaratmış gibi...). Ayrıca kendimizi bu sava, sonsuz çoklukta en büyük birliği arayan aklın uğraşı aracılığıyla ve farklı türler arasındaki farklı yapılanmalarda birbiriyle uyuşan özelliklerin görülmesiyle varmış sayarız. Zira organik doğanın temel bir değişkenliğe sahip olduğu varsayılırsa başlangıç cinsleri sayıca çok azaltılabilir ve (Kant'ın insan türünde örnek gösterdiği gibi) bir yığın sözden farklı türlerin nedeni, aynı cinsin çeşitliklerine bağlanabilir.

Bu iki düşünceden hangisi gerçekleştirilebilirse gerçekleştirilsin birinin yerine getirilmesi bizi yine de asıl anlamda bir doğa tarihine götürecektir. İlk düşünceye göre, doğayı özgürlüğü içinde tasarlarız; buna göre doğa (artık hiç bir yerde varolmayan) bir ilk canlıyı tüm olası yönlerde doğru geliştirir, burada bir gücü diğerlerinin zararına baskı altında tutar ve bu güçler arasında organik güçlerin bazen az bazen daha çok yoğunluğuyla bir denge yaratır;—ayrıca bu varsayımınla yeryüzündeki canlıların sayı, büyüklük, organlarının yapı ve işlevlerine ilişkin dışsal farklılıklarını organik güçler arasındaki temel içsel farklılığa değin geri

götürebilirdik (böylelikle canlıların dışsal farklılığı sadece bu güçlerin dışa yansımaları olurdu)—. Diğer varsayımla tüm canlılar için ortak bir ilkörnek değil de, varlıklarını özel doğal etkilerle yavaş yavaş oluşturan asıl örnekten **sapmaya** borçlu, şimdi ayrıklı birçok tür için ortak ilkörnekleri temel almamız gerekecektir.

Ancak doğanın böylesi bir açıklamasının doğa tarihi olabileceği bizim burada doğayı bir anlamda **özgürlük**, ama bu demek değildir ki **yasasızlık** içinde tasarlamamızdan ötürüdür. Zira doğanın tüm ürettikleri **sapma** sonucu oluşmuş da olsalar, bu yine de doğanın sınırlarını hiç aşmadığı bir **ideal**'den sapmadır.

Böylece, araştırmamız için önemi sonradan belli olacak olan önermeye varmış sayılırız: **Tarih yalnızca, bir ideal'in ve özelde bu ideal'den sonsuz çoklukta**ki sapmaların, genelde ise **bu ideal'le tamamen uyuşmanın** olduğu yerde vardır. Bu önermeyle aydınlanan, yalnızca bir cins özelliği taşıyan varlıkların tarihi olabileceğidir. Böylece bu önermeden insanı tarih içinde **bir bütün** olarak tasarlama yetkisini çıkarabiliriz.

Şimdi asıl konumuza geri dönüyoruz. Doğanın ürettiklerinin bir ilkörnek tarafından yönlendirildiğini varsaydığımız sürece, doğada bir özgürlük **görüntüsü** vardır, ama bu yalnızca bir **görüntüdür**. —(Bu görüntünün başlangıçta doğaya nereden geldiği bir doğa felsefesinde ortaya çıkarılmalıdır.)— Demek ki varolan, yalnızca bir **doğa tarihi** görüntüsüdür. Bu analogi böylelikle bizim şunu kavramamızı sağlar: Tarih bir tek ve en asıl anlamda yalnızca, **özgür bir edimin yönlerini a priori belirlemenin mutlak olarak**, yani bilmenin hiç bir derecesi için **mümkün olmadığı yerde** oluşur. (Zira kendi yapılanmaları içinde doğanın özgür ediminin yönlerini zorunlu olarak a priori kavramak bize göre göreli olabilir, ancak **hiçbir** şekilde mutlak olanaksız değildir.)

Şimdiye değin söyleneni özetlersek, sonuç olarak şu önermelere varırız:

1) **Gelişmeci (progressiv) olmayan, tarihin nesnesi değildir.**

Ancak gelişme kavramı daha ayrıntılı belirlenmelidir. Örneğin mekanik devinim, içinde ardarda edimler olmasına rağmen gelişmeci değildir. Çünkü mekanik edimler bir döngü içindedirler. Böylelikle mekanik devinimlerin herbir devri sadece (hep tekrarlanan) bir edim sayılabilir. —Böylece aynı nedenden ötürü **hayvanların tarihi** de yoktur; olsa olsa özgün olmayan anlamda vardır. **İlkin** (hayvan olarak) tek bir hayvanın tarihi yoktur. Çünkü bir hayvan, hiçbir zaman dışına çıkmadığı edimler döngüsü içinde tutsaktır. Bir hayvan ne ise, hep odur, ne olacaksa, daha üst, ancak bozulmaz bir mekanizmin yasalarınca önceden belirlenmiştir. Ama insanın tarihi önceden belirlenmemiştir. O kendi tarihini kendisi yapabilir ve yapmalıdır. Zira, insanın tarihi pratik açıdan planlı olması **gerekirken** (işte bu yüzden) teorik açıdan planlı olamayacağı insanın özelliğidir. — Yalnızca analogik olarak içlerinde **işçilik dürtüsü** (Kunsttrieb) olan bazı hayvanların, örneğin bir kunduzun, arıların tarihinden söz edilir. Zira bu hayvanların üretken işçiliğinde bir yanlış olmasına karşın özgürlüğe benzer bir şeyin olduğu sanılır. Ancak bu bir yanlışlıktır. Çünkü böylesi bir hayvanın organik güçlerinin iç mekaniğini kavrayabilseydik, bu işçiliklerin raslantısallıkları ortadan kalkmış olurdu; (gerçek pratik tarzda meydana gelmiş bir şiirin tarihinin olması mümkün değildir.)

Aynı nedenden ötürü **hayvanların**, ya da hayvan cinsinin tarihi yoktur. Çünkü **cins ilerlemez**; çünkü her **bir** tekil, cins kavramını mükemmel bir şekilde vermektedir; çünkü her **biri** kendi cinsinin idealini gerçekleştirilmektedir; çünkü buna göre hayvanların ardarda gelişlerinde sonsuz çoklukta birbirini izleyen kuşakla-



rın oluşması, bir kuşaktan diğere aktarım, önceki temel üzerine kurma, öncekilerin kazanımını çoğaltmak, önünde sessizce durdukları sınırı aşmaları düşünülemez.

2) **Mekanizmin olduğu yerde tarih yoktur**, ve bunun tersi, yani **tarihin olduğu yerde mekanizm yoktur**.

Örneğin (yapısının homejenliğine uygun olarak) düzgün işleyen bir saatin tarihini düşünebilir miydik? İki nedenden ötürü hayır: Birincisi, onda yapı özgürlüğü yoktur, ve ikinci olarak saat içinde edim çeşitliliği yoktur. Zira saatte gördüğümüz, hep tekrarlanan bir ve aynı olgudur. Bundan dolayı —kendisi bir makinaya dönüşmüş (yemiş, içmiş, evlenmiş ve ölmüş)— saat gibi yaşamış insan değil tarihin, bir öykünün bile nesnesi değildir.

Bu iki önermeyi genelleştirirsek, şu önerme ortaya çıkar:

3) **Teorisi a priori yapılabilenin tarihi olmaz**, ve bunun tersi olarak, **neyin a priori teorisi yoksa, yalnızca onun tarihi vardır**. Demek ki insan tarihe (a posteriori) sahipse, bunun nedeni, onun tarihe (a priori) sahip olmamasıdır; kısaca, insan tarihini beraberinde getirmez, aksine kendisi yapar.

Bu önermeden başka çıkarsamalar yapmadan önce, bazı açıklamalar yapmamıza izin verilsin.

Bizim savımızın içeriği, a priori belirlemediğimiz her şeyin bizim için tarih olacağıdır. O halde önemli olan, bir şeyin belli bir mekanizme sahip olduğu ya da belli yasalara göre oluştuğu değil, bizim bu mekanizmi **kavramamız** ve bunun yasalarını **açıklayabilmemizdir**. Buna göre örneğin bir ozan, tarih olmayanı, zorunlu bir olguyu rastlantısal olarak sunup (bunu genel doğa mekanizmiyle bağlam içinde görmeyip) tarihleştirebilir. Bu yüzden (aynı zamanda ozan olan) tarih yazıcısının bir tür batıl inanca sahip olması hoşgörülmez; zira bir tarih yazıcısı işinin ehli ise, hiçbir doğa olayını, bunun salt doğaldan daha fazla olduğu (ardında daha yetkin, gizli bir elin olduğu) sanısını uyandırmadan kolaylıkla tarihe geçirmez.

Tüm bilimlerde söylenece/tarih (Bîfi, diğere dönüşebilen tarih ile söyleneceyi Schelling her iki anlamı da içinde taşıyan 'Geschichte' sözcüğüyle verebilmektedir. -ç.n.), teoriden önce gelir. Örneğin Yunan mitolojisi (ortaya çıkış yeri neresi olursa olsun) aslında **doğanın** tarihsel bir şematizminden başka bir şey değildi. —Böylece duyularüstü acunun nesnelere ilişkin her öğretisi (bu acun için geçerli yasaları bilmediğimizden) söylenece olur. Ve kuramlı her din mitolojiye dönüşür ve hep mitoloji olacaktır, olması gerekir ve mitolojiden başka bir şey olamaz. (Zira din yalnızca poetik gerçeğe sahip olabilir ve din yalnızca mitoloji olarak doğrudur.)

Buna göre **bilgimizin sınırlarının genişlediği** oranda tarihin/**söylencenin** sınırları daralacaktır. (Bu yüzden bazılarının tarihi bilgilerinin kapsamı asıl bilgilerinin kapsamıyla ters orantılıdır; bilginin ne olduğunu kaç kişi bilir ki!) Böylece başka bir açıdan bakılırsa, tarihimizin olması, darkafalılığımızın ürünüdür. Zira her birimize düşeni yerine getirsek ve mutlak olanı gerçekleştirseydik, her birey ve tüm insanlık için yetkinleşmiş kendi doğasının yasasından başka bir yasa olamazdı ve böylelikle tüm tarih son bulurdu. Mutlak bir akıl durumunun tasarlanmasıyla kaçınılmaz olarak duyumsanan can sıkıntısı duygusu bu yüzden. (Tıpkı içinde yalnızca eksiksiz varlıkların oynadığı bir tiyatro gösterisinde, ya da içinde ideal insanların bulunduğu bir romanı, ya da içinde —tüm varlıkların en cansızıklarını— meleklerin başrolü oynadığı dinî bir destanı okurken olduğu gibi.) Bu

yüzden, **bizim dışımızda** bir mutlak varlığı varsaydığımızda, bunun tarihi olmazdı. Kendi tarihimiz ise sadece bir yanılı, darkafalılığımızın mutlu düşünün bize varmış gibi gösterdiği özgürlük de, (tanımadığımız) o varlıktan ötürü kaçınılmaz zorunluluk olurdu. Bu yüzden dogmatizmde özgürlük yoktur, aksine sadece kadercilik vardır. Ve bunun tersi olarak, **özgürlükten** yola çıkan felsefe, bizim dışımızda her mutlak olanı geçersiz sayar.

Böylelikle, eğer insan tarihe, tarih a priori belirlenmiş olmadığı sürece sahip olabilirse, bundan şu çıkar: A priori tarih kendisiyle çelişki içindedir ve eğer **tarihin felsefesi** a priori tarihin bilimi demekse, **tarihin felsefesi olmaz**. Kanıtlamak istediğimiz buydu.

(1797/98)

(Bu yazının devamı yayınlanmadı. "Genel taslak" bu yazıyla son buldu.)

**KAYNAK:**

F.W.J.Schelling, ist eine Philosophie der Geschichte möglich?, aus der allgemeinen Übersicht der neuesten philosophischen Literatur in philosophischen Journal von den Jahren 1797 und 1798.

TÜSTAV



# Estetik ve Sanat Kuramı

## leonardo da vinci'nin anatomi desenleri

serol teber

Bugün elimizde bulunan Leonardo da Vinci'nin anatomi desenleri, İngiltere'de Windsor Şatosu'nda bulunmuştur. Leonardo'nun, anatomi desenlerinin Windsor Şatosu'na gidişinin öyküsü de en az bu denli yoğun-sistemik araştırmaların serüveni kadar gizemlidir.

Büyük bir olasılıkla Leonardo da Vinci, anatomi desenlerinin bir bölümünü, çok sevdiği öğrencisi Francesco Melzi'ye bırakmıştır. Melzi'nin 1570 tarihinde ölümünden sonra, onun oğlu, Leonardo'nun desenlerini, çağının diğer ünlü bir sanatçısı Pompeo Leoni'ye satmış ve bu yoldan, Leonardo'nun desenleri İspanya'ya geçmiştir. Leoni'nin ölümünden sonra takriben iki dosya dolusu desen bir süre ortalarda görülmemiş ve sonra 1630'larda Madrid Ulusal Müzesi Kitaplığı'nda bulunmuştur.

Sonra, İngiltere Kralı I. Charles'ın özel sanat-kültür danışmanı Lord Arundel, bu desenleri satın almış ve iki dosya dolusu hazine, bu kanal üzerinden bu kez İngiltere'ye geçmiştir. Sonra Leonardo'nun anatomi desenleri bir süre Hollanda-Amsterdam'da kalmış ve 1690'larda yeniden, sanat uzmanı Constantin Huyghens, bu desenleri Kraliçe II. Mary'e sunmuştur. İngiltere Kralı II. Charles'ın ölümünden sonra, bunlar saray ressamı Peter Lely'e intikal etmiştir.

Ve sonra, bu desenler, 1930'larda İngiltere'de Windsor Şatosu'nda bulunmuştur. Leonardo da Vinci'nin anatomi desenleri üç cilt halinde düzenlenmiş-sistemize edilmiş ve ilk kez İngilizce ve hemen sonra da Almanca olarak kitaplaştırılıp ilgi duyanların bilgilenmelerine sunulmuştur.<sup>1</sup>

\*\*\*

Leonardo da Vinci'nin anatomi çalışmaları katalogu başlıca şu başlıklar altın-

da sistemleştirilmiştir.<sup>2</sup>

**İç organlar:**

- 1 Kalbin, akciğerlerin ve büyük atar-toplar damarların anatomik figürleri
- 2A Kadınlarda iç organların ve damar sisteminin seksiyonu
- 2B 2A çalışmasının arkadan yapılmış kesitleri

**İlk anatomi çalışmaları:**

- 3A Çeşitli organların kesitleri
- 3B Bacakların kesitleri
- 4 Kasların, kas kirişlerinin ve toplardamarların (bacaklarda ve kollarda)
- 5A Hayvanlarda, iç organların, ön-ayakların, omuz bölümünün kas, kas-kirişi ve kemik çalışmaları
- 5B Kol ve bacaklarda iskelet sistemi ve kas-kirişleri
- 6A Kafa ve boyun bölümünde iskelet, kas atardamar ve kıkırdakların üzerine çalışma
- 7 Bacağın kasları ve kafanın ve boyun bölgesinin anatomisi

**Baş ve beyin:**

- 8A Kafatasının iki ayrı bakış açısından görünümü
- 8B Kesilmiş kafatasının iki değişik bakış açısından görünümü, gözçukurları ve üst-çene sinuslarının görünümü
- 9A Kafatası derisinin katmanları ve bunların karşılaştırılmalı sergilenişi
- 9B Çeşitli açılardan kafa çalışmaları
- 10 Beyin ve beyin boşluklarının sergilenişi
- 11 Görme sinirleri-Chiasma opticum ve diğer kafa sinirleri

**Sindirim ve üreme organlarının kesitleri-preparatları:**

- 12A Mide ve barsaklar
- 12B Mide ve barsaklar ve böbrek ve idrar torbasının fizyolojileri üzerine çalışmalar
- 13A Domuzda göğüs ve karın organları üzerine çalışmalar
- 13B Böbrekler ve idrar torbasının üç değişik açıdan görünümü, idrar yolları ve bunların idrar kesesiyle birleşme bölümlerinin ayrıntılı sergilenişi
- 14 Ancierler, idrar kesesi ve erkek cinsel organları
- 15A Danalarda anarahmi-uterus içindeki yavru üzerine çalışmalar
- 15B Ağız ve dudakların hareketleri
- 16A Cinsel ilişki pozisyonları
- 16B Olasılıkla bir at cesedi üzerinde üreme organlarının, atar ve toplar damarların sergilenişi
- 17A Dış genital organları ve kasları
- 17B Erkek ve kadınlarda dış genital organları ve gebeliğin ilk dönemlerindeki bir kadının yandan kesiti
- 18A Kadınlarda dış genital organlar ve fetus'un beş değişik bakış açısından gösterilişi
- 18B Çeşitli anatomi çalışmaları
- 19A Uterus içinde çocuk
- 19B Erkek fetus'unun kesitleri

**Kaslar ve iskelet sistemi:**

- 20A Belkemiği
- 20B Boyun ve omuz bölgesinin yüzeysel anatomisi
- 21A Omurganın üst bölümü ve burayla ilintili kemik ve sinirler
- 21B Kol -Plexus Brachialis'in sergilenişi



- 22A Plexus brachialis ve ilintili kasların disseksiyonu  
 22B Barsaklar-Mesenteryum ve bunların kan dolanımı  
 23A Sinir sisteminin genel anatomisi (sinir sistemi ağacı)  
 23B Akciğer ve solunum aygıtı  
 24 Boyun bölgesi kasları  
 25A Kolların kasları  
 25B Kolların yüzeysel kasları ve toplardamarları  
 26A Sağ kolun kasları, omuz ve göğüs  
 26B Bacakların kemikleri  
 27A Boyun ve omuzun yüzeysel kasları  
 27B Omuz kasları  
 28A Bacakların, gövdenin kasları  
 28B Bacaklarda-baldır bölümünün kasları  
 29A Gırtlak ve solunum yolu ve sol bacağın kasları  
 29B Ayakların kemikleri ve boyun seksiyonları-kesitleri  
 30A Gövdenin ve bacakların iskelet sistemi  
 30B Yüzün, elin ve kolun kasları  
 31A Kol hareketleri, *biceps* kasının seksiyonu  
 31B Ayakların kemikleri ve boyun ve omuz bölgesinin yüzeysel kasları  
 32A Elin kemikleri  
 32B Elin kesitleri  
 33A Ayakların ve omuzun kesitleri  
 33B Önkolun kasları  
**Kalp:**  
 34 Kalp ve akciğerler  
 35A Kalbin yüzeysel damarları  
 35B Kalp odacıkları  
 36 Kalp boşlukları  
 37A Kalp boşlukları  
 37B Kalp boşlukları ve aortanın kapakçıkları  
 38 Kanın aorta içinde akışı  
**Karşılaştırmalı anatomi çalışmaları:**  
 39 Kuş kanat kemikleri üzerine dört çalışma  
 40 Ayı pençeleri üzerine çalışma  
 41 Öküzün göğüs kafesi üzerine çalışma  
 42 İnsan ve at bacaklarının karşılaştırmalı anatomisi  
**İnsan *proportion*'ları:**  
 43 İnsan bedeninin *proportion*'ları  
 44 Yüzün, kaşın ve beden *proportion*'ları  
 45A Bacağın ve ayağın *proportion*'ları  
 45B Kolun ve gövdenin *proportion*'ları  
 46 İnsan *proportion*'ları üzerine çeşitli çalışmalar  
**Hareket:**  
 47 Kolların ve bacakların kasları  
 48 Erkeklerin hareketleri üzerine *profil*'den çalışmalar  
 49A Bacakların kasları  
 49B Bacakların kasları  
 50 Hareket halindeki erkek, arkadan görünüm.

Leonardo da Vinci'nin anatomî araştırmaları, onun Floransa'ya ilk geldiği 1472-1482 yıllarında başlamıştır. Leonardo, Floransa'da, genellikle, Dante'nin ünlü sevgilisi Beatrice'nin babası Folco Portinari'nin yaptırdığı vakıf hastanesi Santa Maria Nuova (Piazza Santa Maria Nuova) da anatomî araştırmaları sürdürmüş ve bunları desenlemiştir. Leonardo da Vinci, bu dönemlerdeki çalışmalarından birinde şöyle yazmaktadır:

"Yüzyıllık yaşamı ardında bırakmış bir yaşlı adam, kendisini çok güssüz hissettiğini ve ölümünün yaklaştığını söyledi... Santa Maria Nuova hastanesinde, onun yatağının yanına oturdum... Yaşlı adam bu dünyadan göç etti... Yüzünde hiçbir acı duyusu (ifadesi) yoktu... Bu çok güzel bir ölümdü... Hemen desen çalışmalarına başladım... Yaşlı adamın anatomik bulgularını belirlemekte hiçbir zorlukla karşılaşmadım. Çünkü bedeninde hiçbir yağ, ödem yoktu..."<sup>3</sup>

Ancak, Leonardo'nun anatomî araştırmaları, onun 1482 tarihinde Milano'ya gitmesiyle yoğunluk kazanmıştır. Leonardo, anatomî desenlerinin önemli bir bölümünü Milano'da yapmış; ve bu çalışmaları 1515'lere kadar sürmüştür.

Leonardo'nun notlarından ve yakınlarının anlattıklarından yapılan çıkarsamalarda, onun, özellikle bu dönemlerinde, en azından 30 kadar insan cesedi üzerinde çalıştığı ve bunların desenlerini çizdiği öngörülmektedir. Ayrıca, Leonardo, sürekli olarak karşılaştırmalı anatomî çalışmaları yapmış, bu amaçla, örneğin, köpeklerin, atların, domuzların, maymunların, kurbağaların üzerinde ayrıntılı anatomî-fizyoloji araştırmaları sürdürmüştür. Cesetlerden çıkardığı organlardan, dokulardan özel preparatlar hazırlamış, bunların desenlerini çizmiş ve ayrıca (bu desenlerin yanlarına) araştırmayı nasıl yaptığını ve bundan sonra nasıl ve nelerin yapılması gerektiğini açıklayan notlar yazmıştır. Leonardo'nun yakınları, bu anatomî notları ve desenleriyle, onun 120 ciltlik anatomî-fizyoloji çalışması düzenlemeyi öngördüğünü söylemişler, ancak bu araştırmaların-desenlerin çoğu ya yokolmuş, ya da hiç yapılmamıştır.

Leonardo'nun anatomî desenlerine, fizyoloji-anatomî ya da salt fizyoloji desen çalışmaları denmesi de önerilmiştir. Gerçekten de, Leonardo'nun bu araştırmalarının en temel araçlarından biri belki de birincisi, canlı organizmadaki —çeşitli aşamalardaki— hareketi belirlemeye yöneliktir.

Ancak, gerek kendi notlarında ve gerekse de yakınlarının anlattıklarına göre, bu araştırmalarda, Leonardo, her şeyden önce, yaşam prosesini, canlı yaşamın gizini ve bu gizi barındıran, içeren ve yeniden üreten (özellikle) sinir sistemini (ve gene özellikle) beynin anatomik fizyolojik (fonksiyonel) kökenini bilmek, öğrenmek istemiştir. Leonardo, geniş kapsamlı (bütünsel) bir birikimi olmadan sanat (resim) yapılamayacağını savunmuş; çalışmalarını çağının çok ilerisindeki alanlara yaymıştır. Bu nedenle, onun araştırmaları ve desenleri salt sanat dünyasının değil, genel olarak bilim tarihinin ve özel olarak da tıp tarihinin konusu olmuştur. Daha bir somut söylemeye çalışsak, örneğin, Leonardo'nun bir beyin-kafatası deseni, salt estetik nitelikleriyle değil, bulduğu, gösterdiği, sergilediği yeni anatomik-fizyolojik verileriyle de bilimsel araştırmalara yeni boyutlar getirmiştir.

Leonardo, salt bedensel güzelliği değil, bu bedenün özünü oluşturan, bu bedenin derinliklerinde bulunan "gerçeği" araştırmak, bulup, sergilemek istemiştir... Leonardo, bir resmin yapıldığı an'ı belirleyebilmek için, bu momentin (insanın o an'ının) geçmişini en ilk embriyon dönemine kadar giden evrim aşamalarını da bilmenin gereğini savunmuştur. Leonardo, insana ait olan her şeyin bütünlüğünü ya da insanla ilgili olabilecek hiçbir şeyin ayrılamazlığını göstermeye çalışmıştır.



Leonardo'nun anatomi-fizyoloji çalışmalarının, otopsi araştırmalarının do-laysız amacı, olabildiğince eksiksiz düşünmeye, kusursuz bir sanat yaratmaya yöneliktir; bunun için, yaşamın temel yasalarını anlamak, görmek, çıplak gerçeği kavramak gerekir. Bir gülümseme, ancak, beyin, merkez sinir sistemi, kalp-kan dolanım, sindirim sistemleri, iskelet, eklemler, vb. bilindikten, akciğerlerin nasıl çalıştıkları araştırıldıktan, idrar yollarının, idrar torbasıyla nasıl ağızlaştığı öğre-nildikten (vb. vb...) sonra, **Mona Lisa'laşır**. Gözküresini hareket ettiren sinirler ve bunların beyinde sonlandıkları alanlar bilinmeden, Leonardo, tüm dehasına karşın, göz resmi yapmakta zorluk çeker. Leonardo için, bir boyun-omuz deseni yapmadan önce, omuz kaslarını, omuz eklemlerini, bu bölgenin kan dolanımını, sinirlerini ve dahası, tüm bedenini ve omuz-boyun bölgesinin, ana rahmi içindeki ilk gelişim (embriyon) dönemlerinden itibaren sürdürdüğü evrim aşamalarını bilmek gerekir. Çocuğuna doğru uzanan bir ana'nın resmini yapmadan önce, hangi kasların istemli (iradeli), hangilerinin istem-dışı çalıştıklarını, kasılıp-gev-şediklerini araştırır.

Leonardo'nun kafasındaki sorular birbirini kovalar: Nasıl soluk alınır? Akci-ğerler nasıl çalışır? Kan nasıl temizlenir? Dingin konumdaki bir insanın kasları nasıl konumlar alır? Ve bu durumda kas-eklem-sinir ilişkileri nasıldır? Ve ancak tüm bunlar bilindikten sonra, Leonardo, tual (kağıt-duvar, vs.) üzerinde çalışabi-lir ve hatta düşünebilir.

#### **Kafatası-Beyin Araştırmaları-Desenleri**

Gerçekleri zorlamadan, Leonardo'yu bu denli sistematik ve yoğun bir biçimde anatomi-fizyoloji çalışmasına iten en temel dürtünün, onun, insanlardaki, tüm duyu yollarının birbirleriyle kesiştikleri, duyguların, heyecanların, düşüncenin (yaşamın gizinin) oluştuğuş beyin bölgelerini, "**senso commune**"yi araştırmak oldu-ğuş söylelenebilir. Özellikle kendi kendine sorduğuş soruların büyük bir bölümü bu konuyu çözümlemeye yöneliktir. Ve bu nedenle de, Leonardo'nun anatomi-fizyoloji araştırmalarında, desenlerinde, kafatası ve beyin bölgelerinin özel bir yeri, önemi vardır.

Leonardo'nun kafatasını ve beyni olağüstü güzel ve ayrıntılı sergileyen desenleri, onun hem sanat, hem bilimsel yeteneğini gösterir. Leonardo, bu araştırma ve desenlerinde, insan beynini-kafatasını ilk kez bu denli öğretici ve güzel desenlemekle kalmamış, (büyük bir olasılıkla), **Sinus Frontalis**, **Sinus Maksillaris** ve de özellikle göz sinirlerinin birbirleriyle kesiştikleri-çaprazlaştıkları **Chiasma Opticus**'u ilk kez buluş göstermiş, desenlemiştir. Ve Leonardo, **Chiasma Opticus**'un bulunduğu bölgeyi, başta görme duyusu olmak üzere, tüm duyguların toplandı-ğı "**senso commune**" olarak tanımlamıştır. Leonardo, bu bölgenin desen çalış-malarının yanına aldığı notlarda, **nerede a - m çizgisi, c - b çizgisini keserse burada —başta görme duyusu olmak üzere— tüm duyu yollarının kesiştiğı senso commune bulunur**, diye yazmıştır. Leonardo anatomi çalışmalarının ve desenleri-nin büyük bir bölümünü günümüzden 500 yıl önce yapmıştır, örneğin bunlardan (8A) kafatası desenleri üzerinde 2 Nisan 1489 tarihi bulunmaktadır.

Ayrıca, Leonardo, kafatası-beyin araştırmaları sırasında, kafatasını keserken beynin sallanıp zedelenmesini (doğuş durumunun bozulmasını) önlemek için, kafatasının içine ilk kez, eritilmiş balmumu şırınga etmiş ve sonra kafatasını açmış, beyni kesmiş, gerekli gördüğü preparatları hazırlamıştır. Ve ancak böylesi bir yöntemle, beyindeki —özellikle— 3. Karıncık dolaylarını oldukça ayrıntılı

olarak araştırabilmiş, görme sinirlerini, şaşırtıcı bir doğrulukla çevresindeki dokulardan ayırabilmiştir.

Leonardo salt insan kafatasını, beynini değil, maymun, öküz, köpek, kurbağa, domuz, vb. gibi hayvanların kafataslarını-beyinlerini araştırmış, karşılaştırmalı anatomi-fizyoloji çalışmaları yapmış ve bunları düzenlemiştir.

Leonardo, ayrıca, benzer çalışmalar yapacak olanlara, nasıl bir yöntem uygulamaları gerektiğini de (desenlerinin yanına) yazmıştır; örneğin, kafatası desenlerinin yanında şöyle notlar vardır: "Eğer, kafatasını ortasından kesmeye başlasan, ilk önce saçları, sonra kafatası derisini, sonra kafatası kaslarını ve Perikranium'u ve sonra kafatasını ve bunun içinde —beyin zarlarını— Dura mater'i Pia mater'i ve sonra da beyni kesmeye başlarsın..."

Temel amacı evrensel harmoniyi (gerçeği) öğrenmek ve de bunu yapıtlarında yansıtmak olan Leonardo'nun, sanatçı mı yoksa bilimadamı mı olduğu sorusunu yanıtlamak bugün bile kolay değildir. Ayrıca, bu denli çok yönlü ve çelişkili soru soran, bir yandan tual üzerinde renklerin nüanslarını ararken, öte yandan, insan gözünün bu renkleri nasıl gördüğünü öğrenebilmek için, gözün retina tabakasının işlevini (fonksiyonunu) araştıran bir insanı tanımlamak kolay olmasa gerekir.

Bu nedenle, Leonardo üzerine eksiksiz ya da az hatalı bir şey yazmak zor değil, olanaksızdır, diyenler haklıdır.

Leonardo, belki de, sabahları Raffaello gibi resim yapıp, akşamları Paganini gibi keman çalabilecek bütünsel insanların, (bireylerin) en ilk ve en özgün örneklerinden biridir.

Ve belki de, gene bu nedenle, çağdaş oldukları halde, Raffaello, ünlü Atina Okulu'nda, Platon'un başını, Leonardo portresiyle bütünleştirip, Leonardo'yu, bu evrensel bilgiler okulundaki gerçek yerine koymuştur.

## NOTLAR

1. Leonardo da Vinci, Atlas der anatomischen Studien in der Sammlung Ihrer Majestät Queen Elisabeth II. in Windsor Castle, Edition Opera Aeterna in Prisma Verlag (1980 tarihli ederi 6.600 US Doları dolaylarında).
2. Leonardo da Vinci, Anatomische Zeichnungen aus der königlichen Bibliothek auf Schloss Windsor, Prisma Verlag 1979.
3. Age, s.16.

(9A) Kafatası derisinin katmanları ve bunların karşılaştırmalı sergilenişi





## leonardo da vinci'nin dünyası

leonid m. batkin\*  
almandan çeviren: oğuz özgül

Bilindiği üzere Leonardo de Vinci'nin, doğabilimlerinde dahicesine gözlemler yapmadığı ve tasarımlar geliştirmediği bir alan yoktur. O hiç kuşkusuz, Yeniçağ biliminin eşliğinde, döneminin en seçkin bilgelerinden biriydi.

Ancak Leonardo'nun etüt ve notları, ölümünden sonra (resim sanatına ait olanlar dışında) 19. yüzyılın sonuna kadar, Avrupa'nın muhtelif elyazmaları-arşivlerinde anlaşılmayan eserler olarak gizli kalmıştır. Doğabilimciler arasında Leonardo'nun öğrencileri ve doğrudan izleyicileri yoktur. Buluşları böylece biriken bilimsel gelişmenin dışında kalmıştır.

Leonardo her ne kadar mekanik, anatomi, hidrodinamik vb. etütleri üzerinde yaşamı boyunca düşünmüşse de, geriye, bir düzene sokulamayan binlerce not ve pekçok mekanizma ile aletin sonuçlarını, etkilerini açıklayan, canlandıran çizimler bırakmıştır (bunların başlıcaları ancak birkaç yüzyıl sonra gerçekleştirilmiştir; örneğin tank, dalgıç aygıtı gibi).

Leonardo'nun, adeta bulgusal ve bugüne kadar pek az anlaşılmış olan, ama dar yöntemsel anlamda "bilimsellik"le ortak bir yanı bulunmayan düşünme tarzının başlıca özelliği tamamlanmamışlıktı.

Ayrıca tekil doğabilimleri ve hatta bütün olarak doğa bilgisi bile o günlerde henüz mevcut değildi. Bu nedenle Leonardo'yu aynı zamanda botanikçi, kimyacı, fizikçi vb. olan tek bir kişi halinde düşünmek mümkün değildir.

Bilgeliğine ve ressamlığına ilişkin görüşlerini doğaya karşı tutumundan ayırmak özellikle çok güçtür. Bu bağlamda Leonardo'nun "bilimsel-sanatsal uzlaşımçılık"ından ve de "ampirizm"inden, "duyumculuk"undan söz edilmektedir

\* Yazar hakkında bilgi için bkz. Felsefe Dergisi 88/4, s.105.

sık sık. Ne ki, yeni Avrupa kültürüne sonradan oluşturulan kavramları Rönesans kültürüne (tamamen değişik bir düzenin kültürüne) uygulamak bazı şeyleri gerçekten açıklamaya yetmez.

Leonardo olayı kuşkusuz kültürolojik yönden yorumlanabilir. Sadece toplumbilimciler değil, doğabilimciler de bu olayda, bilim-öncesi arkaizmin ve gayet açık bir "yanılgı"nın yerine, bilinmeyen kavramlara, değer yönelimlerine, mantığa ve bugün için alışılmışın dışında bir dünya görüşüne dayalı yaratıcı düşünmenin pek de açık olmayan olanaklarını görmekteyiz. Şayet bilimler, geçen yüzyılda bilimadamları tarafından tam anlamıyla doğadan alınmış gibi görünen kendi belitlerinin oluşumu üzerinde düşünürlerse, bu, çok öğretici ve dünyaya karşı, bilim diye tanımladığımız tutumun özel, tarihsel niteliğini ve de kendimizi anlamaya da yardımcı olur.

Bu yazıda, "Mona Lisa"nın yaratıcısının bazı-felsefi matematiksel (ya da resim sanatına özgü-matematiksel) düşünceleri, geleneksel bilim tarihi çerçevesinde değil, ama geniş kültürel bir bağlamda ele alınacaktır.

### LEONARDO'NUN NOTLARININ BİÇİMİ

Elimizde hiçlik (nulla) üzerine, değişik yıllarda ve değişik nedenlerle kaleme alınmış, ama tutarlı felsefi bir öğreti oluşturmayan sadece (Leonardo'da her zaman olduğu gibi) tek tek, ayrı notlar bulunmaktadır. Bu dağınık, kimi zaman sözcüğü sözcüğüne kendini yineleyen, bazen de beklenmedik yönlere sapan ve olasılıkla birbirleriyle çelişen sentezleri birleştirmek, aralarındaki boşlukları kapatmak üzere girişilecek her çaba, Leonardo'nun düşünme tarzına ilişkin yanlış bir tasarımdan yola çıkacağı için, boşuna ve kuşkulu olurdu. Yazarlardan birkaçının kanıtladığı gibi, fragmanvari düşünme tarzı Leonardo için, yararı eylemin yüzeysel ve geçici olmayan, tersine ilkesel ve sürekli bir özelliğiydi. Bu yüzden hiçlik üzerine görüşleri de, bize ulaşmayan sistematik bir konsepsiyondan fragmalar değildir. Hatta bu görüşleri rastgele bir sıralama içinde tasnif etmek bile, kaçınılmaz olarak isteğe bağlı kalacak ve bir araya getirilmeleri de sorunlara yol açacaktır.

Leonardo'nun aldığı notlar ve kitaplardan yaptığı alıntılar, sırf sonu gelmeyen kendi iç monologuna ait olması gerçeği gözönüne alınsa bile, bir uyum sağlamaktadırlar. Bunlardaki tamamlanmamışlık karakteri, elbette bir rastlantısallık ve Floransalı ressamın kişiliği karşısında bir umursamazlık anlamına gelmemektedir. Tam tersine, özellikle Leonardo'nun kişiliği, bu sayısız notları ve etüdları içeriksel bir bütün halinde birleştirmektedir. Fragmanvari karakter, birleştirici asıl amacı, adeta notlar arasındaki araya, notların ansızın başlayıp ansızın sona erdiği yere yerleştirmektedir. Fragman, elde olmadan Leonardo'nun dilbilgisel yönden de sık sık vurgulayarak kendine yönelttiği bir replik'e dönüşmektedir; ayrıca Leonardo'nun "sen"i açıklamalarını, öğrettiklerini ("precetti") okuyan kişiler anlamına da gelebilmektedir (yazarın başka bir kişi olarak kendine mi hitap ettiğini, yoksa başka bir kişiye kendisi hakkında bilgi mi verdiğini saptamak her zaman mümkün olmamaktadır).

Leonardo'nun notlarında duygusal yan ağır basar, bunlar genellikle başkalarının ifadelerine karşı birer tepkidirler ya da bir dinleyiciyi varsayarlar. Açıkça bir polemik niteliği taşıyan, her şeyi açığa vuran, inandırıcı tonlamanın ve konuşma dili ritminin, teklifsiz fonetiğin yanısıra uçar ve kendiliğinden (spontan) taslakların biçimi, söylenenlere bir anlamdan çok bir amaç kazandırmakta-



dır. "Anlam", kişilik üstü metnin özelliklerinden biridir, "amaç" ise bireyin ilişkisinde, konuşmalarında yaşar ve tarihsel varlık içindeki öteki insanlar arasında tuttuğu özel yeri tarafından üretilir.

Leonardo'nun notlarındaki fragmanvari karakter, kesinkes kişilikle ilgisi olan ve notların anlamını gizleyen ya da tamamen ortadan kaldıran bu karakter, içeriksel gerilimi artırmaktadır. Her tümce, özdeyişsel bir şey içermese dahi, kulağa bir özdeyiş gibi gelmekte ve bu da, Leonardo'nun kusursuz kişiliğinin dipdüzeyi önünde notların tamamlanmamışlık karakterinden kaynaklanmaktadır.

Olağan bir metin yazılı betimlemenin kurallarına göre kaleme alınır, belirli bir türün gereklerini karşılar ve az ya da çok yazardan soyutlanır. Leonardo'nun fragmanları olağan metinlerden değildir, hem de sadece bir metnin fragmanları oldukları için değil: Burada, bütünlük içinde bir metin olarak günümüze kalmış fragmanların basit bir toplamı değil, Leonardo'nun yaratıcı kişiliği görülmelidir. Başka bir deyişle her fragman, yöntem sorununun içeriğinden bağımsız bir şekilde ön plana çıkmaktadır. Derinliklerinde doğanın yarattığı "olağandışı" ve "mucizevi" şeylerin bulunduğu sanılan, ama karanlık nedeniyle farkedilemeyen "mağara" fragmanında ya da "ressamın imgelemine yeni buluşlar için uyarıcı" "duvardaki lekeler" fragmanında olduğu gibi, eğer Leonardo'nun tamamlanmamışlık üzerine düşüncelerini gözönüne alırsak, yani notlarının yöntemi yazılış nedeninde ve neşnesinde devamını ve onayını buluyorsa, o zaman, ümit edebiliriz ki, Leonardo'nun (bilinçsiz de olsa) bir çeşit kendini tanımladığı anlaşılacaktır.

Hiçlik olarak nokta konusundaki yargılarında da durum böyledir.

### HİÇLİK OLARAK NOKTA. "RESSAMIN TİNİ"

"Eğer açı iki çizginin kesiştiği noktaysa, o zaman, bir noktada sona erecekleri için, sonsuz sayıda çizgi bu noktadan başlayabilir ve tam tersi, sonsuz sayıda çizgi bu noktada son bulabilir; buna göre pekçok çizgi bir noktada başlayabilir ve son bulabilir."<sup>1</sup> Ancak nokta, sonsuz sayıda açının tepesi olduğundan ve üzerinden geçen istenildiği kadar çizgi çekilebileceğinden, "nokta çizginin bir parçası değildir", tıpkı çizginin yüzeye ait olmaması ve yüzeyin de cismin süreklilik durumuna dahil olmaması gibi, bölünmez nokta sorunu sınır sorundur: "... Şeyin sınırı, cismin parçası olmayan yüzeydir ve cisim bu yüzey tarafından kuşatılmıştır, aynı şekilde bu cisim çevreleyen havanın da parçası değildir, tersine hava ile cisim arasında bulunan orta şeydir."<sup>2</sup> Ne ki, sözkonusu olan işte bu "hava ile cisim arasında" hiçbir şeyin bulunmamasıdır! Hiçbir şey, hatta en küçük bir boşluk bile yoktur. "Orta şey" yoktur, sadece hiçliktir. "Hiçlik hiçbir şeye ait değildir. Demek ki cismin sınırları bu cismin bir parçası değil de, karşılıklı olarak başlangıcıyla sonu olduğuna göre, bu sınırlar hiçliktir ve bu nedenle yüzey de hiçliktir."<sup>3</sup>

Bölünmeyen, uzamda yeri bulunmayan, olmayan bir şey varolabilir mi? Ancak hava ile cisim arasında yine de bir "orta şey" bulunmaktadır. Varolmayan görünüşe göre mevcuttur. Çünkü her hacmin bir yüzeyi vardır. Demek ki Leonardo'nun savları geliştirilirse, o zaman tüm cisimler, dünya hiçlikle sarılmış demektir. Biz sadece yüzeyleri görürüz. Gözler herhangi bir şeyi hiçlik sayesinde algılar, ancak işte bu nedenle hiçlik şeyin dış biçimine denk düşer. Her şey bir şey olarak, deyim yerindeyse, nerede başlayıp nerede bittiğini bilir. Bu şeyle ilişkisi bakımından başlangıçla son onun oluşturucu öğeleri olurdu (ancak bu şey evren-

de tek başına olsaydı, o zaman sonsuz bir şey ve ne başlangıca ne sona ne de yüzeye sahip olurdu). Bir şeyin yüzeyi, bu şey başka, farklı bir şeyle birlikte ve onun yanında görüldüğü için, bir yüzey haline gelir, başka bir deyişle, "geometrinin aslı temelleri, yani nokta ile çizgi" ve "görülür, maddi şeyleri sonsuz çeşitlilikte figür ve cisme ayıran geometrinin gücü" arasındaki radikal bir karşıtlık koşulu altında bir yüzey haline gelir. Geometri (uzam) noktadan, hiçlikten meydana çıkar ve her şeyi kapsar. Bir şeyin yüzeyi sadece bundan şuna geçirir ve dizin'de (register), dünyanın çeşitliliğinde (varietà) duyulara cevap veren bir fasılaya, molaya (Ellipsis) tekabül etmektedir.

Yüzey, sadece sınırı aşanlar için bir düzey haline, yani bir sınır haline gelir. Yüzey elbette ne kendisince çevrelenen cisim ne de bu cismi kuşatan hava tarafından aşılır. Geçiş, aşma sadece bir üçüncü, yani gözleyen, bakan kişi için mümkündür. Sınır, yalnızca görme yetisi (ve zihinsel spekülasyon) için sözkonusudur. Göz hiçliği bir şey olarak görür. Zihinse onun varoluş zorunluluğunu kabul eder, ama aynı zamanda varolmadığına da kani olur. Çünkü bu, hiçliktir. "Hiçliğin ortası yoktur ve sınırları da hiçliktir."<sup>4</sup>

Leonardo'nun hiçliği, şeyler arasına girmeye çalışan ve onların sınırına yerleşen tin'dir; böylece sınır tanımını, sınırları olmayan bir şey, kendine özgü bir tanım haline gelmektedir. Şayet sınır, birbirine değen iki şeyden hiçbirine ait değilse, o zaman bu, cismin sadece yüzeylerini gören normal bir gözün ürünüdür, hem de farkedilmeyecek tek şey olduğu halde. Nokta (hiçlik) Leonardo için meraklı, ilginç, ama daha çok görsel-pratik bir sorundur: Ressam Leonardo'nun en önemli buluşlarından biri olan "sfumato" bu sorunla yakından ilintilidir. Sfumato, yani cisimlerin çok ince bir açıklık-koyulukla, yumuşak, net olmayan, hayalme-yal çizgilerle betimlenişi, bu cismi kuşatan havaya hemen hemen belli olmayan bir şekilde geçiş, şeyin sınırlarını zayıflatmamakta, tersine ona alışılmışın dışında bir ifade gücü kazandırmaktadır. Mona Lisa'nın gülümseyişi işte bu sfumato tekniği ile çizilmiştir (fotoğrafla büyütüldüğünde tamamen şilinip, kaybolmaktadır). Sfumato görünmez olanın görünmesi, varolmayanın varoluşunun somut hale gelişidir. "Geometrinin aslı temelleri"ne ilişkin paradoks, Leonardo için, tin'in eziyet çekmesi değildi, kavramsal dönüşümler için bir tahrik değildi, tersine doğal bir realiteydi.

Sözü edilen, ressama kendini nasıl gösteriyorsa, o şekildeki doğal realitedir; ressam anlayıp, kavrayabilmek için ondan ayrılmak, uzaklaşmak zorundadır. Burada yüzey olarak nokta, Leonardo için, sözcüğün özgün anlamındaki noktadan çok daha büyük bir önem taşımaktadır. Noktanın "hiçlik" ve "orta bir şey" olarak bu iki durumunun uyum sağlayabilmesi için, ondan uzaklaşma gereği doğmaktadır. Tin'le ilişkisi bakımından spekülatif noktanın yeri, nereye yerleştirilirse yerleştirilsin, pek önem taşımaz; ama görülür hiçlik için, gözün belirli bir uzaklığa ihtiyacı vardır.

Bu nedenle "ressamın tin'i" uzaklık düşüncesini hiçlikten ayırmaz. "Ressamın tin'i" ve gözlemediği doğal şeyler yatay bir yüzeyde bulunurlar, aralarında hiyerarşik bir ilişki yoktur, tersine eşit durumdadırlar. Sanatsal gözlem şeyin sınırını —hiçliği— metafizik bir her şeye değil, genişlemiş uzama, sfumato'ya, tek sözle, betimleyen hiçliğe dönüştürür. "Çevre Çizgileri Üzerine" başlıklı notla karşılaştırılırsa: "Çünkü bir şeyle başka bir şey arasındaki sınır, çekilmiş bir çizgi değil, matematiksel bir çizgidir. Yani bir rengin sonuyla başka bir rengin başlangıcıdır, ama bu yüzden çizgi adını almaya hiç de hak kazanmamıştır (mon ha da essere), çünkü bir renkle başka bir rengin karşı karşıya buldukları sınır arasına



hiçbir şey girmemiştir; ikisi arasında sadece sınırın kendisi bulunmaktadır ve bu, yakından da bakılsa, (aslında) farkına varılacak bir şey değildir. — Ressam, sen onları uzak şeylerde değil, böylece ifade et.”<sup>5</sup>

### MATEMATİKSELLE FİZİKSELİN PARADOKS ÖZDEŞLİĞİ

Leonardo “doğal” ve “matematikselle” noktalar arasındaki geleneksel farkı hiç kuşkusuz tanıyordu: “En küçük doğal nokta, tüm matematiksel noktalardan daha büyüktür ve bu durum, doğal noktaların sürekli bir niceliğe sahip oldukları gerçeğini kanıtlar, ancak her süreklilik sonsuzluğa kadar bölünebilmektedir. Buna karşılık matematiksel nokta bölünmez, çünkü bir nicelik oluşturmaz.”<sup>6</sup> Hiçlik üzerine fragmanların büyük çoğunluğunda Leonardo, her rasyonel düşünen kişiyi öncelikle ele alınmaya zorlayan ve eskilerin üzerinde önemle durdukları bir sorunu tamamen gözden kaçırmaktadır: Oluşturucu öğeleri olmadan bir noktanın varoluşuna hangi mantıksal durumda, hangi alanda cevaz verilir ve böyle bir noktanın hareketi nasıl gerekçelendirilebilir?

Platon ile Proklos en büyük mantıksal güçlüğü noktadan süreklilik durumuna geçişte görüyorlardı.<sup>7</sup> Leonardo için burada, betimleme sorunu dışında, başka bir sorun yoktur. İleride göreceğimiz gibi, Leonardo akıl almaz, paradoks, “mucize dolu” doğal gerçeğin saptanmasıyla yetiniyordu. Onu uğraştıran sırf pratik bir sorundur. Spekülatif güçlükler değil, ressam için yararlı düşünceler ilgilendirmektedir kendisini: “Uzak şeyler sana muğlak ve kuşku görünürler; onları aynı ölçüde müphem olarak betimle, yoksa onlar sana aynı uzaklıkta görünmezler. Kenarlarını belirli sınırlarla çizme, çünkü sınırlar, küçük şeylerin sınırları olduğu sürece, ne yakından ne de uzaktan farkedilecek çizgiler ve açılardan başka bir şey değildirler.”<sup>8</sup>

Leonardo böylesine öğütler verirken, artık bölünemez matematiksel noktayı değil, fiziksel dünyanın “en küçük şeyler”ini kastettiği izlenimini bırakmaktadır. Ama burada bizi bir sürpriz bekliyor: Leonardo “doğal nokta” ve “matematikselle nokta” kavramları arasındaki farkı ve de en küçük şeyin görünmez sınırları ile sınırları olmayan hiçlik arasındaki farkı tanıdığı halde, matematikselle olarak idealize edilenle fiziksel olarak idealize edileni birbirine karıştırmakta ve her ikisini de doğal-reel bir sıra içinde ele almaktadır. Leonardo’nun çözmeye çalıştığı aşağıdaki bilmece bunun kanıtıdır.

“Dünyanın merkezi bölünemez, ancak sadece hiçlik bölünemez olduğundan, o zaman merkezin de bir hiçlik olması gerekir. Dünyanın merkezinden geçen ve onu boydan boya kateden bir delik delinseydi ve içeriye bir cisim atılsaydı, o zaman cisim ne kadar yol alırsa, ağırlığı da o kadar artacaktı. Delikten içeriye atılan cisim dünyanın, sadece bir ad olarak varolan ve hiçliğe eşit olan merkezine ulaştıktan sonra, burada duramayacak, onu geçip gidecek ve sonra geri gelecekti.”<sup>9</sup>

Leonardo düşüncesinde dünyaya bir delik açtıktan ve bu deliğe bir cisim fırlattıktan sonra, (bir kütleyle ve bunun sonucu bir hacme ve de bir niceliğe sahip) fiziksel bir cismin nasıl olup da “dünyanın” matematikselle “merkezi”ne ulaşabileceği konusunu suskunlukla geçiştirmektedir. İlkesel olarak iki farklı idealize edilmiş yanyana getirilmektedir. “Dünyanın merkezi” hem bir çekim merkezi olarak hem de oluşturucu öğeleri olmayan bir nokta şeklinde gösterilmektedir. Birinde cisimleri çeken bir özellikle donanmış biçimde, diğerinde ise “sadece bir ad olarak varolmaktadır”; ama cisim, olmayan ve bu nedenle duramayacağı bu

merkezi geçip giderken, olmayan bu noktada azami kütleyle erişmektedir: Cisim, matematiksel bir nokta olduğu anlaşılan fiziksel noktayı geçtikten sonra, ağırlığı azalmakta ve fiziksel bir nokta olduğu anlaşılan matematiksel nokta tarafından tekrar çekilerek geri dönmektedir. Leonardo'nun fragmanı burada kesintiye uğramaktadır... Ve böyle olması da hayırlıdır, çünkü cisim, şayet geri dönmüş olsaydı, mutlaka bu mucizevi noktadan geçecekti, yeniden geri dönecek ve tekrar bu noktadan geçip gidecekti. Leonardo bir "Perpetuum mobile" (devridaim makinesi —çn.) olasılığını uzgörüslülükle kabul etmediğinden, bu paradoksun ne işe yarayacağı bilinmemektedir.

Bir şeye paradoksla başlamak da şart değildir. 17. yüzyıldan bu yana geçerli olduğu gibi doğayı anlamak için, onu mutlaka çözmeye çalışmak gerekli değildir. Bir Rönesans dehası için doğayı anlamak, onu bir bilmece olarak betimlemekten çok, bir bilmece olarak sormak demektir. "Mağara"nın karanlığında kimsenin görmediği pek çok şeyi gizleyecek kadar böylesine buluşlarla dolu doğa "mucizesi" karşısında kesin bir cevap, mantıksal bir son hiç de gerekli değildir. Bu cevabın yerini, birinden ötekine geçiş almaktadır. Doğanın gizemliliği (yani anlaşılabilirliği) yerini, dünyanın çeşitliliğine (varietà) ilişkin sıralamaya bırakmaktadır, birbirini dışlayan matematiksel ve fiziksel gerçekliğe ve "nokta"nın mantıksal iki durumuna, yani varoluşuna ve varolmayışına karşın, bunlara tek tek ve aynı zamanda birlikte cevaz verilmektedir.

Bu durum Leonardo'nun tabloları için de geçerlidir: Biçim (Gestalt) mevcuttur, çünkü bu aynı zamanda herhangi bir biçim anlamına gelmektedir, çünkü bu, değişik şekillerde çözülmekte, yani çözülememektedir.

## BİLMECE OLARAK DÜNYA

Leonardo'nun, genellikle tekin olmayan, ürkütücü "kehanetler" biçiminde "bilmece" (enigma) icat ettiği bilinmektedir. Örneğin: "Ey Liman kentleri, sakinlerinizin sınıksız bağlandığını, hem kadınların hem de erkeklerin dilimizi anlamayan yabancılar tarafından kalın iplerle sınıksız bağlandıklarını görüyorum! Sizler yitirilen özgürlükten dolayı duyduğunuz acıları sadece figan ederek, iç çekerek ve birbirinize şikayet ederek giderebilirsiniz, çünkü sizleri bağlayanlar nasıl dilinizi anlamıyorlarsa, sizler de onları anlamayacaksınız."<sup>10</sup> Çözümü: Kundak çocukları.

Ya da: "Varoluşlarını ve adlarını unutan, tıpkı bir ölü gibi öteki ölümlerden elde ettikleri ganimetler üzerinde yatan kalabalıklar çoğalacaktır." (No. 871). Çözümü: "Kuş tüyleri üzerinde uyurken!"

Ya da: "İnsan cinsi o hale gelecek ki, biri ötekinin dilini artık anlamayacak." Çözümü: "Bir Alman bir Türk'ü anlamayacak!" (No. 881).

Neyse ki, kasvetli şeyler ve soytarıcasına renkler zorunlu olmamaktadır: "İnsan ya da hayvan benzeri figürlerle nesnelere, nereye giderlerse gitsinler insanların ya da hayvanların peşinden gittikleri görülecektir." Burada gölgelerden söz edilmektedir (No. 878).

İşte rüyalar üzerine: "İnsanlar yürüyecek, ama hareket etmeyecekler; karşılığında olmayan kişilerle konuşacaklar ve konuşmayan kişileri işitecekler." (No. 876).

Leonardo kehanet biçiminde bilmece türünden, tahmin edildiği üzere, Ludovico il Moro'nun sarayında eğlenmek, vakit geçirmek için yararlanmıştır, ama yazar da kendini bu oyuna kaptırmış gibi görünmektedir. Amaç bilmececinin



çözümü olamazdı: Çünkü bu mümkün değildi ve dinleyicilerden de pek beklenmiyordu. Önemli olan, bu ürkütücü ya da paradoks betimlemelerin ("İnsanlar yürüyecek, ama hareket etmeyecekler" vb.) ardında çok yalın ve gündelik şeylerin bulunması değil, daha çok herkesçe bilinen şeyleri birer mucizeymiş gibi betimleyebilmektir. Onları yeniden bulmak, tertip etmek gerekiyordu. Böylece yeni bir anlam kazanıyorlardı.

Sorularla cevaplar yer değiştirmektedirler. Bir "bilmece", görünüşte çok yalın, herhangi bir nesne üzerinde düşünmek isteyen bir kişi için, cevap yerine geçiyordu. Örneğin, çukur nedir? "Kendisinden ne kadar çıkarılırsa, o kadar büyüyen bir şey"dir (no. 987). "Çukur" sadece biçimsel bir çözümlenmektedir. Çözüm aslında bilmece olarak sorulan şeydir, bir paradoks haline getirilmektedir, kısacası, açıklanması gerekmektedir... Bu nedenle cevap "çukur" değil, "kendisinden ne kadar çıkarılırsa, o kadar büyüyen şey"dir.

Ancak bu durumda, akıllı ve bilgece bir gözle bakılan her şey, akla ilk gelen şey, Leonardo'nun "mağara"sının karanlığında bulunan "mucizevi şey" olabilmektedir: Örneğin mektup yazmak, genç kızların evlenmesi, mumların yatmaya giden biri tarafından söndürülmesi, süvariler, çimen biçmek, katırların boynundaki çanlar, arılar, karıncalar, gölgeler, rüyalar, sokak fenerleri, iplik eğirme tezgahı, çakmak, gece, renklerin farkedilememesi vb. gibi. Sucuk doldurmaya örnek verirse: "Pek çok kişi kendilerine barsaklardan bir ev kuracak ve hatta kendi barsaklarında konutlayacaklar." (No. 895); Horatio'nun ağzından konuşursak bu, şeyleri vesveseli, evhamlı bir kişinin gözüyle görmek değil midir?

Burada izninizle Leonardo temasından bir parça uzaklaşacağım. Yüz yıl sonra Hamlet, Claudius'un, Polonius'un nerede olduğu sorusuna bir bilmeceyle cevap vermektedir: "Yemekte... Yediği yerde değil, kendisinin yem olduğu yerde." Kurtların yemeğinde "şişko kralla cılız dilenci... sofrada iki çeşni, iki ayrı kap yemektir sadece. Olacakları budur sonunda." Daha sonra: Kral yemiş bir kurdu rastgele bir insan balık yemi yapar, kurdu yutan balığı da yer." Bu tümce, aynı konuda yeni bir bilmeceye yol açan bir çözümdür, çünkü Claudius çözümü duyduktan sonra, yine de sormaktadır: "Ne demek istiyorsun bunlarla?" Ve ardından, söylenenleri açıklaması gereken sonuçlu bilmece gelmektedir: "Hiçbir şey, size sadece, bir dilencinin barsaklarında bir kralın nasıl geziye çıkabileceğini anlatmak istiyordum."<sup>11</sup>

Claudius elbette Hamlet'in ne demek istediğini ve Polonius'un cesedinin nerede gizli olduğunu bulmak istiyor: Bu sahnede olduğu gibi, ötekilerde de reel-pratik motifler bulunmaktadır. Ancak mesele bununla sona ermiyor. Biri sorarken öteki bilmeceyle cevap veriyor, tema da yaşam ve ölümdür. Böylesi bölümler günümüzde salt psikolojik yönden açıklanmaktadır (ve oynanmaktadır), oysa sadece oyunu değil, genel olarak dünyayı yorumlayan bilgeliğe söz düşerse, bir çeşit epik durak noktalarıdır söz konusu olan. Hamlet'in "çılgınlığı" Shakespeare'e, çağın beğenisine uygun düşen durak noktasını, felsefi söz oyunlarını ve de öğretici, eğlendirici açıklayıcı bilmeceleri komedileriyle tragediyalarının olaylarına katma olanağını tanımıştır. Prensi heyecanlandırıp, çoşturan bu oyuna, öteki kahramanların, karakterlerinden ve amaçlarından bağımsız olarak, zorluk çıkarmadan katılmaları dikkati çekmektedir. Ancak Hamlet yalnız bilmeceyle cevap vermemekte, bir mezarının sorduğu bilmeciyi de haz duyarak dinlemektedir; hem de daha önceleri başkalarının oynadığı soru yöneltin safdil rolünü üstlenerek.

Leonardo da Vinci'nin zevkine tam anlamıyla denk düşen Hamlet, cesedin

doğal çürüyüşünü trajik-grotesk bir sanrıya dönüştürmektedir. İnsanoğlu "toprağın özü"dür. Ancak ölümün gizi, fani bedenün cürümesine dayanarak açıklanamaz. Tam tersine, içinde "yüce bir tin" in yaşadığı bedenün ölümünü, cansız bedeni bir giz haline getirmeden anlamak mümkün değildir. Hamlet Yorik'in kafatasına basarak bu konuda uzun uzun konuşmaktadır. Büyük İskender'in bir fıçıya hangi tarzda tıkaçlık edebileceğine ilişkin ünlü mülahaza, bir bilmeceenin nasıl sorulacağını göstermektedir. Nedensellik dizisi içinde tasnif edilen yalın tespitler şaşırtıcı sonuçlara yol açar. Ölümü anlamaya yaklaşmak demek, onu tam anlamıyla bir sonsuzluk, bir akılalmazlık olarak betimlemek demektir. "İmgelemimiz (imagination) İskender'in toprak olmuş soylu bedenini niçin gizlemesin..." vb.? İmgelem burada bir başkalaşmadır, bir bilmececi. Hamlet önce "toprak olmuş soylu bedeni izlemek" amacını gütmekte, daha sonra bir fıçıya tıkaçlık edebilecek İskender hakkında adeta bir bilmeceye yol açan fikirler yürütmektedir. Horatio bu noktada şöyle der: "Soruna böyle bakmak bir vesvesecinin gözüyle bakmak olur", sorunu bilmece haline getirmek, öze girmek için bir araçtır. Özgün metinde "bir vesvesecinin gözüyle" değil, "meraklı" ya da "garip" anlamına gelen "curiously" sözcüğü yer almaktadır. Bu sözcük bir dizi tuhaf olay, "gariplikler" biçiminde beliren varlığa karşı zaptolunmaz bir merak duygusuna belirlenen bir yüzyılın, yani 16. yüzyılın aydınları için rafine sözcüklerden biriydi. Şunu da hatırlatalım ki, mezarıcı (Shakespeare'de "clown", soytarı) Hamlet'in, kimin için kazıyorsun bu mezarı?, sorusuna naif bir tarzda, Danimarka prensinin hoşuna giden bilmece gibi cevaplar verir; Hamlet hoşlanışının nedenini şöyle açıklar: "How absolute the knave is", "ama sıkı mantığı var herifin"<sup>12</sup>. Cevabı bir bilmece şeklinde vermek, tam ve ayrıntılı olmak anlamına geliyordu.

Oyun çok ileri götürülmüş, dünya tümüyle bir bilmece haline sokulmuştu. Gerçekten de, Leonardo "Kehanetlerin Bölümlenişi"ni (Division della profezia) şöyle tasarlıyordu:

"1. İzan sahibi yaratıkların durumları.

2. Akılsız yaratıkların durumları.

3. Bitkiler.

4. Törenler.

5. Görenekler.

6. Süreçler ya da belirlemeler ya da tartışmalı sorunlar.

7. Doğada gerçekleşmeyen süreçler; örneğin 'kendisinden ne kadar çıkarılırsa, o kadar büyüyen şey'. Ama sen önemli süreci sona sakla, önemsizi başa getir ve önce kötülükleri, sonra da cezaları göster.

8. Felsefi şeyler."<sup>13</sup>

"Kehanetler"deki "felsefi şeyler" arasına kuşkusuz şu da giriyordu: "(Yeryüzünün) her noktasında dünyayı iki yarı küreye ayırmak mümkündür" ve "her noktada doğu ile batı arasında bir ayrılık meydana gelir". O zaman "sonsuz olan ve sonsuz sayıda birçok çizgiyle ayrılan, böylece herkesin ayakları arasında bu tür bir çizgi bulunan yarı kürelerden" niçin bir bilmece icat edilmesin (No. 1004-1006)? Bilmeceye benzerliğinin anlaşılması için şakacı bir imgeleme gerek duyan kişi önemsiz konulardan farklı olarak, bu kez bilmece diye sorulan şey o denli şaşırtıcı ki, "kahinesine" sezgiye ekleyebileceği pek fazla bir şey bırakmayan hazır bir bilmece gibi görünmektedir: "İnsanlar, değişik yarı kürelerde bulunmalarına karşın, birbirleriyle konuşacaklar, birbirlerine dokunacaklar, kucaklaşacaklar ve dillerini anlayacaklar." Değişik yarı kürelerde bulunan insanların



kucaklaşması, herkesin aynı zamanda iki yarı kürede birden yaşamasından daha şaşırtıcı olmaması gerekir, değil mi? Bu "kehanet", süreklilik durumunun sonsuz bölünebilirliği düşüncesine dayanmaktadır. Böylece, Leonardo'nun uzamsal süreklilik durumu ile sınırlar üzerine ve oluşturucu öğeleri bulunmayan nokta konusundaki düşüncelerine dönüyoruz.

Leonardo, bu oyun tarzıyla ilişkisi olmamasına karşın, yine bir "bilmece" biçiminde şunları yazıyor: "Aramızda bulunan büyük şeyler içinden en büyüğü hiçliğin varlığıdır. Zaman içinde hüküm süren budur ve bölümleriyle geçmiş ve de geleceğe uzanmakta, böylelikle geçmişteki ve gelecekteki hem doğaya hem de canlı varlıklara ilişkin tüm yaratılışlar üzerinde hak iddia etmektedir. Kendisi bölünmez şimdiki zamandan hiçbir şeye sahip değildir. Ama herhangi bir şeyin özüne de dayanmamaktadır"<sup>14</sup>

### ZAMAN BİÇİMİNDE UZAM

Burada hemen iki durum göze çarpıyor.

Birincisi, hiçliğin varoluşu, yani varolmayanın varoluşu kolayca tespit edilmekte, doğal bir olgu gibi, elbette şayanı hayret bir olgu gibi kabul edilmektedir, ama ne yapalım ki, doğal olgular böyledirler işte. Nokta reel-olanla ideal-olanın bir ürünü, bu ikisi arasında orta şey değildir, teorik hayallerin sonucu, bir yarı varoluş değildir. Hayır, o bir şeydir, dahası varolanların en büyüğü, yani en yüksek aşamada varolandır. Varoluşun sınırı, aynı zamanda varolmayışın ya da hiçliğin de sınırıdır. Bu iki sav tek bir sav oluşturmakta, bu yüzden aralarında bir eşgüdümüne gerek kalmamaktadır.

İkincisi, "çizginin, noktanın geçişimi, intikali olduğu" (il transito del punto), uzamın noktadan ve çizginin de hareket nedeniyle meydana çıktığı açıktır. Hareket zorunlu olarak dördüncü bir boyutu, zamanı gerektirmektedir. Leonardo, varolmayanın varoluşuna nasıl cevaz verileceği konusunda mantıksal bir açıklama getirmemekte, noktanın hareketinin, bölünemezden bölünebilire (ve tersine), "geometrinin" matematiksel "aslı temelleri"nden "sonsuz çeşitlilikteki" fiziksel "cisimler"e (ve tersine) geçişin nasıl mümkün olduğunu soruşturmamaktadır. Bunun yerine noktayı bir an'la (moment) özdeşleştirmektedir; uzamın yerini, maddî uzamın geometrisinin sonsuz bölünebilirliği ve görünmezlik ile maddî olmayışlık bakımından "geometrinin aslı temelleri"ne benzeyen zaman almaktadır. Fiziksel ve matematiksel dünya tarafından uzamda sınırlandırılan ayırıcı ve belirtici nitelikler zamanda kolaylıkla kullanılabilirler. Şuna da dikkati çekelim ki, Leonardo "Varlığın En Büyüğü" fragmanında hiçliğin bir bilmece olarak, kuşkusuz geometrik (uzamsal!) nokta olarak ortaya koyduktan sonra, bu noktanın "zamanda hüküm sürdüğü"nü açıklamıştır. Leonardo sadece zamandan söz etmektedir. Demek ki nokta uzamda yoktur? Tam tersine, sözkonusu olan, eskisi gibi, uzamdır. Uzam bir bilmece olarak betimlenmek istenirse, zamanın betimlenmesi gerekir! Rönesans zamanı uzama ilişkin bir sınır olayıdır sadece.

"Nokta zamanda an'la özdeştir ve çizgi de belirli bir zamansal süreye benzer. Nokta nasıl ki çizginin başlangıcı ve sonuysa, an da zaman aralığının sınırları ve başlangıcıdır."<sup>15</sup>

Burada Leonardo noktayı nokta olarak değil, an olarak, zamanda nokta ya da başka bir deyişle, hiçlik olarak düşünmektedir. "Hiçlik" diye nitelenen şey, sadece zamanda ve sözcüklerde hüküm sürer; zamanda hiçlik geçmişte ve gele-

cekte hüküm sürer, şimdiki zamandan hiçbir şeye sahip değildir; sözcüklerde de durum böyledir — hiçliğin varolmadığının ya da mümkün olmadığının söylendiği yerde hüküm sürer.

Zamanda 'hiçlik' geçmişte ve gelecekte bulunur, şimdiki zamandan hiçbir şeye sahip değildir, doğada ise, varolmadığının söylenmesi nedeniyle, mümkün olmaya yaklaşır, çünkü 'hiçliğin' olduğu yerde boşluğun bulunması gerekirdi."<sup>16</sup>

Hiçliğin neden geçmişte ve gelecekte bulunduğu anlaşılmaktadır. Geçmiş artık yoktur, gelecek ise henüz yoktur; bu durumda hiçliğin olmayanda varolması gerekmektedir. Peki, ne vardır? Sadece şimdiki zaman (yani, sadece uzam olarak zaman), olan vardır, ama olmuş ya da olacak yoktur. Ve hiçlik, şimdiki zaman dışında, her yerde hüküm sürmektedir. Güncel olan üzerinde, doğada an'da varolan üzerinde hiçliğin hükmü geçmemektedir, çünkü burada olmayan eksiktir.

Ne var ki, şimdiki zaman bir an'dır, zamanda bir noktadır ve nokta bölünemez. Eğer an oluşturuca öğelere sahip olsaydı, bunlardan bazıları "çoktan" geçmiş, bazıları da "henüz" gelmemiş olacaktı; buna göre, salt şimdiki zamanı an saymak mümkün olacaktı, ancak böyle bir şimdiki zamanda (sonsuz bölünebilir) bir zaman yoktur. "An zaman dışıdır (Lo istante non ha tempo). Zaman an'ın hareketinden doğar ve an'lar zamanın sınırlarıdır."<sup>17</sup>

Demek ki, şimdiki zaman yoktur. Eğer hiçlik sadece "zamanda hüküm sürüyorsa" ve "an da zaman dışıysa", bu durumda an; "hiçlik" diye nitelenemeyecek biricik şeydir. Oysa an, oluşturuca öğeleri, merkezi, sınırları bulunmayan nokta "hiçlik" diye nitelenmesi gereken biricik şey olmaktadır. Peki, hiçlik nedir: Zamanın dışındaki şimdiki an dışı ya da her türlü şimdiki an dışı sonsuz zamansal sürenin bütünü mü?

Leonardo'ya göre uzamsal "yer" in benzeri "zaman aralığı" olmaktadır. Eğer hiçlik, geçmiş olarak ve güncel doğal şeylerden arınmış gelecek olarak anlaşılan zamanda hüküm sürüyorsa, o zaman "hiçlik" ve "boşluk" aynı anlama gelmektedir. Ama hiçlik zamanın dışında, nokta benzeri bir an'da hüküm sürüyorsa, o zaman da bu "hiçlik" içeriksizliğin normal olumsuz anlamında bir "boşluk" değildir.

Uzamanın zamansal yorumu, varlığın bilmeceye benzerliğini ortadan kaldırılmakta, tersine güçlendirmektedir. Çünkü realite olarak zaman artık (ya da henüz) bir realite değildir ve süreklilik olarak zaman, oluşturuca ögesi ve bu nedenle zamanı bulunmayan şeyin etkisinin sonucudur.

Sonsuzluğun izi tüm noktalara (tüm sınırlara) düşürülmektedir. Leonardo'nun hiçliği, ancak her şey için olasılık diye anlaşılabilir: Hiçlikten her şeye dönüşüm diye değil, sadece bu tür bir dönüşüm olasılığının idame ettirilmesi diye, sadece sona ermemiş hareket diye anlaşılabilir. Çünkü sonsuzluk, Leonardo'ya göre, varolmadığı sürece vardır. Gerçek sonsuz, sınırsız şey sadece olmayandır. Varolmasına karşın... Varolan şeyler arasında "en büyüğü hiçliğin varlığı"dır. Görünüşe göre Leonardo bu mantıksal kısır döngüden çıkma ihtiyacını hissetmemiştir. Yalnızca betimlemekle ve "sanatçı doğası"na yaraşan sihribazlığının tadını çıkarmakla yetinmiştir. Bir sonraki notunda, Milano saray erkanının başa çıkamadığı en kurnazca bilmeceyi ilk fırsatta yinelemek yetmiştir kendisine: "Varolmayan ve eğer varolması gerekseydi, varolmayacak şey nedir? — Sonsuz, sınırlı ve sonlu olsaydı, varolabilirdi, çünkü varolabilenin sınırları, kenarlarını çevreyelen şeydedir ve varolmayan ise sınırları olmayan bir şeydir."<sup>18</sup>

Demek ki, Leonardo varolan (güncel, hazır) sonsuzluğu benimsemeye yanaş-



mamaktadır, çünkü varolan her şey herhangi bir yerde son bulmakta, “kenarlar” tarafından sınırlanmaktadır. Eğer bir şey varsa, yanında başka bir şeyin de olması gerekir. (Başka bir şey tarafından çevrelenen) sonsuzluğun sınırlarını, “çeşitliliği” olmayan bir dünya, tek bir sonsuzluktan oluşan bir dünya olarak tasarlamak Leonardo’ya kolay gelmektedir. Sonsuzluklar, tıpkı sınırlar gibi, sonsuz sayıda çokturlar. Ancak sınır belirli bir şey değil, bir şeyden başka bir şeye geçiştir ve bu nedenle, varolmasına karşın, mevcut değildir. Mutlak olarak, “ilke” olarak genel düşüncesi Leonardo’ya yabancıdır. Genel, sadece uzayı herhangi bir yerde yarıkürelere ayırma olasılığıdır. Kısacası, sonsuzluk aynı şekilde bir taslak, bir fikir olarak, sonsuz bir “ve saire” olarak meydana çıkmakta, bireylerin ayakları altında açılıp, aralanmaktadır: Ayağın biri sonsuzluğun solunda, öteki de sağında... Leonardo sonsuzluğu kastetmeyip, sadece varsaymaktadır.

### LEONARDO’NUN KÜLTÜR-TARİHSEL KİŞİLİĞİNİN MANTIĞI OLARAK HIÇLIĞIN MANTIĞI

Varsayım, nesne karşısında alınan, teknolojik olarak bir sanatçıya, ama tek bir sanatçıya değil (bunu ne bir ozan ne bir müzisyen ne de bir heykeltıraş ya da mimar hakkında söylemek mümkündür), sadece ressama özgü bir tavır anlamına gelir. Bir Rönesans ressamı, araya belirli bir mesafe koyarak, nesneyi gözlemler, ona karışmaz ve katılmaz. Ressam eserini uzamda yaratır ve zamanla ilgisi yoktur, çünkü yalnızca yaşanan gündür sözkonusu olan.

Malzemenin içinden betimlenen nesneye ulaşmak zorunda olan heykeltıraşa ise durum değişiktir: Heykeltıraş için zaman yaşadığı güne uymamaktadır, aynı şekilde eseri de aldatıcı bir sonuçla asla sınırlandırılmaz. Heykeltıraşın sona ermiş eserinde malzeme, resim sanatından daha güçlü şekilde hessedilir ve görülür: Zaman, malzemenin heykelle doğru hareketidir. Heykel gelecek zamana sahip değildir (aynı zamanda “hareketsiz”dir), ama bir geçmiş vardır; özellikle mermeri işlerken bu süreç gizli kalmaz; heykel mükemmelliyet olarak anlaşılır, kavranır.

Resim sanatı ise şimdiki zamandan başka bir şeye sahip değildir, resim sanatı (en azından Rönesans resim sanatı) yüzeyin hakkını, malzemenin direncini tamamen gizler. Ressam geçmiş düşünmez, öncelemede bulunmaz, şimdiki zamanı yakalar. Günlük yaşam diye değil, varlık diye yorumlanan pitoresk şimdiki zaman kaçınılmaz olarak kendi kendisiyle çakışır, zamanın sonsuz akışını yoğun hale getirir. Rönesans’ın şimdiki zamanı (tüm zamanların uzamda eşzamanlılığı) olanaksız-olanaklı diye görünür. O bir bilmece olarak betimlenen bir dünya, gizlerle dolu bir dünyadır. Cisimle hava arasındaki “orta şey” mutlak hiçlik değil, nitelikli bir hiçliktir, mutlak sınır değil, bir geçiştir. Yüzeylerin “hiçliği” sfumato’ya doğru gelişir. An uzamda gelişir, yetkinleşir: Onu görmek mümkün olur. Leonardo için (İtalya Rönesansı için) soyut metafizik-matematiksel hiçlik, sonsuz küçük yoktur.

Leonardo’nun sözlerini tamamlamaya kalkışmak yersiz, gereksiz bir iş olurdu, hiçlik üzerine söyledikleriyle bunların biçimleri ve Leonardo’nun düşünme tarzının fragmanvari karakteri arasındaki uyumu bütünden çıkarmaya katkısı da olmazdı. Sınır olarak hiçlik, Leonardo’nun “Mağara” sınıya ya da “Duvardaki Lekeler”inin bir çeşit felsefi-matematiksel modelidir. Hiçliğin mantığı, acaba Leonardo’nun kültür-tarihsel kişiliğinin mantığından başka bir şey değil midir?

Bir kez daha hiçliğin ne olduğunu hatırlatmaya çalışalım. Hiçlik geçmiş ve gelecekteki her şeyi, şimdi etkide bulunan an dışında, her şeyi kapsar. Hiçlik yalnızca şimdiki zamana egemen değildir, çünkü bu bölünemez şimdiki zamandır. O, "bu" an'ların hepsidir, olmuştan olacağı geçişlerin hepsidir ve her şeyin yüzeyi, her çizginin başlangıcı ve sonu, her açının tepe noktasıdır. Zaman ve uzam değil, zaman olasılığı ve uzam olasılığıdır; bir belirlilik, bir sınırlılık, yapısallaştırmanın genleşmesi diye görülemez, ancak yine de varolanların en büyüğüdür, çünkü nokta olmadan çeşitli realitelerin dünyası olmazdı. Sonsuzluk sadece "nokta" olarak, olmayan bir şey olarak düşünülebilir. "Hiçlik" boşluk anlamına değil, sınırların, sadece sınıra özgü eksikliği anlamına gelir.

Hiçlik kavramında yaratılış sorunu ön plana çıkar.

Uzamanın tamamlanmış dünyasında, "noktalar"ın (genel olarak çizgilerin, yüzeylerin, sınırların) sfumato'su dışında, bilmece gibi geçişler (= "hiçlik") dışında tüm cisimler bir şeydirler. Ancak, içinde "nokta"nın hareket ettiği zaman biçiminde betimlenen uzamanın yaratıcı dünyasında hiçliğin hükmü günceldir. Uzamsallığın gizi, dizisel düzen, "çeşitlilik" zamanda yoğunlaşır. Şimdiki an'da yaşamı dışında tüm öteki yaratıklar birer hiçtirler ve bu nedenle sadece hiçlik —yaratılışın bir an'ı!— bir parça özel bir şeydir.

Ya hiçlik, gelenekçi düşünceden, bugüne kadar görülmemiş yeni Avrupa düşüncesine geçişin emsalsiz bir an'ı olarak meydana çıkarsa? Mahut "seçmecilik"i ile Rönesans kültürü geçiş düşüncesinin, sınır düşüncesinin, bir şey olarak hiçlik düşüncesinin gerçekleşmesi, varolmayanın gerçekleşmesiye? Ortaçağ, Antikçağ ve Yeniçağ'ı biraraya getiren, "oluşturucu öğeleri" ya da sınırları bulunmayan ve bu nedenle saptanamayan bu "nokta", bu kültür, hiç kuşkusuz varolmuş, ama aynı zamanda adeta varolmamış, kendine özgü manevî kültür-tarihsel bir uzamı olmamış ve kuşaklar boyunca bilimadamları tarafından kendinden önceki ya da sonraki tanımlanmayan dönemlere (ya Ortaçağ'ın sonuna ya da Yeniçağ'ın başlangıcına) yakıştırılmış bu "Rönesans" acaba Leonardo da Vinci'nin emsalsiz yazgısı ile kişiliğini özellikle kayıran bir etkide bulunmamış mıdır?

Leonardo olayında Rönesans kişiliği kesinlikle abartılmış, evrensel ulaşılmaz (neredeyse "varolmayan") ve sonsuz yücelikte bir kişilik ("varolan tüm" kişiliklerin "en büyüğü") haline getirilmiştir. Oysa bu, uzayın her ayrıntısını benimseyen, özümseyen, kısacası, etiyyle kaniyle Rönesans'ın "varietası" (dünyanın çeşitliliği) olan bir kişiliktir!

#### NOTLAR:

1. Leonardo da Vinci, *İsbranniye yestestvennonauçniye proisvedeniya*, (Rus.) Moskova 1955, s.78.
2. Age, s.79.
3. Age, s.80.
4. Age, s.81, 82.
5. Bkz. H.Ludwig, *Leonardo da Vinci. Das Buch von der Malerei. Nach dem Godex Vaticanus Urbinas 1270*, C.1, Viyana 1882.
6. Toni N. de., *Frammenti vinciani*, Floransa 1975, s.17.
7. Bkz. P.Gaidenko, "Ob antiçnih tradiziyah v nemezkom idealisme" (obosnovaniye geometrii u Platona, Prokla i Kanta), *Tradizii v istorii kulturi*, (Rus.) Moskova 1979, s.148-162.
8. Leonardo da Vinci, *İsbranniye...*, s.79.
9. *I manoscritti di Leonardo da Vinci*, C.II, Roma 1930, s.59.
10. Leonardo da Vinci, *Tagebücher und Aufzeichnungen*, Leipzig 1953, s.856.



11. W. Shakespeare, *Dramatische Werke*, Leipzig ve Viyana, o.J., s.255.
12. *Age*, s.290.
13. Leonardo da Vinci, *Tagebücher und Aufzeichnungen*, Leipzig 1953, s.855.
14. Leonardo da Vinci, *Philosophische Tagebücher*, (Italyanca ve Almanca) Hamburg 1958, s.114.
15. Leonardo da Vinci, *İsbranniye....*, s.82.
16. *Age*, s.80.
17. Leonardo da Vinci, *Philosopische Tagebücher*, Hamburg 1958, s.114.
18. Leonardo da Vinci, *İsbranniye....*, s.82.

#### KAYNAK:

TÜSTAV

# Felsefe Metinleri

## hegelci felsefenin eleştirisi - I

ludwig andreas feuerbach  
almancadan çeviren: oğuz özgül

Spekülatif Alman felsefesi peygamber Süleyman'ın bilgeliğine doğrudan bir karşıtlık oluşturur. Biri güneşin altında yeni hiçbir şey bulamazken, öteki, sadece yeniyi görür; Doğu bilgeliği birlik uğruna farkın değerini düşürürken, spekülatif Batı felsefesi fark yüzünden birliği unuttur; biri ebedi tekdüzelik karşısındaki kayıtsızlığını saçmalığın duygusuzluğuna kadar vardırıırken, öteki farklılıklar ve çeşitlilikler karşısındaki duyarlılığını *Imaginatio luxurians*'a kadar çıkarır. Spekülatif Alman felsefesi dediğim zaman, özellikle günümüzde egemen olan **Hegelci** felsefeyi kastediyorum. Çünkü Schellingci felsefe aslında egzotik bir bitkiydi, Cermen toprağında eski Doğu özdeşliği idi. Schelling'in Doğu çizgileri taşıyan öğretisi, bu okulun önemli bir özelliğidir; Hegelci felsefenin ve okulun, Batı özellikleri göstermesi, Doğu'yu küçük görmesi de bu felsefenin özgül bir belirtisidir. Özdeşlik-felsefesi oryantalizmi karşısında Hegel'in, karakteristik ögesi, ayırım (Differenz) ögesidir. Doğa felsefesi, bilindiği üzere aralarında asefallerle karındanbacaklıların da bulunduğu zoofitler (bitkisel hayvan) ve yumuşakçaların gücünü aşacak ürünler verememiştir; Hegel bizi daha yüksek bir aşamaya, en yüksek aşaması **böcekler** olan *Articulata* (eklemliler) sınıfına getirmiştir. Hegel'in Tin'i **mantıksal**, belirli, adeta **entomolojik** (böcekbilimci) bir Tin'dir: Yani, göze çarpan bir çok organa, derin girinti ve çıkıntılara sahip bir bedende kendine uygun bir yer bulan bir Tin'dir. Bu Tin, özellikle kendini, Hegel'in tarih anlayışında ve tarihi ele alışında belli etmektedir. Hegel dinlerin, felsefelerin, çağların ve halkların göze çarpan ayrımlarını sadece saptamakta ve betimlemektedir, hem de salt yükselen bir aşamalar silsilesi içinde; müşterek - olan, benzer - olan, özdeş - olan tamamen geri planda kalmaktadır. Görüş ve yöntemin biçimi bile yalnızca dışta bırakan (ekklusiv) zamandır, ama hoşgören **uzam** değildir; sistemi sadece **altasiralılığı** (subordination) ve **arasızlığı** (sukzession) tanır, bağdaşma (koordi-



nation) ve birlikte varoluştan (koexistenz) haberi yoktur. Gelişimin son aşaması da öteki aşamaları içeren **bütünlüktür** her zaman; ama bu bütünlüğün kendisi de **belirli bir zamansal** varoluş olduğu ve bu nedenle bir özgüllük niteliği taşıdığı için, öteki varoluş biçimlerini, onların bağımsız yaşamlarını istismar etmeden ve böylece salt kendi özgürlükleri içinde sahip oldukları itibarlarını ellerinden almadan, içeremez. Hegelci yöntem, doğanın gidişatını izlemekle övünmektedir. Kuşkusuz doğaya öykünmektedir; ama özgün yaşamın kopyası eksiktir onda. Doğa, insanları hayvanların efendisi yapmıştır elbette, ama onları zaptetmek için insanlara sadece el değil, hayvanlara hayran olmaları için **göz ve kulak** da vermiştir. Hayvanların, ellerinden acımasızca alınan bağımsızlıklarını, merhametli kulaklar ve gözler tekrar geri vermektedir kendilerine. Zanaatın bencillince hayvanlara vurulan bağları, sanat sevgisi çözmektedir. Ressam, seyisin kaba etleri tarafından ezilen atı bir sanat konusu yapmakta ve doğabilim, kürkünü köketliğin süs eşyalarından biri haline getirmek üzere avcının öldürdüğü samuru, kendi bütünlüğü içinde tanımak için, hayatta tutmaktadır. Doğa, zamanın monarşik eğilimiyle uzamın liberalizmini her zaman birleştirir. Gerçi çiçek yaprağı yadsır; ama çiçek yapraksız bir dalda açmış olsaydı, o zaman bitki mükemmel mi olacaktı? Gerçekten de kimi bitkiler, tüm güçlerini çiçeklerinin açmasına harca-yabilmek için, yapraklarını dökerler; buna karşılık bazı bitkilerde yaprak çiçekten ya daha sonra ya da onunla aynı zamanda belirmektedir; bu durum, bitkinin bütünlüğüne hem yaprağın hem de çiçeğin ait olduğunu kanıtlar. İnsan elbette ki hayvanın tahakkuku, realitesidir; ancak hayvanlar bağımsız olarak varolmasaydılar, doğa yaşamı, hatta insan yaşamı mükemmel bir yaşam olur muydu? İnsanın hayvanlarla ilişkisi sadece despotçasına bir ilişki midir? Terkedilmiş ve toplum dışına atılmış kişiler, soydaşlarının iyilikbilmezliğini, entrikalarını ve ihanetlerini hayvanların sadakatiyle telafi etmemekte midirler? Kırık bir kalp için hayvanın **barıştıran** bir sağaltıcı gücü yok mudur? Hayvan kült'ünün temelinde yararlı, akla yatkın bir amaç yatmamakta mıdır? Bu kült bize, sadece başka türden bir putperestliğe düştüğümüz için gülünç gelmemekte midir? Fabl'larda hayvanlar çocukların yüreğine seslenmemekte midirler? Bir zamanlar dikkafalı bir peygamberin gözünü bile bir eşek açmamış mıydı?

Doğadaki gelişim aşamaları bu yüzden yalnızca tarihsel bir anlama sahip değildir; gerçi bu aşamalar momentlerdir, ama doğanın zamandaş bütünlüğünün momentleridir, yoksa kendisi yine evrenin bir momenti, doğanın bütünlüğü olan **özel, bireysel** bir bütünlük değil. Görüş biçimi, daha önce de değindiğimiz gibi, sadece zaman olan, uzamı dışlayan Hegelci felsefede ise bu durum farklıdır. Burada varoluşun özel tarihsel bir görünüşünün bütünlüğü, mutlaklığı yüklem olarak öne sürülmektedir; böylece bağımsız varoluşlar olarak gelişim aşamaları sadece **tarihsel** bir anlama sahip olmakta, varlıklarını **mutlak** aşama içinde salt gölgeler, momentler, cüzi damlalar halinde sürdürmektedirler. Örneğin Hıristiyanlık, tarihsel **dogmatik** gelişimi içinde, **mutlak** din olarak belirlenmekte ve bu maksatla Hıristiyanlığın sadece öteki dinlerle olan ayrımı öne çıkarılmaktadır; öte yandan müşterek olan, yani tüm dinlerin temelinde biricik mutlak olarak yatan dinin **doğası** gözardı edilmektedir. Felsefede de durum aynıdır.

Hegelci felsefe, Hegelci diyorum, yani vasıfları hakkında karar vermeyi şimdilik bir yana bıraktığımız içeriği dışında, yine de belirli, özel, **ampirik** bir şekilde varolan bu felsefe, Hegel'in kendisi tarafından olmasa dahi, öğrencileri tarafından, en azından bağnaz öğrencileri tarafından öğretisiyle uyum içinde ve ısrarla **mutlak** felsefe diye, yani **felsefenin** kendisi diye belirlenmiş ve hükme bağlanmış-



tır. Kısa süre sonra bir Hegelci, usulüne uygun ve kendi tarzında olmak üzere, Hegelci felsefenin, felsefe **düşüncesinin mutlak gerçekliği** olduğunu ayrıntılarıyla kanıtlamaya çalışmıştır.

Bu Hegelci o denli özgürleşmiş olmasına karşın, şu soruyu kendi kendine sormamakla hiç de eleştirel bir tarzda davranmamaktadır:

Türün **tek bir** bireyde, sanatın **tek bir** sanatçıda, felsefenin **tek bir** felsefede mutlak olarak tahakkuk etmesi **mümkün müdür?**

Ve bu sorun gerçekten temel bir sorundur; çünkü **bu kişinin** Mesih olduğunu iddia eden tüm kanıtların, eğer herhangi bir Mesih'in görüneceğine, görünmek zorunda olduğuna, görünebileceğine inanmıyorsam bana ne yararı olacaktır? Bu sorunun ortaya atılmadığı yerlerde, estetiksel ya da spekülatif bir Dalay-Lama'nın, estetiksel ya da spekülatif bir tözdönüşümü'nün (transsubstantiation), estetiksel ya da spekülatif bir Kıyamet Günü'nün bulunması gerektiği ve gerçekten bulunduğu sessizce varsayılmaktadır. Ne ki, bu varsayım akılla çelişkiye düşer. Goethe, "doğayı yalnızca **tüm** insanlık tanır, kavrar, sadece tüm insanlık insana özgü olanı yaşar" diyor (Schiller'le Yazışmalar, C. IV, s. 469). Ne kadar anlamlı —dahası— ne kadar doğru! Yalnız sevgi, takdir, hürmet, kısacası derin ve güçlü duygu bireyi tür haline getirir; birinin güzelliği ve hatırlanışlığı karşısında duygulanarak, "güzelliğin, sevginin, iyiliğin ta kendisi" demez miyiz kendisine? Ama Süleyman'ın "güneşin altında yeni bir şey yok"unu unutmayan akıl, türün belirli bir bireyde edimsel, mutlak tecessümünü (inkarnation) tanımamaktadır. Gerçi zihin, "tür olarak var olan tür" bilincidir; ama birey, zihnin organı **baş**, ne denli evrensel olursa olsun, her zaman, ister sivri ya da yassı, ince ya da kaba, ister uzun ya da kısa, kemerli ya da düz olsun, **belirli** bir burun tarafından nitelenmektedir. Bir kez olsun uzam ve zamana giren bir şey, uzam ve zamanın **yasalarına** boyun eğmek zorundadır. Sınırların tanrısı dünyanın girişinde bekçi durmaktadır. İçeri girişin koşulu kanaat etmektir, yetinmektir. Gerçekleşen şeyler, sadece belli bir şey olarak gerçekleşirler.

Türün tüm kapsamıyla **tek bir** bireyde tecessümü mutlak bir mucize, gerçekliğin tüm yasa ve ilkelerinin zorla ortadan kaldırılması olurdu; Gerçek anlamda **dünyanın sonu** olurdu.

Havariler ve ilk Hıristiyanlarda dünyanın sonunun yakınlığına duyulan inancın bu yüzden tecessüm inancıyla çok yakın bir ilişki içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Tanrının belli bir zamanda ve biçim altında görünmesiyle birlikte, **aslında** zaman ve uzam kendi kendini ortadan kaldırmaktadır ve bu nedenle dünyanın **gerçek sonundan** başkasını beklemek gereksizdir. Artık tarihi düşünmek mümkün değildir: O, abes ve anlamsız bir hale gelmiştir; **tecessüm** ve **tarih kesinlikle uyuşmamaktadırlar**; tanrının tarihe girdiği yerde, tarih tarih olmaktan çıkar. Ancak tarih eskisi gibi kendi yolunu izlerse, o zaman tecessüm teorisi tarih tarafından çürütülür. Başkaları için daha sonra sadece bir haber, bir öykü ve böylelikle tasarımlarla anıların konusu haline gelecek olan tanrının görünmesi, tanrısallık özelliğini yitirmiştir, daha sonraki günler için sadece **doğal** yoldan **çoğalarak** mucizevi ve olağandışı olaylar mertebesinden tarihin öteki, uysal fenomenlerinin arasına girmiştir. Bir mucize, bir mükemmelliyet, öykü konusu haline geldiği an, artık mucize olmaktan **çıkmıştır**. Bu nedenle, zaman tüm gizleri ele verir, diye boşuna söylenmemiştir. Eğer bu yüzden tarihsel bir fenomen, gerçek bir fenomen, tanrının tecessümü haline gelseydi, o zaman bu fenomenin —sadece bu etkisi onun kanıtı olurdu—, tıpkı güneşin yıldızları, gün ışığının



gecemizi aydınlatan ışıkları söndürmesi gibi, tarihin tüm ışıklarını, özellikle kilisenin ışıklarını söndürmesi, tüm yeryüzünü büyüleyici göksel ışığıyla aydınlatması, her çağda bütün insanlar için mutlak, her yerde hazır ve nazır, dolaysız bir fenomen olması gerekirdi. Çünkü doğaüstü olan bir şey zamanın tüm sınırlarını aşarak bu şekilde etkide bulunmak ve tahakkuk etmek zorundadır; yalnızca doğal yoldan çoğalan, ister sözlü ister yazılı olsun sadece gelenek sayesinde devamını sağlayan ve etkide bulunan bir şey, aslında sadece dolaylı bir menşenin ve doğal durumun kendisi için gereklidir.

Sanat ve bilim alanındaki tecessüm teorileri de farklı değildir. Eğer Hegelci felsefe, felsefe düşüncesinin mutlak gerçekliği olsaydı, o zaman Hegelci felsefedeki aklın tevakkufu, zorunlu olarak zamanın tevakkufu ile sonuçlanacaktı: Çünkü zaman eskisi gibi kendi trajik yolunu izlerse, Hegelci felsefe kaçınılmaz olarak mutlaklığın yüklemine doğru gelecekti. Bir an için geleceği, gelecek yüzyılları düşünelim! Hegelci felsefe zamanla bizim için yabancı, nakledilmiş bir felsefe olmayacak mı? Başka bir çağın felsefesini, geçmişin felsefesini kendimizin, günümüzün felsefesi sayabilecek miyiz? İnsanlar ve çağlar geçip gittiklerine, gelecek kuşaklar öncüllerinin bıraktığı mirasla değil, kendi kazandıkları servetle yaşamak istediklerine göre, felsefeler niçin geçip gitmesinler? Bir zamanlar Ortaçağ Aristoteles'ini bir mecburiyet, bir yük olarak gören reformcular gibi, biz de Hegelci felsefeyi aynı şekilde görmeyecek miyiz? Eski ile yeni felsefe arasında nakledildiği için özgür olmayan ile kendiliğinden kazanıldığı için özgür olan felsefe arasında kaçınılmaz bir karşıtlık oluşmayacak mı, Hegelci felsefe düşüncenin mutlak gerçekliği mertebesini terkederek, belirli ve özel bir gerçeklik olarak sıralamadaki iddiasız yerini almayacak mı? Zamanın zorunlu, kaçınılmaz etkilerini akıl vasıtasıyla öncelemek, sorunun doğasından hareketle bir zamanlar zamanın doğasından kendi kendine meydana çıkanları önceden anlayıp, kavramak makul değil midir, düşünen insanların görevi ve sorunu değil midir?

Öyleyse biz şimdi zamanı akılla öncelemeye ve Hegelci felsefenin gerçekten belirli, özgül bir felsefe olduğunu kanıtlamaya çalışalım. Hegelci felsefe, her ne kadar titiz bilimselliği, evrenselliği ve tartışma götürmez düşünce zenginliğiyle önceki tüm felsefelerden ayrılıyorsa da, bunu kanıtlamak zor olmayacaktır. Hegelci felsefe, başka çağlarda olduğu gibi, insanlık belirli bir düşünsel aşamadayken meydana çıktı; bu çağda belli bir felsefe zaten mevcuttu; Hegelci felsefe bu mevcut felsefeyi temel aldı, ona bağlandı; demek ki kendisinin de belli ve bu nedenle sonlu bir karaktere sahip olması zorunludur. Her felsefe, çağının belirli bir fenomeni olarak, işe bir varsayım ile başlar. Hegelci felsefe varsayimsız gibi görünmektedir; ancak önceki sistemlere dayanarak o da kendine bir varsayım bulmuştur, yani, mutlak saçmalığa düşmeden kimsenin yadsıyamayacağı zorunlu, makul varsayımlardan farklı olarak tikel, kendinde rastlantısal bir varsayım. Yoksa Hegelci felsefe bir varsayım ile başlamamakta mıdır? "Hayır! O işe katıksız varlıkla başlamaktadır; özel bir başlangıçla değil, katıksız bir belirsiz - olanla, başlangıcın kendisiyle başlamaktadır." Öyle mi? Felsefenin bir başlangıç yapmak zorunda olması bir varsayım değil de nedir? "Bunda anlaşılmayacak bir şey yok, her şeyin ve felsefenin de bir başlangıcının olması doğaldır." Kuşkusuz; ama bu başlangıç rastlantısal, önemsiz bir başlangıç mıdır, buna karşılık felsefeninki özel bir öneme, kendinde ya da bilimsel bir ilk'in önemine mi sahiptir? Hemen şunu soruyorum: Neden böyle bir başlangıç yapılmalıdır? Başlangıç kavramı artık eleştirinin nesnesi olmaktan çıkmamış mıdır, bu kavram tamamen hakiki ve genelgeçerli değil midir? Başlangıç sözcüğünde neden başlangıç kavra-



mını terkedemeyeyim, neden doğrudan doğruya gerçek - olanı temel almayayım? Hegel işe varlıkla başlamaktadır, yani varlık kavramıyla ya da soyut varlıkla. Ben işe niçin varlığın kendisiyle, yani gerçek varlıkla başlayamayayım? Varlık, tıpkı mantığın nesnesi olduğu zamanki gibi, üzerinde düşünüldüğü sürece beni yine akla geri getireceğinden, niye akli başlangıç almayayım? Bunu yaptığım zaman, işe varsayımla mı başlıyorum? Hayır! Aklın karşısında kuşku duyamam; karar-sızlığımı, soyutlamamı akılsızca diye açıklamadan kendimi ondan yalıtlayamam. Ama, hiçbir şeye aldırış etmeden, bir başlangıç sorunuyla, doğrudan doğruya gerçek varlıkla ya da akılla felsefe yapmaya başlayarak bir varsayımda bulunduğum da bilinmelidir. Ne beis? Varsayımımın sadece biçimsel, görünürde bir varsayım olduğunu, gerçekte ise bir varsayım olmadığını daha sonra kanıtlayamaz mıyım? Düşüncelerimi yazıya dökerken, herhalde ilk kez o anda başlamıyorum düşünmeye. Bunun sonuçlarını, encamını önceden biliyorum. Varsayımımın kendi kendini haklı çıkaracağını bildiğim için, bazı şeyler öngörüyorum sadece.

Hegelci felsefenin kendisine mantıkta seçtiği başlangıç, genel, mutlak zorunlu bir başlangıç mıdır? O daha çok, belirli, Hegel öncesi felsefe açısından belirli bir başlangıç değil midir? Ve gnoseolojiye bağlanmamakta mıdır? Bu başlangıç, felsefenin ilgi alanının sadece sistematik, biçimsel ve içeriksiz olduğu görüşüne, felsefenin ilk ilkesine ilişkin eski bir soruya, bilimsel ilk nedir, ilk sorun nedir, sorusuna bağlı değil midir? Bu bağlam, Hegel'in yönteminin —elbette bir biçim ayrımına dönüşen içeriğin ayrımı bir yana bırakılırsa— **önemli noktalarda** ya da en azından genelde **Fichte'nin** yöntemi olmasıyla kanıtlanmamış mıdır? Gnoseolojinin izlediği yol, önce **bizim** için, sonra **kendisi için** olan ve sonuçta başlangıca dönen bir yol değil midir? Yani bilimin izlediği yol bir daire değil midir? (Bkz. Gnoseolojinin Temelleri, II. Basım, s. 291-301; Gnoseolojinin Özgünlüğünün Ana Hatları, II. Basım, s. 4; Gnoseoloji Kavramı Üzerine, II. Basım, s. 35-36; Schelling'in Transendental İdealizm Sistemi, örneğin s. 186-190) Ancak **biçimsel** dairevi hareket, felsefenin bilimsel şekilde **betimlenişinin**, yönteminin, felsefenin özü yerine geçtiği, sayıldığı yerde, sistemin (burada en **dar** anlamında) olmadığı, felsefenin olmadığı yerde bir gereksinim ya da zorunlu bir akibet haline gelmemekte midir? Çünkü sistem, dümdüz sonsuza kadar uzanmayıp, sonuçta başlangıcına dönen, içine kapalı bir dairedir sadece. Hegelci felsefe, bugüne kadarki **sistemlerin** gerçekten en mükemmelidir. Hegel, Fichte'nin isteyip de başaramadığını başarmıştır, çünkü Fichte başlangıca özdeş bir sonla değil, bir gereklilikte bitirmektedir sistemini. Ancak sistematik düşünme yine de **kendinde düşünme**, asıl düşünme değil, sadece kendini betimleyen düşünmedir. Düşüncelerimi betimlerken, onları zamana aktarıyorum; bendeki, kafamdaki bir arada, aynı zamanda olan, arasızlığı aşan anlayış, şimdi ardışır hale gelmektedir. Betimlenecek olanı varolmayan diye görüyor, gözümün önünde belirmesine izin vermiyorum, betimleyişten önceki şeyden soyutluyorum. Bu nedenle başlangıç olarak seçtiğim şey, önce tamamen bir belirsiz-olandır; onun hakkında henüz bir şey bilmiyorum — betimleyen bilginin önce bir bilgi haline gelmesi gerekir. Bu yüzden işe sadece başlangıç kavramıyla başlayabilirim; çünkü hangi konuyu seçersem seçeyim, başlangıçta bu, hep bir başlangıç niteliğine sahiptir. Bu alanda Hegel, ben'i öne çıkaran Fichte'den daha tutarlı, daha bilimseldir. Ne ki, başlangıç artık bir belirsiz-olan olduğundan, devam da bir belirleme anlamı taşır. Başlangıç olarak aldığım şey ancak betimleyiş süreci içinde belirlenir, meydana çıkar. Bu nedenle devam, bir geri dönüştür —çıkış noktası aldığım yere tekrar geri dönerim—, geri dönüşte düşüncenin **arasızlığını, zamanlaştırılışını** tekrar



iptal ederim: Kaybolan özdeşliği yeniden kurarım. Ancak geri geldiğim ilk, artık başlangıçtaki, belirsiz, kanıtlanmamış ilk değil, tersine araçlı ve bu nedenle aynı olmayan ya da, eğer aynı da olsa, artık aynı biçimde olmayan bir iktir. Bu süreç şimdi elbette temellendirilmiş, zorunlu bir süreçtir, ancak beliren, kendini betimleyen düşünce ile kendinde düşünce, yani içsel düşünce arasındaki ilişkiye dayanmaktadır yine de. Bu böyle tasarlanmaktadır. Hegel'in Mantık'ını baştan sona okuduğum zaman, sonunda tekrar başlangıca dönerim. İdea düşüncesi ya da mutlak idea, öz ideasını, varlık ideasını içermektedir. Bu durumda varlık ve özün idea'nın momentleri olduğunu ya da mutlak idea'nın **nüve halinde** mantık olduğunu bilirim. Sonunda tekrar başlangıca dönerim ama umut ederim ki **zamansal** olarak değil. Mantık'ı tekrar baştan başlayarak okumak için değil —yoksa ikinci, üçüncü ve birçok kez aynı yolu izlemek, ömrüm boyunca Hegel'in Mantık'ı içinde dönüp durmak zorunda kalırdım—, tersine mutlak idea ile birlikte üç ciltlik Mantık'ı kapatırım, çünkü Mantık'ta artık nelerin bulunduğunu bilirim. Zamansal aracılık sürecini bilgilerimin arasında saklar, alıyorum; mutlak idea'yı bir bütün olarak bilirim ve süreçlerini biçimsel olarak tekrar canlandırmak için elbette zamana ihtiyacım vardır; ama bu arasızlığın hiç önemi yoktur burada. Üç ciltlik Mantık, yani betimlenen mantık bu yüzden **kendinde** amaç değildir; aksi taktirde hayatta Mantık'ı hiç durmadan okumak ya da bir dua gibi ezberlemekten başka bir amacım olmazdı. Mutlak idea kendi aracılık sürecini geri almakta, iptal etmektedir, bu süreci **kapsamına almakta**, kendini ilk ve son diye, tek ve her şey diye göstererek betimlemenin gerçekliğini ortadan kaldırmaktadır ve bu nedenle ben de Mantık'ın sayfalarını kapatırım, bu kapamlı (extensiv) varoluşu tek bir düşüncede toplarım. Bu yüzden Mantık bizi **kendimize**, içsel bilgi edimine geri getirir; araçlı, betimleyen bilgi, **aracsız** bilgi haline gelir; ancak Jacobi'nin öznel anlamdaki aracsız gibi değil, çünkü bu anlamda aracsız bir bilgi yoktur. Ben başka bir aracsızlığı kastediyorum.

Düşünme, **özdevim** olduğu sürece, **aracsız** bir eylemdir. Başkası benim için düşünebilir; bir düşüncenin doğruluğundan sadece **kendim** emin olurum. Platon, anlayışsız bir kişi için yok sayılır, bir anlam taşımaz; düşüncelerini sözleriyle birleştiremeyenler için boş bir kağıt parçasıdır. Yazılı Platon benim için sadece **araçtır**; her şeyin bağlı olduğu, dayandığı ilk, **apriori**, temel olan ise anlaktır. Anlayış kazandırmak felsefenin iş değildir, çünkü o bunu **yarsaymaktadır**; felsefe yalnızca anlayışımı **belirler**. Belirli bir felsefe aracılığıyla kavramların **üretilmesi**, reel değil, salt biçimsel bir üretmedir; hiçten yaratma değil, içimdeki henüz belirsiz olan, ama her çeşit belirlemeye yatkın düşünsel malzemenin gelişmesidir sadece. Filozof yalnızca, neyi bilebileceğimi bilinç düzeyine çıkarır, düşünsel **melekemle** bağ kurar. Bu nedenle felsefe, ister sözlü ister yazılı olsun, bitiminde doğrudan doğruya kendi **kaynağına** geri döner; felsefe sırf konuşmak için değil —lafazanlılığı sevmeyişinin nedeni budur—, tersine **konusmamak**, **düşünmek** için konuşur; sırf kanıtlamak için değil —sofistçi tasım kuramından nefret edişinin nedeni budur—, tersine neyi kanıtlıyorsa, bunun her kanıtlama **ilkesinde**, anlakta **mutlaka böyle** olduğunu, bunun yasal bir düşünce, yani her düşünen kişiye bir **anlak yasası** ifade eden bir düşünce olduğunu göstermek için kanıtlar. Kanıtlama, **söylediğimin doğru** olduğunu göstermekten, düşüncenin dışı vurumunu düşüncenin **ilk kaynağına** geri almaktan başka bir şey değildir. Bu nedenle kanıtlamanın önemi, **dil**'in önemi dikkate alınmadan anlaşılabilir. Dil, **türün gerçekleştirilmesinden**, bireysel ayrılıkları kaldırarak türün birliğini göstermek için, sen'le ben'in aracılığından başka bir şey değildir. Bu yüzden söz ögesi hava gibidir, en tinsel ve

en genel yaşam aracıdır. Kanıtama artık düşünceyi aktarma eyleminde sadece **başkaları için** bir nedene sahiptir. Bir şey kanıtlamak istediğim zaman bunu başkaları için kanıtlarım. Kanıtlarken, öğretirken, yazarken her halde kendim için kanıtlamam, öğretmem, yazmam; çünkü, en azından önemli noktalarda, neyi yazmadığımı, öğretmediğimi, tartışmadığımı bilirim; bu yüzden çok iyi bilinen, üzerinde hiç kuşku duyulmayan ve seçik olan, başkalarının nasıl olup da bilmediklerine akıl erdirilemeyen şeyler konusunda yazmak çok zordur. Çok iyi bildiği bir konuda birşeyler kaleme alan yazar, bu konuda yazmayı gereksiz bularak kendine özgü bir mizah türüne başvurur. Yazısını yazıda neticesiz kılar, kanıtta kanıtla alay eder. Eğer yazmam gerekirse, hem de iyi ve ayrıntılı bir şekilde yazmam gerekirse, o zaman benim bildiğimi başkalarının da bildiğinden, en azından bunu benim bildiğim gibi bildiklerinden **kuşku duymam** gerekir. İşte sırf bu nedenle düşüncelerimi açıklarım. Ancak onların bunu bilmeleri gerektiğini ve bilmelerinin **mümkün** olduğunu da varsayarım. Öğretmek ezberletmek değildir, öğretmen aktif bir yetenekle, öğrenme yeteneğiyle bağ kurar. Sanatçı güzellik duygusunu varsayar; bu duyguyu kendisi vermek istemez ve veremez; çünkü eserlerini güzel bulmamız, onları benimseyerek algılamamız için, sanatçının bizde sanat duygusunu varsayması gerekir; o bunu sadece oluşturabilir, ona belirli bir yön verebilir. Aynı şekilde filozof da, spekülâtif bir Dalay-Lama olduğunu, anlayışı tamamen tahrip ettiğini kabul etmez. Düşüncelerini doğru diye kavrayabilmemiz, kendisini sadece anlayabilmemiz için, anlıkta olduğu gibi bizde de ortak bir ilkenin, ortak bir ölçütün bulunduğunu varsayar. Anladığını bizim de anlamamız, bulduğunu tekrar **kendimizde** bulmamız gerekir; çünkü düşünme **bizdedir, içimizdedir**. Bu nedenle kanıtama, sırf düşüncede ve düşüncenin kendisi için bir düşüncenin aracılığı değil, **benim** olduğu sürece düşünme ile **onun** olduğu sürece **başkasının** düşünmesi arasında dil vasıtasıyla bir aracılıktır, ya da aklın özdeşliğini anlamak için ben'le sen arasında bir aracılık ya da düşüncemin benim olmadığını, tersine benimki olabileceği gibi pekâlâ başkasınınki de olabilecek **kendinde ve kendi için** düşünce olduğunu sınamaya yarayan bir aracılıktır. Düşüncelerimizin anlaşılıp anlaşılmadığını ve benimsenip benimsenmediğini umursamıyorsak, o zaman bu umursamazlık şu ya da bu sınıftan insanlarla ilgilidir; çünkü biz bu insanları önyargılı, özel çıkarlar peşinde koşan, tikel duygulara kapılmış, düzelmez, karakterce bozulmuş kişiler olarak görürüz. Sayılarının ise burada hiç önemi yok. Ancak, insanoğlu kendisiyle yetinebilir, çünkü kendini kendinden ayırılmayı, başkası —insan kendisiyle konuşur, sohbet eder— olabileceğini bilir ve düşüncesinin, eğer, en azından **olasılığa** göre, başkasının da düşüncesi değilse, kendisinininki olmadığını bilir. Ne ki, bütün bu umursamazlıklar, kendinle yetinmeler sadece tikel fenomenlerdir. Aslında hiç de ilgisiz kalmayız; düşüncelerimizi başkalarına açma, iletişim itkisi, doğal bir itkidir, hakikatin itkisidir. Kendi meselemizin hakikiliğinden sadece başkasının —elbette herhangi **rastlantısal** bir başkası değil— aracılığıyla emin oluruz. Hakiki olan ne benimdir, ne senin, tersine **genelindir**. **Ben**'le **sen**'i birleştiren düşünce hakiki bir düşüncedir. Bu birleşme hakikatin onayı, işareti, olumlanmasıdır, çünkü artık kendisi hakikattir. Birleşen her şey iyi ve hakikidir. Bu durumda hırsızlık vb. de iyi ve hakikidir, çünkü burada insanlar genellikle bir araya gelmektedirler, diye bir itiraza verilecek yanıt yok doğrusu. Burada herkes kendi başına kalmaktadır.

Tanıdığımız, bildiğimiz tüm filozoflar —yoksa onları tanımamış olurduk—, ya Sokrates gibi sözlü ya da yazılı olarak düşüncelerini **ifade etmişler**, yani **öğretmişlerdir**. **Düşüncelerin** ifade edilmesi, öğretmek anlamına gelir; ama öğretmek kanıt-



lamaktır. Demek ki kanıtlamak, düşünürün ya da içe kapalı düşünmenin kendisiyle ilişkisi değil, tersine düşünürün başkalarıyla ilişkisidir. Bu nedenle kanıtların ve sonuçların gösterilmesi **akıl biçimleri**<sup>1</sup> değildir, içsel düşünme ve bigi ediminin biçimleri değildir; onlar sadece düşüncenin **aktarılı biçimleri**, ifade tarzları, betimleniş ve sunulmaları, görünüşleridirler. Kıvrak zekâli ve tezcanlı bir öğrenci bu yüzden kanıtlayan öğretmeninden önde gider; o daha ilk düşünceyle birlikte, bir başkasının önce kanıtları görüp, duymasından sonra aşacağı aktarım sürecini bir anda öncelemiştir. **Düşünme dehaları** tıpkı sanat dehaları gibi, mevcuttur ve belli bir dereceye kadar —duyarlılık olarak— her insanda bulunmaktadır. Duyuru biçimlerini, ifade tarzlarını kendinde ve kendi için düşünmenin, aklın temel biçimleri diye görmemizin nedeni, doğrudan doğruya dehadan fişkıran, bize gelen, **özümüzle** birlikte bize verili olan temel düşüncelerimizi kendimiz için, belirgin şekilde bilinç düzeyine çıkarmak üzere bir başkası için, adeta **sergilemekten** ve betimlemekten, kendimize **öğretmekten** kaynaklanmaktadır; düşünürken bile düşüncelerimizi ifade eder, konuşuruz. Demek ki kanıtlama, düşüncelerimi benimlik biçimine sokmama yarayan, başkasına da bu biçimi kendi düşüncesi olarak gösteren bir araçtır yalnızca. **Bildirim, duyuru** olmadan kanıtlama bir anlam taşımaz. Ancak düşüncelerin duyurulması maddi, **gerçek** bir bildirim değildir —kulaklarıma çarpan ses, darbe ile ışık birer reel bildirimdirler—, maddi-olanı edilgen şekilde algılarım; acı çekerim; oysa manevi-olanı sadece kendim, özdevim vasıtasıyla algılarım. Bu nedenle kanıtlayıcının bildirdikleri, **meselenin kendisi** değil, sadece araçtır; çünkü düşüncelerini, damlalıktan akan ilaç gibi, bana telkin etmemekte, Kutsal Franziskus gibi sağır balıklara vaaz vermemekte, tersine **düşünen** varlığa hitap etmektedir. **Asıl meseleyi** yani meselelin anlaşılmasını bana o vermez, genel olarak o hiçbir şey vermez —aksi taktirde filozof, bugüne kadar hiçbirinin başaramadığı şeyi, yani filozoflar yaratmayı başarabilirdi—, o daha çok anlağı varsayar; bana —yani aslında başkalarına— anlağı **aynada** gösterir. O sadece bir oyuncudur, neye öykünmem gerektiğini somutlaştırır, bana sunar yalnızca —betimleyen, sistematik felsefe, kendine dönmüş maddi düşünmenin lirizmine karşılık dramatik, teatral felsefedir—, o bana şöyle der ve gösterir: Bu akla yatkındır, hakikidir, bu yasadır; eğer doğru düşünürsen, o zaman böyle düşünmek **zorundasın** ve böyle **düşünürsün**. O gerçi bana kendi düşüncelerini kabul ettirmek ister, ama sırf kendininki olarak değil, tersine genel olarak akla uygun düşünceleri, yani benimkileri de; o sadece benim anlağıma **hitap** eder. İstem haklılığı burada yatmaktadır: Felsefe tahrik etmeli, düşünmeyi teşvik etmelidir, yoksa anlağıımızı, can sıkıcı etkileri olan ağızdan çıkmış ya da yazılı bir söz içine hapsedmemelidir —ve her duyurulan, bildirilen düşünce söze dönüşmüş düşüncedir—. Felsefenin, ister sözlü ister yazılı, her çeşit betimlenişi sadece bir araç anlamı taşıy ve taşıyabilir. Her sistem, aklın sadece **dışavurumu, imgesidir**, bu nedenle akıl için yalnızca bir **nesnedir**; bu nesne akıl, yeniyi düşünen özde üremeye devam eden, canlı bir güç olarak kendinden ayırmakta ve bir nesne olarak eleştiriye karşı çıkmaktadır. Salt bir **araç** olarak görünmeyen ve benimsenen her sistem aklı **kısıtlar** ve telef eder; çünkü araçsız, asli, içerikli düşünmenin yerine araçlı, biçimsel düşünmeyi geçirir, hayal gücünü öldürür; **akıl ile kitap harflerini** birbirinden ayırmayı olanaksız hale getirir, çünkü **sözün** de düşüncelerle saptanması **zorunludur** —görünüşte bir varoluşa sahip sistemlerin sınırlılığı burada belli olmaktadır— ve **böylelikle** dışavurulan her düşüncenin, her sistemin asli anlamı ve belirlenimi tamamen yadsınacak, yerini bulmayacaktır. Tüm betimlemeler, tüm kanıtlamalar —düşüncenin betimlenme-



si kanıtlamadır— **asli** belirlenimleri gereğince —ki sadece buna riayet etmemiz gerekir— ereğine ulaşmak için başkasının bilgi edimini kendine katar.

Ayrıca betimlemenin ya da kanıtlamanın aynı zamanda **kendi için** de bir erek olduğu bellidir —tıpkı her aracın önce erek olması gibi. Biçimin kendisi öğretici olmak zorundadır; nesnel biçimde ifade edersek; Felsefenin betimlenişi felsefi olmalıdır —işte bu noktada, biçimin içerikle özdeşliğine ilişkin istemin haklılığı ortaya çıkmaktadır. Betimleme felsefi olduğu, düşünceye uygun düştüğü sürece **sistematik** bir betimlemedir. Böylelikle betimleme kendinde ve **kendi için** bir değer kazanır. Sistem kurucular bu nedenle birer sanatçıdır; felsefi **sistemler** tarihi bir tablolar galerisidir, aklın müzesidir. Hegel **felsefi** sanatçıların en yetkinidir, betimlemeleri, en azından bir bölümü, **bilimsel sanat duygusunun misli görülmemiş örnekleridir** ve kesinlikleri nedeniyle aklı eğitmenin ve disipline sokmanın gerçek araçlarıdır. Ancak bu yüzden o da —genel, burada tartışılmayan bir yasa uyarınca— biçimi öz haline, düşüncenin varlığını başkası için kendinde varlık haline, **görelî ereği asıl erek** haline getirmektedir. Hegel anlağı betimleme içinde öncelikle ve hapsetmek, sistem içinde yoğunlaştırmak istiyordu. Sistem adeta aklın kendisi olacaktı, araçsız eylem araçlı eyleme dönüşecekti, betimleme **hiçbir şey**, yani bizde, içimizde hiçbir şey varsaymayacaktı, bizi boşaltıp tüketerek geriye hiçbir şey bırakmayacaktı. Hegelci sistem aklın **kendini mutlak şekilde dışavurumudur**; bu dışavurum Hegel’de doğal hakkın salt **spekülatif ampirizm** olmasıyla **nesnel** bir biçimde belirlemektedir. Sadece bu nokta, yani Hegel’in her şeyi betimlemede yoğunlaştırması, anlağın önvaroluşundan soyutlaması, anlağımıza seslenmemesi, biçimcilikten ve özneliğin ihmalinden şikâyetin gerçek ve de son nedeni olmaktadır. Gerçi Hegel sonuçta aracılık sürecini iptal etmektedir, ama biçim özlülük olarak görüldüğü için, aracılık sürecinin nesnelliği ya da öznelliği konusunda yine kuşkuda kalınmaktadır. Bu nedenle mutlak-olanın aktarılma sürecini biçimsel bir süreç olarak görenler **maddi** yönden haklıdır, ancak tersini, yani bu sürecin nesnel gerçeklik olduğunu iddia edenler de, en azından biçimsel olarak, haksız değildirler.

Demek ki, Hegelci felsefe **spekülatif sistematik felsefenin tepe noktasıdır**. Böylece Mantık’ın başlangıç nedenini bulmuş ve tartışmış olduk. Her şey kendini betimlemeli (kanıtlamalı) ya da betimleme içinde çözümlenip son bulmalıdır. Betimleme, betimleyişten önceki bilinenlerden soyutmaktadır kendisini ve mutlak bir başlangıç yapması gerekmektedir. Ama işte bu noktada betimlemenin **sınırı** meydana çıkar. Düşünme, düşünmenin betimlenişinden **öncedir**. Betimlemede başlangıç sadece betimleme içindir, ama **düşünme için bir ilk değildir**. Betimlemenin, daha sonra meydana çıkan, ama içimizde, düşünmede her zaman mevcut olan düşüncelere ihtiyacı vardır.<sup>2</sup> Betimleme, kendinde ve kendi için araçlı-olandır; bu nedenle ilk de betimlemede bir araçsız-olan değildir artık, tersine konulmuş-olan, bağımsız-olan, aktarılmış-olandır, ilk burada, kendisi nedeniyle kuşkuya yer bırakmayan düşünce-belirlenimleriyle belirlenmektedir, kendini betimleyen, zamansal olarak açıklayan felsefeden öncedir ve bağımsızdır. Böylece betimleme hep daha yüksek, kendine kıyasla apriori bir aşamaya seslenmektedir. Yoksa bu, Hegel’in Mantık’ındaki “varlık” için sözkonusu değil midir? “Varlık araçsız-olan, belirsiz-olan, kendine benzer-olan, kendisiyle özdeş-olan, ayrımsız-olandır.” Ama burada araçsızlık, belirsizlik, özdeşlik kavramları varsayılmakta mıdır? “Varlık hiçliğe intikal eder; doğrudan doğruya karşıtı içinde kaybolur; onun hakikati işte bu doğrudan doğruya kaybolma hareketidir.” Burada tasarımların kendisi varsayılmamakta mıdır? Kaybolmak bir kavram ya da daha



çok duyuşal bir tasarım değil midir? "Oluş kargaşadır, varlıkla hiçliğin durulmamış birliğidir; varoluş ise dinginliğe ulaşmış olandır." Burada da, dinginlik gibi, çok kuşkululu bir tasarım varsayılmamakta, ya da en azından kabul edilmemekte midir? Kuşkucular buna şöyle itiraz edemezler mi: Dinginlik duyuşal bir yanılıdır, her şey sürekli bir hareket halindedir. Sadece birer **imge** de olsalar başlangıçta bu tür tasarımlar gerekli midirler? Ama, benzerlik, özdeşlik vb. kavramları gibi bu tür varsayımların en azından doğal oldukları söylenebilir, yoksa varlık'ı nasıl düşünebilirdik? Bu kavramlar, bize varlık'ı ilk diye kavramamızı sağlayan zorunlu araçlardır. Doğru; ama varlık, en azından bizim için, araçsız-olan değil midir? Kendimizi soyutlayamayacağımız bir ilk değil midir? Kuşkusuz bunu Hegelci felsefe de bilmektedir. Mantık'ın çıkış noktasını oluşturan varlık, bir yandan fenomenolojiyi, öte yandan mutlak idea'yı varsayım olarak içermektedir. Varlık (ilk, belirsiz olan) sonuçta iptal edilmektedir; **hakiki başlangıç olmadığı** ortaya çıkmaktadır. Ama o zaman Mantık da tekrar bir fenomenoloji, varlıksa sadece **fenomenolojik** bir başlangıç olmamakta mıdır? Mantık'ta da görünüş ile hakikat arasında bir tezat bulunmamakta mıdır? Niçin **hakiki** başlangıçla başlanılmamaktadır? "Evet, hakiki-olan sadece **sonuç** olabilir; hakiki-olan kendini kanıtlamak, yani betimlemek zorundadır." Peki ama bu, eğer varlık idea'yı varsayıyorsa, yani idea **ashında** ilk diye varsayılmışsa, nasıl gerçekleşecektir? Ve bu şekilde felsefenin hakikat olarak teessüs etmesi ve kendini kanıtlaması gerekiyor, böylece artık ondan kuşku duyulmayacak, yani kuşkuya düşmek için nesnel bir neden bulunmayacaktır. Elbette A diyen, B de demek zorundadır. Başlangıç Mantık'ın varlık'ında görenler, şimdi idea'da da göreceklerdir; bu varlık kendini kime kanıtlarsa, idea da kendini ona kanıtlamış olacaktır. Ancak A demek istemeyen biri için durum nedir? Şayet bu kişi, senin belirsiz, katışıksız varlık'ın reel-olana uymayan bir soyutlamadır yalnızca; gerçek olan yalnızca somut varlıktır, ya da, bana önce **genel** kavramların gerçekliğini açıkla, derse durum ne olacaktır? Böylece salt bu Mantık'a değil, genel olarak felsefenin hakikatine ve gerçekliğine değinen genel sorunlara gelmiyor muyuz? Acaba mantık adularla gerçekçiler arasındaki tartışmanın (doğal bir karşıtlığı eski kavramlarla tanımlamak için) fevkinde midir? Mantık daha ilk kavramlarında duyuşal görüşe ve avukatlarına, anlağa hemen ters düşmemekte midir?

Bunun Mantık'a muhalefet etme hakkı yok mudur? Mantık kendi sesini kabul etmeyebilir; ama buna karşılık anlak da şu sözlerle Mantık'ı reddeder: Sen kendi meselende yargıçsın. Burada da, Fichte felsefesindeki gibi, bilimin hemen girişinde **aynı** çelişki yok mudur? Orada ampirik, gerçek ben'le **katışıksız** ben arasında, burada ise ampirik, gerçek varlıkla katışıksız varlık arasındaki çelişki. "Katışıksız ben, artık ben değildir"; ama katışıksız, ıssız varlık da artık varlık değildir. Mantık şöyle diyor: **Belirli** varlıktan soyutlarım kendimi, varlıkla hiçliğin birliğini belirli varlıkla belirlemem. Eğer bu birlik anlağa paradoks ve güllünç gelirse, anlak katışıksız varlığın yerine belirli bir varlığı geçirir ve o zaman varlığın hiçlik olması gerektiği de elbette bir çelişkidir. Ama anlak buna tekrar yanıt verir. Sadece **belirli** varlık varlıktır; varlık kavramında mutlak belginlik kavramı bulunmaktadır. Varlık kavramını varlığın kendisinden alırım; ama bu yüzden varlığa karşılık bir şey'i değil, hiçliği de koyarım, çünkü ben her zaman ve ayrılmaz bir şekilde varlıkla bir şey'i birleştirim. Bu nedenle varlıktan belginliği kaldırırsam, o zaman varlıktan geriye bana da bir şey kalmaz. Eğer **bu** varlıktan kalkarak onun hiçlik olduğunu gösterirsem, bu bir mucize değildir, hatta kendiliğinden anlaşılır bir şeydir. İnsandan onu insan yapan şeyleri kaldırırsan, o zaman onun



insan olmadığını hiç güçlük çekmeden kanıtlayabilirsin. Ama özgül ayrımını kaldırdığın insan kavramı, nasıl ki artık insan kavramı değil de, tıpkı Diogenes'in Platoncu insanı gibi, kendini yaratmış bir özse, aynı şekilde içeriğini kaldırdığın varlık kavramı da artık bir varlık kavramı değildir. Şeyler ne denli farklıysa, varlık da o denli farklıdır. Varlık belli bir şeyle birdir. Kimin varlığını alırsan, her şeyini almış olursun. Varlık yalıtılmaya izin vermez. Varlık özel bir kavram değildir: Anlak içinse en azından her şeydir.

Bu durumda Mantık ya da belirli bir felsefe, duyusal gerçeklik karşısında, gerçeklik anlayışı karşısında işe bir çelişkiyle başlarsa, **bu çelişkiyi çözmeden** hakikati ve gerçekliği nasıl kanıtlayabilir? Bu felsefenin kendisini hakiki diye kanıtlaması, şüphe götürmez; ama söz konusu olan bu değildir. Kanıtlama iki şeyi gerektirir. Kanıtlama sırasında düşünür ikiye ayrılır; kendisiyle çelişkiye düşer; ne zaman ki düşünce bu kendine karşı çıkışı başarıyla atlatır ve aşar, o zaman bu düşünce kanıtlanmış olur. Kanıtlama çürütmekten başka bir şey değildir. Her anlaksal belirleme bir karşıta, bir çelişkiye sahiptir. Hakikat, bir şeyin karşıtıyla olan birliğinde değil, tersine onun çürütülmesindedir. Diyalektik, spekülasyonun kendisiyle monologu değil, spekülasyonla ampiri (görgü) arasında bir diyalogtur. Düşünür, kendisinin karşıtı olduğu sürece diyalektiktir. Bu ise, kendinden kuşku duyma sanatının ve gücünün en yüce aşamasıdır. Eğer felsefe ya da mantık kendini kanıtlamak istiyorsa, o zaman rasyonel ampiriyi ya da kendisine karşı çıkan, kendisini yadsıyan anlağı çürütmek zorundadır; aksi taktirde **anlağa karşı** gösterdiği tüm kanıtlar yalnızca **öznel** birer güvence olarak kalırlar. Varlığın karşıtı —Mantık'ın ele aldığı gibi, genelde— **hiçlik değil**, tersine **duyusal, somut varlıktır**. Duyusal varlık, mantıksal varlığı yadsır; biri ötekiyle, öteki diğeriyle çelişkiye düşer. **Bu çelişkinin çözümü**, mantıksal varlığın gerçekliğine kanıt olurdu, onun, şimdi anlık için de geçerli, bir soyutlama olmadığına kanıt olurdu.

**Varsayimsız** başlayan biricik felsefe, kendinden kuşkulanan özgürlük ve cesaretine sahip olan, kendini karşıtımdan yaratan bir felsefedir. Ne ki yeni felsefelerin hepsi işe karşıtlarıyla değil, **kendileriyle** başlamışlardır. Felsefeyi, yani kendilerininkini doğrudan doğruya hakikat olarak varsaymışlardır. Bunlarda aracılık sadece, ya Fichte'deki gibi **açıklama** ya da Hegel'deki gibi **gelişme** anlamına gelmektedir. Kant eski metafiziğe eleştirel yaklaşıyordu, ama kendine değil. Fichte Kantçı felsefeyi hakikat olarak saymıştır. O Kantçı felsefeyi bir bilim düzeyine çıkarmak, Kant'taki ayrı olanları birleştirmek, ortak bir ilkedен üretmek istiyordu. Schelling de aynı şekilde, bir yandan Fichteci felsefeyi üzerinde uyulmuş hakikat olarak varsaymış, öte yandan Fichte'nin tersine Spinoza'yı yeniden canlandırmıştır. Hegel, Schelling aracılığıyla aktarılan Fichte'dir. Hegel Schelling'in mutlak-olanına karşı çıkmış, ondaki içdüşünme, anlak, olumsuzluk momentinin eksikliğini görmüştür; yani mutlak özdeşliğin kucağını kavramın (Fichteci ben'in) tohumlarıyla canlandırmış, belirlemiş, döllemiş; ama ne ki o da mutlak-olanı bir hakikat olarak varsaymıştır. Hegel mutlak özdeşliğin varoluşunu, nesnel gerçekliğini reddetmemiş, Schellingci felsefeyi, **özü** gereği hakiki bir felsefe diye varsaymıştır; o sadece **biçim** eksikliği nedeniyle bu felsefeye serzenişte bulunmuştur. Bu yüzden Hegel Schelling'e karşı, tıpkı Fichte'nin Kant'a davrandığı gibi davranmaktadır. Her ikisinin felsefesi de içerikleri, malzemeleri gereği hakiki birer felsefeydiler; her ikisi de salt bilimsel, yani **sistematik, biçimsel** bir çıkar peşindeydiler. Her ikisi de mevcut felsefenin **özünü** değil, özel-olanı, **belirli özgüllükleri** eleştiriyorlardı. Mutlak-olan konusunda kuşkuya yer yok. Ama önce



kendini kanıtlaması, **böyle olduğunun** anlaşılması gerekmektedir. O zaman sonuç haline, aktaran kavramın nesnesi haline, yani sadece anlaksal görüşün bir güvencesi değil, bilimsel bir hakikat haline gelir.

(Sürecek)

#### NOTLAR:

1. **Mantıksal** denilen yargı ve sonuç biçimleri, **aktif** düşünme biçimleri değildir, **nedensel** akıl ilişkileri değildir. Bu biçimler bütünün ve bölümün, zorunluluğun, nedenin ve sonucun metafizik genellik, özellik, tekillik kavramlarını varsaymaktadırlar; sadece bu kavramlar vasıtasıyla düşünülürler; yani bunlar konulmuş, türetilmiş asli olmayan düşünme biçimleridir. Sadece metafizik ilişkiler mantıksal ilişkilerdir —kategorilerin bilimi olarak yalnızca metafizik hakiki, içrek mantıktır—, bu Hegel'in derin düşüncelerinden biridir. Mantıksal denen biçimler **soyut, elementer dil biçimleridirler**; ama konuşmak düşünmek değildir —aksi taktirde en geveze kişinin en büyük düşünür olması gerekirdi. Bizim alışlagelmiş düşünmemiz ise, (az ya da çok) bilinmeyen, zor anlaşılan, içimizde dahice etki yaratan yabancı bir yazarın çevirisidir, ve mantıksal denilen biçimler özgün-olanda değil, sadece bu çeviride geçerlidirler; bu yüzden yerleri optikte değil, henüz bilinmeyen bir alan olan tin'in **dioptrik**-indedir.
2. Burada betimleme ifadesiyle nitelenen şeyin adı Hegelci felsefede **koymak**'tır. Örneğin kavram, artık **kendinde** yargıdır, ama henüz bir yargı olarak **konmamıştır**; yargı kendinde sonuçtur, ama henüz bir sonuç olarak **konmamıştır**, tahakkuk etmemiştir. Öncekiler sonrakileri varsayar, ama bunların **kendileri için** ortaya çıkmaları gerekir ki, böylece **kendinde** ilk olan bu varsayılanlar da (yani sonrakiler de) tekrar kendileri için konulsun. Bu yöntem sayesinde Hegel, **kendi için** gerçekliği bulunmayan belirlenimleri **bağımsız hale getirmektedir**. Mantık'ın başlangıcında varlığın durumu da böyledir. Varlık, **reel, gerçek** varlığın sahip olduğu anlamdan başka bir anlama mı sahiptir? O zaman varlık kavramıyla varoluş, realite, gerçeklik kavramları arasındaki **fark** nedir? Her halde **hiçbir şey**; ama **bu yalıtlayış** ve fark gözetiş bir şey değil midir? Hegel'in **özel mantıksal ilişkiler** diye bağımsızlaştırdığı sonuç ve yargı biçimlerinde de durum aynıdır. **Olumlayan, yadsıyan** yargılar **özel** bir ilişkiyi, araçsızlık ilişkisini, buna karşılık tekil, tikel, tümel yargı, içdüşünme ilişkisini ifade etmeliydi. Ancak bütün bu farklı yargı biçimleri sadece **ampirik söyleyiş tarzlarıdır**; bu söyleyiş tarzlarının, **mantıksal** bir ilişkiyi ifade etmek için, önce öznenin öze ilişkin ayırımının, doğasının, türünün yüklem tarafından içerildiği bir yargıya **indirgenmesi** zorunludur. Sorunlu, yalın yargılarda da durum aynıdır. Kavram yargısının da **konulması** için, bu biçimlerin de **özel** aşamalar olarak konulması ve yalın yargının tekrar araçsız bir yargı olması gerekmektedir. Ancak bu yargı biçimleri, reel mantıksal bir ilişki için neyi temel almalıdır? Bu, sadece yargıya varan **özne**de bulunmamakta mıdır?

#### KAYNAK:

Ludwig Feuerbach, Sämtliche Werke, Hrsg. von W. Bolin und F. Jodl, Stuttgart 1960, Bd. 2, S.158-204.

# Felsefe Kitapları

bir putun yıkılışı

bernard fabre  
fransızcadan çeviren: kazım kızılta

(*"Heidegger et le Nazisme"*, V. Farias, Paris 1987, Editions Verdier.)

"Heidegger ve Nazizm" kitabının yazarı Victor Farias'ı bu soylu ve cesur girişiminden dolayı kutlamak ve adı geçen çalışmanın olumlu sonuçlarını sabırla izlemek gerekiyor.

V. Farias Heidegger'in öğretisinin kökenine doğru metodik bir şekilde indikten sonra, bu başlangıca sadık kalarak öğretisinin seyrini titizlikle sergiliyor ve bu öğretiyi lâyük olduğu yere koyarak onun gerçek konumunu aydınlatıyor, dönüşümünü, yani gerçek niteliğini sergiliyor. Yazar Heidegger'i hak ettiği yere koyarken —bu düşüncüyü irdelerken— onun "ontoloji"sinin "Nasyonal Sosyalist devrimi"nin mantiki sonucunun "Almanlığın" Helenize edilmesi olduğunu gösteriyor.

Bundan dolayı V. Farias'ın kitabı sadece bir tarih kitabı olmayıp, temelinde doğrudan felsefeyle yönlendirilmiş bir çalışmadır.

V. Farias yazdığı giriş bölümünde, daha sonraki bölümlerin belli bir tezi savunan bir sergilemeyi içerdiğini söylerken, pek de farklı değil. Zira biliyoruz ki, felsefede bir tez kaçınılmaz olarak antitezine de meşruiyet tanır. Farias'ın çalışmasının doğası bizzat bir tez değil. Biz, M. Heidegger'in tarihsel varlığı konusunda bizzat kendi tarafından oluşturulan, Fransa'da ise Jean Beaufret ve başkalarınca yüceltilen bir masalla karşı karşıyayız. V. Farias'ın tek tek sıraladığı ve iç ilişkilerini koyarak tarihsel olayların akışı ile bağlantılandığı olgular bu masalın masal bile olmadığını, bilinçli bir yalanlar dizisi olduğunu kanıtıyor. M. Heidegger'in öğretisinin maddi ve zihinsel koşullarını sergilerken V. Farias açıkça gösteriyor ki: "Ontoloji" bir politikaydı, şayet "özelliliğin gözüyle" bakacak olsaydı bunun bir siyasi ideolojiden başka bir şey olmadığını görecekti.

Bu ideolojiyi kimin kurtaracağını sormaya gerek var mı? "Bina" yeni tutuşmuş değil. Çoktan yanıp kül olmuştu bile.

Örneğin M. Heidegger'in masalını onun Nasyonal-Sosyalist militancılığından ve öğretisini ise bağlı bulunduğu politikadan kolayca ayırdetmek mümkün mü? Onun kişiliğinin ve öğretisinin büyüüne kapılmak bizi akılcı bir sorgulamadan alıkoymuyor mu?



Oysa Platon'dan biliyoruz ki felsefe büyülenmekten vebadan kaçır gibi uzak durmalıdır. Ya M. Heidegger kendisinin göstermek ve başkalarının da görmek istediği gibi bir filozof değil de mistik, vahşi bir müneccim ise?

Nasyonal-Sosyalizm'de kendisini gerçekleştirmek isteyen bir söylemin yolu mantığı olarak yokoluştan başka bir yere varmazdı. Bilinen kaziyelerden yola çıkarak onlardan hiçbir zaman ayrılmayarak başka bir yere varabilir miydi? M. Heidegger'in öğretisi vahşi ve kör müydü?

O susması gerektiği zaman susmadı; söyledikleri Nasyonal-Sosyalizm'den, vahşetten etkilenmiş ve cerahetlenmişti. Konuşması gerektiği yerde ise konuşmadı ve "Batılı"lığın Nasyonal-Sosyalist "Avrupalı"lıkta neden ve niçin yokolacağını söylemesini bilmedi. M. Heidegger artık konuşmaya hakkı olmadığı yerde konuşmaya devam etti ve söylemesi gerekenleri söylemedi, tuntuşaklı gevezeliği ile insanlık tarihinin en canavarca suçunun üstünü örttü. Herkes yeni bir Platon'u bulmuşçasına Heidegger'le kendinden geçmişti. Gerçekte ise herkes "ağız köpürmüş" bir müneccimin muğlaklıklarının büyüüne kapılmıştı. Heidegger sözle hakikate varacağını iddia ediyordu. Şayet felsefe "gerçek şeyleri" dile getirme sanatıysa, o halde M. Heidegger konuşmanın ne demek olduğunu bilmemenin kanıtlarını türetilip duruyordu.

Heidegger kendi tarihsel varlığı hakkında masallar uyduruyor, kendi öğretisi ile bazı büyük düşünceler arasında uygunluklar icadediyordu. Nietzsche veya Heraklit M. Heidegger hakkında ne düşünürlerdii? Onların eserleri bunun cevabını vermiyor mu?

Nietzsche "Putların Yıkılışı" kitabında Heraklit'ten alıntılar üzerine düşünürken "varlık bir fiksiyondur", diye yazıyordu. Nietzsche bu "fiksiyon"u tanrısı haline getiren Heidegger'i onaylar mıydı?

43. alıntıda Heraklit "yangından çok ölçüsüzlüğü söndürmek gerekir" diyordu. Acaba ölçüsüzlüğün davasını kucaklamış Heidegger'i onaylar mıydı? Ayrıca "tasa", "varlığın çobanı", "varlığın komşusu" gibi sözleri tekerleyen Heidegger karşısında gülmekten kırılmaz, öfkeden delirmez miydi? Heraklit'in bahsettiği Yunan genci aynı kişinin aynı zamanda nasıl olup da "varlık" denilen kendisinin "çobanı" ve "komşu"su olduğunu sormaz mıydı?

Ayrıca M. Heidegger kendi Yahudi "komşu"suna "çoban"lık yapma "tasa"sı olsaydı, onun safiyane teolog diline gülüp geçmek mümkün mü olacaktı? Hiç de değil. M. Heidegger "varlık"ı ayıredici bir "endişe" taşıyordu ve bazı "komşular"ı öteden beri fazlalık görüyordu. Nitekim "çoban" bu fazlalığı ortadan kaldırdı.

M. Heidegger öğretisini oluşturan temalar Heidegger'den önce teologlar ve mistikler tarafından yeterince işlenmişti. Onun için hiçbirisinin yeni olan yanı yoktur.

Teologlar filozof değillerdir, Spinoza buna iyi bir örnek değil mi?

Büyük mistikler bir savaş şefinin nefretiyle uzun nutukları karşısında büyülenmeyi ulvi deneyimle birbirine karıştırmazlar. Örneğin, Jean de la Croix, şiirlerinde ulvi deneyime büyük bir soylulukla biçim kazandırmıştır.

Şimdilerde bir felaket çağında yaşamıyoruz. Tam tersine, düşünmenin bu denli gerekli olduğu bir çağda yaşamaktan daha büyük bir sevinç olamaz. Biz Auschwitz sonrası kuşaklarıyız. Böyle bir olayın anlamını net bir şekilde kavramaya başlayacak mıyız?

İşte, V. Farias'ın "Heidegger ve Nazizm" kitabında giriştiği çabanın derin anlamı bence bu. Gerçek felsefe, M. Heidegger'in uğursuz fiksiyonlarından daha başka temellerden itibaren ele alınmalı ve geliştirilmeli.

V. Farias, M. Heidegger'in mezarı başında gerektiği şekilde uzunca durmuş Hölderlin'in şiirleri Heidegger'in terekesine hiç de gitmiyor. V. Farias'ın yazdıkları bu terekeye tam uygun.

# Okur Forumu

## vural yıldırım'a yanıt

88/3 sayımızda "Felsefe Kitapları" bölümünde Dr. Vural Yıldırım tarafından tanıtılan (aynı zamanda eleştirilen) "Felsefe Diyalektik Bilgi Kuramı (Epistemoloji)" adlı kitabın yazarı sayın Dr. Şahin Yenişehiroğlu'ndan aldığımız mektubu, tanıtma yazısına ve yazarına cevap olarak kaleme alındığı için aynen yayımlıyoruz. Sayın Yenişehiroğlu'nun benimsemişliğini, hatta "ciddiye almadığını" söylediği bir tanıtma yazısını Dergimizin ciddiye alıp yayımlamasını da eleştirmesini, üretilen her düşünceye sayfalarının açık olduğunu baştan beyan etmiş bir Dergi olarak haksız buluyoruz. Türkiye'deki düşünce yaşamının, yazısının —veya eserinin— altına açık imzasını atmış her yazarın yazdıklarını savunabileceği kadar olgun ve hoşgörülü bir düzeye ulaştığını varsaydığımızdan yayımladığımız yazıları ayrıca başka bir açıdan değerlendirmeye tabi tutma hakkını kendimizde görmüyoruz.

Felsefe Dergisi

Derginizin 88/3 sayılı nüshasında, bir kitabımla ilgili bir yazı çıkmış.

Yazan arkadaş bizim Fakülte'dendir. Kendisi bu yazıyı daha önce bana getirmiş bırakmış, ben de yazıyı okumuşumdur.

Sözü edilen kitabım, 531 sayfadır. Büyük boy basılmış bir kitaptır. Bu arkadaş kendisinin de belirttiği gibi, bu boyuttaki ve sayfa adedindeki kitabın ancak 125 sayfasını okumuş ve yine ancak 14 sayfasını ayrıntılı bir biçimde incelemiştir. Yani, 406 sayfasını hiç okumamış, üstelik bunun da yalnızca 14 sayfasını kendi deyimiyle ayrıntılı incelemiştir.

Şimdi bu kapsamda ve 10 yıllık bir hazırlık döneminden sonra yazılmış bir kitabı, üstelik onu tamamen okumadan eleştirmek, eleştirmek olur mu? Size soruyorum.

Üstelik bu kitabın kaynakçasında 180 özgün yabancı kitap ve yüzlerce dipnot yer almaktadır. Ayrıca içindeki mantık tabloları ve şemalar tamamen özgün olup, hiçbir çalışmada yer almamaktadır.

Bu çalışma baştan sona kadar, emeğin, dürüstlüğün, cesaretin, çalışkanlığın, titizliğin,



namusun, insana saygının, gerçeğe saygının, toplumun aydınlatılmasına saygının, gençlere kendi dilimizde özgün bir çalışma verebilme inancının, ciddi bir akademik çalışma yapabilme namusunun, kısacası her türlü alıntı ve savaşımların bir ürünüdür.

Şimdi, bir kez bu kitap ayrıca dünyanın en ünlü üniversitelerinin kendi kitaplıklarında da onurlu yerini hem kendi dilimizde yazılma kıvancıyla, almış bulunmaktadır.

Felsefe Dergisi Yöneticileri,

Bir kez şu soruları kendi kendinize sormanızı salık veririm:

— Yazıyı yazan arkadaş bir kitabı tümüyle okuyup neden ondan sonra yazıyı yazmıyor?

— İkincisi, bir kitabı tümüyle okumadan, bir kitabı eleştirmek bir aydın ve üniversite hocası olmakla, nasıl ciddiyetle bağdaşabilir?

— Bu arkadaşın herhangi bir felsefe eğitimi var mı? Üstelik “diyalektik” gibi çetrefilli bir konuda hangi bilgiye sahiptir?

— Acaba bu arkadaş, neden oturup da kendisi, uzun yıllar alıntı döküp, Türk düşünce yaşamına böyle bir kitap kazandırmıyor?

— Neden bu arkadaş bir düşün yapıtında anlatım aracı olarak edebi öğelerin kullanılabilceğini bilmiyor?

— Acaba bu zat, hiç yaşamında felsefeye ilişkin bir yapıtı yabancı dilden alıp da okuyup incelemiş midir?

Sorular çoğaltılabilir.

Ayrıca,

Bu arkadaşın çok önemli psikolojik sorunları vardır.

Bu nedenle kendisine, oturup ciddi bir biçimde yanıt vermeyeceğim.

Zaten, ben bu çalışmayı bu gibiler için değil, dürüst ve şerefli bir biçimde kendisini aydınlatmak isteyen bu ülkenin, bu toplumun insanları için kaleme almıştım.

Bu, benim bu ülkenin insanlarına, bu toplumun nesnel ahlakına bir görevimdi. Onu yerine getirmiş olduğum için sevinçliyim.

Herşeye karşın, onur üyeliğini yaptığım (belli bir süre) bu derginin, yazıları basarken daha titiz davranmasını Türk Düşünce yaşamı için evrensel bir zorunluluk ve nesnel bir gereklilik sayıyorum.

*Sahin Yenişehirlioğlu*

TÜSTAV

# Felsefe Bibliyografyası

felsefe yayınları kaynakçası

hasan s. keseroğlu

- K -

- KONFÜÇYUS.**— **Büyük Bilgi: Müzik Hakkında Notlar / Konfüçyus;** çev. Muhaddere Nabi Özerdim.— Ankara: Milli Eğitim Bak., 1945.— XXVII, 64 s.
- KONFÜÇYUS.**— **Büyük Bilgi: Müzik Hakkında Notlar / Konfüçyus;** çev. Muhaddere Nabi Özerdim.— 2. bs.— Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1963.— XXII, 58 s. *İki bölümlük yapının ilk bölümünde, ilk insanların izlediği düzeni anlamak ve çözümlmek için gerekli olan "büyük bilgi"nin; ikinci bölümde, müziğin devlet felsefesinde, tapınma ve törelerdeki önemli yeri vurgulanmaktadır.*
- KONFÜÇYUS.**— **Konuşmalar: lun-yu / Konfüçyus;** çev. Muhaddere Nabi Özerdim.— Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1963.— 156 s.
- KONFÜÇYUS.**— **Konuşmalar: lun-yu / Konfüçyus;** çev. Muhaddere Nabi Özerdim.— 2. bs.— Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1974.— XV, 99 s. *Yapıtı Konfüçyus'un öğrencileri ile yaptığı konuşmaları içermektedir. Konuşmalarda devlet yönetimi, ahlâk ilkeleri, sosyal düzen, dinsel sorunlar, ideal bir insan ve toplumun nasıl olması gerektiği belirli terimler içinde anlatılmaktadır.*
- KORKUT,** Saffet. bkz. Bacon, Francis.
- KOSING,** Alfred. bkz. Buhr, Manfred.
- KÖHNEN,** Gerhard.— **Dünya Ekonomi Tarihi / G. Köhnen;** çev. Tunay Akoğlu.— İstanbul: Varlık Yayınları, 1965.— 275 s. *İlkçağdan çağımıza ekonomi tarihinin konusu olan mal ve hizmetlerin üretim, değişim, yönetim ve tüketimlerinin bütününi içeren yapıt, ekonomiyi tarihsel bir bağlamda ele almaktadır.*
- KÖNİ,** Yusuf Kazım. bkz. Hessen, I. / Schmidt, Heinrich.
- KÖSEMİHAL,** Nurettin Şazi.— **Sanat ve Düşünce.**— İstanbul: İnal Yayınevi, 1957.— 144 s. *Dört bölüm başlığı altında ele alınan yapıt, Nurullah Ataç, Baulaşma, sanat üzerine ve Paris'te müzik ve sanat devinimini içermektedir.*
- KÖSEMİHAL,** Nurettin Şazi. ayr. bkz. Platon.
- KRANZ,** Walther.— **Antik Felsefe I / W. Kranz;** çev. Suat Yakup Baydur.— İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1948.— V, 187, 118 s.
- KRANZ,** Walther.— **Antik Felsefe**



- 1/W.Kranz; çev.Suat Yakup Baydur.— 2. bs.— İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1976.— 174 s.
- KRANZ, Walther.**— **Antik Felsefe 1/W.Kranz;** çev.Suat Yakup Baydur.— 3. bs.— İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984.— 232 s. *Homeros, Heisodos ile başlayan yapıt, iki anabölüm altında da Sokrates öncesi Yunan filozoflarını ve bugüne ulaşabilmiş yapıtlarından parçaları açıklamaları sunmaktadır.*
- KROPOTKİN, Petr A.**— **Etika: Ahlâkın Kaynağı ve Açıklaması / P.A.Kropotkin;** çev. Ahmet Ağaoğlu.— İstanbul: Vakıf Kitabevi, 340 s. *Ahlâkın kaynağı irdelenen yapıt 19. yüzyıla kadar ahlâk konusunu içermektedir.*
- KUBALI, Hüseyin Nail.**— bkz. Durkheim, Emile.
- KUÇURADİ, İoanna.**— **Etik.**— Ankara: Bilgi Basımevi, 1977.— 104 s. *Yapıt yazarın önsözüne göre iki anlamda bir aydınlatma girişimidir: Yaşarken doğru ve değerli eylemlerde bulunabilmenin, birçok açıdan sorun olduğu.*
- KUÇURADİ, İoanna.**— **İnsan ve Değerleri.**— İstanbul: Yankı Yayınları, 1971.— 150 s. *İnsan realitesini değerlendirmede, bu değerlendirme çabasında felsefi ve tarihsel oluşta değer sorunu ele alınmaktadır.*
- KUÇURADİ, İoanna.**— **Liselerde Felsefe Öğretimi.**— İstanbul: Yayılacık Matbaası, 15 s.
- KUÇURADİ, İoanna.**— **Max Scheler ve F.Nietzsche'de Trajik.**— İstanbul: Yankı Yayınları, 1966.— 98 s. *Max Scheler ve F.Nietzsche'ye göre trajik olan ve bir problem olarak trajik açıklanırken, realiteyi yorumlama problemi üç ayrı yazar ele alınarak irdelemektedir.*
- KUÇURADİ, İoanna.**— **Nietzsche ve İnsan.**— İstanbul: Yankı Yayınları, 1967.— 185 s. *Yapıtta, ana araştırma problemi insan olan ve diğer bütün problemleri insana göre, yaşamla doğrudan doğruya ilgileri bakımından değerlendiren Nietzsche'nin "Realite"yi değerlendirdiği, insanı ele alış ve çağının "realitesi" karşısındaki tavrı yer almaktadır.*
- KUÇURADİ, İoanna.**— **Sana Felsefeyle Bakmak.**— Ankara: Şiir Tiyatro Yayınları, 1979.— 135 s.
- KUÇURADİ, İoanna.**— **Schopenhauer ve İnsan.**— İstanbul: Yankı Yayınları, 1968.— 159 s. *Özellikle insan-kişi ayrımı üstüne kurulmuş olan yapıtta, dünya karşısında, dünya içinde ve kendi kendinin karşısında insan ele alınmaktadır.*
- KUÇURADİ, İoanna.**— **Schopenhauer ve Nietzsche'de İnsan Problemi.**— İstanbul: 1966.— 10 s.
- KUMEYR, Y.**— **İslâm Felsefesinin Kaynakları / Y.Kumeyr;** çev. Fahrettin Ölgüner.— İstanbul: Dergah Yayınları, 1976.— 191 s. *İslam felsefesi, özgün kaynaklardan mı yoksa birçok felsefi ve dinlerin birer uzantısı mıdır sorusunu yanıtlamak amacıyla oluşturulan yapıt, İslamlık öncesi kültür ve kaynaklarını ele almaktadır.*
- KUHN, Thomas.**— **Bilimsel Devrimlerin Yapısı / T.Kuhn;** çev. Nilüfer Kuyaş.— İstanbul: Alan Yayıncılık, 1982.— 185 s.
- KUND, Er.**— **Kibernetik: Felsefe Bilimler Arasında Köprü.**— İstanbul: Kund Yayınevi, 1975.— 183 s. *Bilim ve felsefenin ilişkileri diyalektik materyalizmin ışığında ele alınırken, bilimsel teknikte önemli yeri olan yeni bir bilim dalı tanınmaktadır.*
- KURAN, Ahmet Bedevi.**— **Din Nedir ve İtikatlar Nasıl Gelişmiştir.**— İstanbul: Türkiye Basımevi, 1952.— 54 s. *Dinin ne olduğu ve inançların nasıl geliştiği açıklanmaktadır.*
- KUŞÇU, Kemal.**— bkz. Ansari, Rahman / Cemile Meryem.
- KUTLUAY, Yaşar.**— bkz. Boer, Tjitze / J. de O'leary de Lacy Evans.
- KUTUB, Muhammed.**— **İslâm ve Materyalizme Göre İnsan / M.Kutub;** çev. Kemal Sandıkcı, M.Akif Aydın.— İstanbul: Şamil Yayınları, 1972.— 480 s.
- KUTUB, Muhammed.**— **İslâm ve Materyalizme Göre İnsan / M.Kutub;** çev. Kemal Sandıkcı, M.Akif Aydın.— 2. bs.— İstanbul: Şamil Yayınları 1981.— 508 s. *Yapıt, yazarın kimi öznel deneyimleri, insan ruhu üstüne düşünceleri yanı sıra, Batı uygarlığı düşüncesi ile İslam arasındaki görüşlere yer vermektedir.*
- KUUSINEN, Otto Wilhelm.**— **Diyalektik Materyalizm / O.W.Kuusinen;** çev. K.

Sahir Sel.— İstanbul: Sosyal Yayınları, 1965.— 159 s.

KUUSINEN, Otto Wilhelm.— **Diyalektik Materyalizm / O.W.Kuusinen:** çev. K. Sahir Sel.— 2. bs.— İstanbul: Sosyal Yayınları, 1965.— 159 s. *Materyalizm, diyalektik ve bilgi kuramı, materyalizme karşı olan düşünce ve akımlar ele alınarak açıklanmaktadır.*

KUUSINEN, Otto Wilhelm.— **Tarihi Materyalizm, Tarihi Maddecilik / O.W.Ku-**

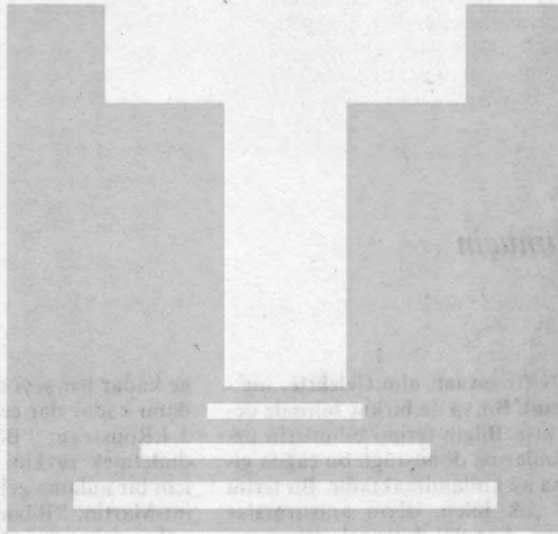
**usinen:** çev. K.Sahir Sel.— İstanbul: Sosyal Yayınları, 1966.— 118 s. *Sosyalist dünya görüşünün temelini oluşturan tarihsel materyalizm ayrıntılı olarak ele alınıp açıklanmaktadır.*

KUYAŞ, Nilüfer.— bkz. Kuhn, Thomas.

KÜÇÜK, Selahattin.— bkz. Voltaire.

KÜRKÇÜ, Ertuğrul.— bkz. Marx Karl.

KÜRKÇÜOĞI U, Nusrettin.— bkz. Broglie, L.Prince de.



# TÜSTAV



# Felsefe Sözlüğü

## afşar timuçin

**BİLGİN** (fr.savant; alm.Gelehrte; ing.-learned man). Bir ya da birkaç bilimde derinleşmiş kişi. Bilgin terimi bilimlerin uzmanlık alanlarına dönüştüğü bu çağda giderek daha az kullanılmaktadır. Bu terim genellikle çok bilen, derin araştırmalar içinde olan, kendini bilimsel çalışmaya adanmış bulunan anlamında kullanılır. Bu yüzden bilgin kişi olağanüstü düzeyde bilgili bir kişi olarak düşünülmüştür, en azından onda dehayı düşündüren bir şeyler vardır. "Çılgınlığın birinci basamağı bilgin olduğuna inanmaktır" diyen İspanyol atasözü bu ayrıcalığı olumsuz anlamda duyurur. Her ne olursa olsun bu terimin içeriği çok belirgin değildir, "bilim adamı"nın belirginliği yanında "bilgin" in kayganlığı büyük güçlük ortaya koyar. Gene de bilgin bilimadamından daha yetkin bir kişiliği, bilgiler arasında bağlantılar kura kura yetkin bir bilme gücüne ulaşmış, hatta bilginin alanını buluşlara kadar açılan bir yaratıcılık alanı kılmış bir kişiliği duyurur. "Bilgin"le "bilge" arasında da bir ayrım koymak gerekir: Bilgin daha çok bilimle, bilge daha çok ahlak ve metafizikle ilgili gibidir; ayrıca bilgin, bilgeden, daha dar bir alanın insanı olmakla ayrılır: bilgin bil-

ge kadar her şeyi bilen olmasa da bilimadamı kadar dar çerçevede sınırlı değildir. J.J.Rousseau: "Bilginlerimizden kendini dinletmek zevkini kaldırım, bilmek onlar için bir anlama gelmeyecektir." Cl. de Saint-Martin: "Bilginler, biliminizi unutun, onlar sizin gözünüzü bağlıyor." Saint-Simon: "Bilginler sanayici sınıfına büyük hizmetler veriyorlar, ama onlardan daha büyük hizmetler sağlıyorlar, onlardan yaşamlarını sağlıyorlar." A. Carrel: "Bilginlerin kavrayışını artırmanın en iyi yolu onların sayısını azaltmaktır." Cl. Lévi-Strauss: "Bilgin doğru yanıtları hazırlayan insan değildir, doğru soruları soran insandır." Molière: "Ben size kefilim bunda /Ahmak bir bilgin ahmak bir cahilden daha ahmaktır."

**BİLİM**: (fr.science; alm.Wissen, Wissenschaft; ing.science). Olguların yasalarına ulaşmak için konulmuş bir düzenli bilgiler ve yöntemler toplamı. Her bilim bir olgular araştırmasıdır ve bir konu bütünüyle bu konuya uyarlı araştırma yöntemlerinden oluşur. En genel anlamında bilim belli bir alanda ya da belli bir konuda ortaya konulmuş dizgesel bilgiler toplamıdır.

Bu yüzden Henri Poincaré bilimadamlarını bir düzenleyici olarak düşünmüş ve şöyle demiştir: "Bir ev nasıl taşlarla yapılırsa bilim de olgularla yapılır. Ancak olguları yığmak bilimi sağlamaz, taşları yığmakla nasıl ev yapılmazsa." Eski zamanlarda bilim felsefeyle ya da metafizikle özdeşti, her türlü kuramsal bilgi bilim diye anılırdı. Deneye dayalı bilimlerin özel olarak ikincil bir yeri vardı. Bilimlerin deneye yaslanarak felsefeden ayrı özerk bilgi alanları olmaya başladığı Yeniçağ başlarından sonra bilim felsefeyle özdeş olmaktan çıktı. Daha XVII. yüzyılda Descartes skolastik felsefeye yönelik eleştirici bakış açısı içinde bir bilim sınıflaması yapmıştı: Onun "bilim ağacı"nın kökleri metafizik, gövdesi fizik, dalları da matematik, hekimlik ve ahlaklı. Bunun çok uyarlı bir bilim sınıflaması olmadığı kesindir, ama sınıflamada Ortaçağ düşüncesinin ya da skolastik felsefenin katı metafizikçi bakışına ters düşen bir anlayış egemendir. Ortaçağ'ın ikinci yarısında bilimsellik tasım yöntemleriyle tümdengelimler yapmakta sınırlanıyordu ve o dönemde gökbilgisi, elfalı, cincilik, büyücülük gibi etkinlikler de bilim sayılıyordu. Bugünkü bilimsel kavrayış yavaş yavaş Yeniçağ'ın eşliğinde ya da Rönesans döneminde oluşmaya yüz tuttu, bu oluşum her şeyden önce düşüncenin temeline kuşkucu bakışı koyarak gerçekleştirildi. Bir Montaigne eski olumsuz kuşkuculardan, örneğin bir Pyrrhon'dan, yani bilginin evrensel geçerliliğine inanmayan kuşkuculardan etkilenmekle birlikte olumlu kuşkuculuğun yani doğru bilgiye varabilme yolunda kuşkuyu temel almaya dayanan bakış biçiminin kurucularından biri oldu. XVII. yüzyılda bilimsel bakış açısı Descartes kadar Francis Bacon'ın düşünce dünyasında kendini gösterdi. Bacon doğaya egemen olmak adına doğa olaylarını incelemek ve bu yolda deneyler yapmak gerektiğini bildiriyor, doğaya egemen olmanın yolu doğayı tanımaktan geçer diye düşünüyordu. Bunun için önyargısızlık ya da kuşkuculuk gerekiyordu. Bacon'a göre kesinliklerden değil kuşkularla yola çıkmak gerekirdi, kesinliklere ancak kuşkularla gidilebilirdi. Bacon şöyle diyor: "Düşüncede kesinlikten yola çıkılırsa kuşkuya ulaşılır, kuşkudan yola çıkılırsa ve belli bir süre

kuşkuya sabırla katlanılırsa kesinliğe ulaşılır. Bacon *novum Organum*'da şöyle der: "Doğanın kölesi ve yorumcusu olan insan ancak bu doğanın yasalarıyla ilgili deneysel ve ussal buluşları ölçüsünde eylemde bulunur ve anlar. (...) İnsanın bilimi güçlülüğünün ölçüsüdür, çünkü nedeni bilmemek sonucu yaratamamak demektir. Doğayı ancak doğaya başeğerek ele geçirebiliriz. Kurgusal düşüncede neden adını taşıyan şey uygulamada kural olur. Bu bilimsel bakış deneyi birinci planda önemserken gerçekte deneye usun birliğini öngörür: "Bilimleri incelemekte birbirine karışan filozoflar, deneyiciler ve dogmacılar olmak üzere iki sınıfa ayrılırlar. Karıncaya benzeyen deneyci yiyecekleri yığmakla, sonra da onları tüketmekle yetinir. Dogmacı örümcek gibidir, maddesini kendi varlığından çıkardığı ağları örer. Arı ortada yer alır, hammaddeyi tarlalarda ve bahçelerde çiçeklerden toplar, sonra kendine özgü bir sanatla onu işler ve sindirir. Gerçek felsefe de buna benzer şeyler yapar, o yalnızca ve özellikle insan ruhunun doğal güçleri üzerine temellenmez ve doğal tarihten elde ettiği maddeyi iki üç kaynaktan bulduğu biçimiyle belleğe bırakıp çıkmaz, onu işledikten ve sindirdikten sonra doğaya koyar. Böylece bizim en büyük dayanığımız, her şeyi ummak durumunda olduğumuz dayanak, deneysel yeti ile ussal yeti arasındaki sıkı işbirliğidir." Bu çok önemli bakış açısını Bacon bilimler sınıflamasıyla tamamlar. Onun bugünün bilim koşullarına pek uymayan sınıflamasında en önemli özellik bilimsel bilgiye tarihsel boyutun eklenmesidir. Bacon bilim alanını üç büyük parçaya böler: Tarih, felsefe ve şiir. Bellek bilim olan tarih, doğal tarih ve uygarlık tarihi olmak üzere ikiye ayrılır. Doğal tarih doğa olaylarının tarihidir, uygarlık tarihi de insanlığın tarihidir. Bacon bu üç parçadan en çok felsefeyi önemser ve onu üç dala ayırır: Dinbilim, doğabilim, insan bilimi. Dinbilim kendi içinde bölünmez. Fizik adını verebileceğimiz doğabilim kuramsal ve işlevsel olmak üzere ikiye ayrılır. Kuramsal ya da kurgusal fizik Aristoteles'in dört nedenini araştırır, işlevsel fizik dünyanın olgularına yönelir. Kuramsal fizik de özel fizik ve metafizik olmak üzere ikiye ayrılır. Özel fizik, maddesel nedeni ve etkin



nedeni, metafizik, sonuçsal nedeni ve biçimsel nedeni ele alır. Bacon insan bilimini bireysel ve toplumsal olmak üzere iki ayrı alana böler. Bireyselde hekimlik, mantık ve ahlak, toplumsalda yönetim sanatı ve insan ilişkileri vardır. Bilimin metafizikten uzaklaştığı ve yarar gözetir bilgide sınırlandığı bir çağın başlangıç noktasında Bacon bir bilim aydınlatıcısı olarak görünür. Bilimsel düşüncenin hızla geliştiği modern zamanlarda başka bilim sınıflamalarıyla da karşılaşırız. Bunlardan en önemlisi elbette olumcu filozof Auguste Comte'unkidir. Auguste Comte bilimleri, matematik, gökbilim, fizik, kimya, fizyoloji ve toplumsal fizik (toplumbilim) olarak sınıflar ve onları konularına göre somut bilimler ve soyut bilimler diye de ayırır. Comte şöyle der: "Bacon'dan beri tüm yetkin kafalar ancak gözlemlenen olgulara dayanan bilgilerin gerçek bilgi olabileceğini söyler." Comte, yeni bilimsel kavrayışta "nasıl" sorusunun geçerli olduğunu, "niçin" sorusunu soran bilimsel düşüncenin geçmişte kaldığını bildirir. Eskinin mutlakçı bilimsel bakış açısına karşılık yeni bilimsel düşünce yalnızca görelî bilgiyi amaçlamaktadır. Daha sonra Spencer bilimleri soyut bilimler (mantık, matematik), soyut-somut bilimler (fizik, kimya) somut bilimler (biyoloji, toplumbilim) olmak üzere ayıracaktır. Ancak bilimlerin sayıca büyük bir artış gösterdiği yüzyılımızda herhangi bir bilim sınıflaması yapmaya kalkmak olanaksız denemek olacaktır. Bu yüzden ille bir sınıflama gerekiyorsa, bilimleri doğa bilimleri ve insan bilimleri olmak üzere ikiye ayırmak en doğrusudur. Marx böyle bir sınıflamadan yana çıkıyor ve şöyle di-

yordu: "Bir tek bilim tanıyoruz, o da tarih bilimidir. Tarihin iki yüzü vardır, o da doğanın tarihi ve insanın tarihi olmak üzere ikiye bölünebilir. Bununla birlikte bu iki yan birbirinden ayrılabilir yanlar değildir. İnsan varoldukça doğanın tarihi ve insanların tarihi birbirine bağımlı olacaktır." Marx'ın bu görüşü bize tarih bilincinin yetkin biçimde geliştiği XVII. yüzyılda tarihsel bakış açısının önemini, ayrıca bilgiye bütünsel bakışın yaratını duyurur, öte yandan elbet bugün tek bir bilimin varlığından söz etmek olası değildir, daha çok bir bilimler bütününden söz etmek olasıdır. Tarihsel bakış zorunludur: Çağdaş bilimsel kavrayış, özellikle insan bilimleri düzeyinde bir olguyu açıklamak isterken, onu geçmişine götürmeyi, onu gelişim aşamalarına göre anlamayı öngörür. Bugün için bilim düşüncesi, belli bir alanda ya da belli bir konu çerçevesinde olayların ölçülebilir ilişkilerini onların tarihsel dönüşüm aşamalarından giderek kavramaya çalışan düşüncedir. Ayrıca yüzyıllardır felsefenin temel konusunu oluşturan usçuluk ve deneycilik karşıtlığı da yeni bilimsel düşüncede en aza indirgenmiştir. Bu konuda Gaston Bachelard şöyle der: "Bilimsel felsefe için ne mutlak gerçekçilik ne mutlak usçuluk vardır." Gerçekçilik ve usçuluk birbirini tümleyen iki öge olabilir ancak: "Bilimsel eylem üzerine düşünüldüğünde, gerçekçilikle usçuluğun aralıksız bilgi alışverişinde olduğu görülür. Bilimsel kanıtı oluşturmakta ne biri ne öbürü tek başına yeterlidir." Yeni bilimsel düşüncede usun denetlediği deney ve deneyin doğruladığı us bilimsel düşüncenin temelini oluşturacaktır.

# Filozoflar Ansiklopedisi

albrecht, erhard



(Doğ. 8.10.1925 Kirchscheidungen)  
Doç. Dr. Fels., halen Greifswald Üniversitesi'nde mantık, semiotik ve yöntembilim profesörü, ulusal ödüle layık görülmüştür.

Rostock Üniversitesi'nde öğrenimini tamamladıktan sonra 1949 yılında doktora'sını, 1951 yılında da doçentlik tezini vermiş ve ardından Rostock ve Greifswald üniversitelerinde öğretim görevlisi olarak felsefe tarihi, mantık, diyalektik ve tarihsel maddecilik dersleri vermiştir. 1952 yılında kendisine profesör ünvanı verilen ve Greifswald Ernst-Moritz-Arndt Üniversitesi'ne atanan A., burada 1953-1968 yılları arasında Felsefe Anabilim Dalı Kürsüsü'nü yönetmiş ve çeşitli bilimsel alanlarda çalışmıştır. 1953/54 yıllarında Jena'da, 1955 yılında da Berlin'de konuk profesör olarak görevde bulunmuştur. Halen de Greifswald Üniversitesi'nde mantık, semiotik ve yöntembilim kürsüsünün yönetimini sürdürmekte, bunun yanısıra da yöntembilim, semiotik ve iletişim bilimleri araştırma merkezinin başkanlığını yapmaktadır. Bilimsel katkıları neticesinde, yüksek dere-

cede çeşitli devlet ve toplum ödülleriyle taltif edilmiştir.

A.'nın, dilbilimin dünyagörüşsel, bilgikuramsal ve yöntembilimsel temelleri ile bilgi sürecinde dil ve düşünme arasındaki karşılıklı ilişkiler alanında yaptığı araştırmalar Greifswald'ta özgün bir ekol oluşturmuştur. Bu yöndeki araştırmaların gelişmesine ADC'de önemli katkılarda bulunan bu ekol, uluslararası alanda da dikkatleri üzerinde toplamıştır.

A.'nın da kanıtlandığı gibi, dilbilimin felsefi temellerinin incelenmesi, Marksist-Leninist bilgikuramının daha da geliştirilmesinde zorunlu bir önkoşul yerine geçmektedir. A., dil ile düşünme arasındaki mantıksal-bilgikuramsal bağları incelerken günümüz burjuva dil felsefesini, mantıksal pozitivizmi, çözümsel felsefeyi, hermeneutik'i, dilbilimsel göreceliği, dilin dünyayı yansıtırma kuramını, yapısalcılığı ve genel semantik'i kıyasıya eleştirmiştir.

**Margret LIEBSCHER**

*Çev.: Tekin ÖZBEY*



**Yapıtlar:** Die Beziehung von Erkenntnistheorie, Logik und Sprache, Halle 1956; Beiträge zur Erkenntnistheorie und das Verhältnis von Sprache und Denken, Halle 1959; Der Antikommunismus - Ideologie des Klerikalismus, Berlin 1961, Rusça, Moskau 1963; Vom Nutzen des Studiums der griechischen Philosophie, Berlin 1966; Sprache und Erkenntnis. Logisch-Linguistische Analysen, Berlin 1967; Bestimmt die Sprache unser Weltbild? Zur Kritik der bürgerlichen Sprachphilosophie der Gegenwart, Berlin 1972; Sprache und Philosophie, Berlin 1975; Streitbarer Materialismus und moderne Naturwissenschaften (G. Asser ve diğerleriyle birlikte), Berlin 1974; Weltanschauung, Methodologie, Sprache, Berlin 1979; Weltanschauung und Erkenntnistheorie in der klassischen bürgerlichen Philosophie, Berlin 1981.

A.'nin yapıtları listesinde, ayrıca 90'a yakın kendi yazı ve monografileriyle birlikte, yazılmasına katkıda bulunduğu veya yayımlayıcı olduğu 200'ü aşkın eser de yer almaktadır. Yapıtlarının çevirileri Sovyetler Birliği'nde, Bulgaristan'da, Polonya'da, Macaristan'da ve Çekoslovakya'da yayımlanmıştır.

## anselm, canterbury'li

(Diğer adı: Saint Anselmus, doğ. 1033/34 Aosta, Piemont. 21.04.1109'a kadar Canterbury'de kalmıştır.)

Ortaçağ skolastik dönemin temsilcilerindendir. Skolastik felsefenin kurucularından sayılan A., aynı zamanda ilk skolastik dönemin felsefi içeriğini oluşturan ve altın çağlarından birini yaşatan en önemli düşünürlerindendir. Tanrının varlığını varlıkbilimsel açıdan kanıtlamaya çalışmış ve tümel tartışmasında (Universalienstreit) aşırı gerçekçi bir pozisyon takınmıştır. A., Katolik Kilisesi'nin 11. yy. reform hareketinin önde gelen temsilcilerinden olup Müslümanlara karşı hazırlanan Haç Seferlerini teşvik etmiştir.

1060 yılında Normandiya'nın Bec kentindeki Benediktenler Manastırı'na giren A., burada antidiyalektik felsefeci Lanfranc'ın (1005-1089) öğrencisi olmuştur. A. 1064 yılında manastır başrahipliğine, 1079 yılında da ilahiyat yüksek okulu derecesindeki bu manastırın müdürlüğüne atanmıştır. 1093 yılından itibaren ölümüne kadar da Canterbury'nin başpiskoposu olarak görevde bulunmuştur. Bol miktarda yazıları yayımlanmış olan A.'nin halen 475 yazılı metni ve mektubu bulunmaktadır. A.'nin felsefi görüşünü yansıttığı temel

eserleri şunlardır: "Dialogus de grammatico", "Monologion", "Proslogion", "Liber apologeticus contra Gaunilonem", "De veritate", "De processione spiritus sancti contra Graecos", "De fide trinitatis", "De incarnatione verbi", "Cur deus homo?", "De libero arbitrio", "De casu diaboli", "De conceptu virginali et originali peccato", "De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae dei cum libero arbitrio".

A., inanç ile bilgi arasındaki ilişkiyi, Augustinus'tan esinlenerek tek cümleyle şöyle izah etmektedir: "Credo, ut intelligam" (anlamak için inanıyorum —Çn) (1, Kap. 1)

A.'nin tanrıbilim felsefesi, felsefi olduğu kadarıyla, inanç dogmalarına akılcı gerekçeler arayışı içindedir. Ancak bu gerekçeler inanç dogmalarını yadsımaya yönelmemeli, bunun aksine vahyedilen inançların içeriğini akıl yoluyla kanıtlamaya yardımcı olmalıdırlar. Hıristiyan kilise öğretisiyle ancak böylesi bir uyum akla dayalı hakikat kriteri olabilir; bu uyumun dışına çıkış, düşüncenin yanlışlığına düşmesi anlamına gelir. Bilgi, inancı aşmamalı, inançla olan uyumuna göre değerlendirilmelidir. Bu kalıba sığmayan yanlış bilgi üzerinde ısrarla durmak günahtır. Bu noktadan hareket

edildiğinde, Petrus Damiani'nin (1007—1072) ortaya atmış olduğu "felsefe, tanrıbilimin hizmetçisidir" sözü, bu düşüncede kuramsal olarak gerekçelendirilmiş olmaktadır. Her ne kadar A., inanç ile akıl arasında bir uyum sağlamaya çaba sarfetmiş ise de, zamanının düşüncesine uyarak kilisenin ve dolayısıyla da Papa'nın, tanrı iradesinin yeryüzündeki temsilcisi olduğu fikresini savunmuş; kilisenin ve Papa'nın mutlak egemenlik haklarının, dünyevi yöneticilerden önce geldiğini kuramsal açıdan haklı çıkarmaya çalışmıştır.

A.'nın varlıkbilimsel açıdan Tanrının varlığını ispatlama çabası (1, Kap. 2-3) Tanrı kavramından Tanrının varoluşunu türetmeye ilişkindir: Tanımlamaya veya inanca göre, düşünülebilecek en yüce şey Tanrıdır. Bu yücelik, bizim Tanrıyı tasavvur etme gücümüz olduğu için, zekâ yoluyla bize verilmiştir. Bir ateist bile "en yüce şey" in ne anlama geldiğini bilmektedir. Fakat bu en yüce şey salt zekâda olamaz, çünkü öyle olsaydı zekâ daha yüce bir şeyi de tasavvur edebilirdi ve o tasavvur edilemediği şeyi de nesnel olarak gerçekten görebilirdik. Bundan, en yüce şeyin zekâda olduğu kadar, aynı zamanda nesnel gerçekte de varolduğu sonucu çıkmaktadır. Öyleyse Tanrı, salt bir zekâ ürünü değildir ve gerçekten vardır. Bu düşünceye çağdaşları arasında karşı çıkanlar olmuş ve G. von Mar Moutier, böyle bir delilin, ancak bir mantık yanılması olabileceğini ileri sürmüştür. Arkasından Aquinolu Thomas da karşı çıkmışsa da, birçok diğer skolastik düşünürler (örneğin Halesli Alexander, 1185-1245; Bonaventura, 1217—1247; Duns Scotus vb.) A.'nın "delil"ini kabul etmişlerdir. A.'nın "delil"i daha sonraları Rönesans devrinde ve Yeniçağ'da da sık sık ortaya getirilmiş ve örneğin Leibniz ve Descartes tarafından sözkonusu edilmiştir. Kant ise A.'nın bu "delil"inin son derece yıkıcı bir eleştirisini yapmıştır. Kant, düşünülebilirliğin tek başına nesnel gerçeği ortaya çıkarmaya yeterli olmadığını ispat etmiştir. Kant daha da ileri giderek, düşünülebilmenin hiçbir şekilde düşünülebilmenin doğruluğunu kanıtlayamayacağını belirterek, her gerçek olan mümkün olurken, mümkün olan herşeyin gerçek olamayacağını ileri sürmüştür. Kant ayrı-

ca, kavramların mantıksal olabilirliğinden hareket ederek bunlardan, şeylerin (reel) olabilirliği çıkarsaması yapmanın, kesinlikle doğru olmadığını savunmuştur. Kant "o tanınmış varlıkbilimsel (Dekartçı) kavramlardan hareket ederek ortaya konulmak istenen en yüce varlığa ulaşma çabaları iflas etmiştir. Varlığını artırmak ve durumunu düzeltmek için bir tüccar, nasıl ki kasa mevcudunun sonuna bir kaç sifir eklemekle bunu başaramazsa, insan da aynı şekilde boş hayal ürünleriyle zengin olamaz" demektedir. Buna karşılık 20. yy.'da bazı çevreler —örneğin Yeni Tomacılar— varlıkbilimsel yoldan Tanrının varlığının kanıtlanmasının mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Kendi tarziye öğretisinde A., vahyi ilahi'ye hiç başvurmadan; insanın adil olabilmesinin ve kurtuluşunun ancak İsa yoluyla gerçekleşebileceğini, tamamen akılcılıkla ispata çalışmaktadır. Gnoseolojik gerçekçilikten hareketle "Cur deus homo?" sorusuna yanıt olarak, mantık kavramıyla metafiziği bir tutan A., Tanrının bir insan kişiliğine büründüğü varsayımını öne sürmektedir. Ademin insanlık âlemine getirdiği günahı, insan üzerinden atmaya muktedir değildir, çünkü insan, verebileceği kararlar sınırlı olan bir varlıktır. Bu nedenle, insanları aşan sonsuzluğun sahibi olan Tanrı, ancak insan kişiliğine bürünerek insanlık âlemini bu günahattan kurtarabilmiştir. A.'ya göre insan doğuştan günahkârdır ve gerçek bir kurtuluşa ulaşabilmesi için doğrudan Tanrının yardımına gereksinimi vardır.

A. tümeller gerçekçiliğine ilişkin varlıkbilimsel temel görüşlerini "De veritate" isimli diyalogunda açıklamıştır. Burada A. hakikatin özünün ne olduğu sorusuna yanıt aramaktadır. A.'ya göre hakikat, sadece bir bilgi ilişkisinden değil, aynı zamanda her bilginin ötesinde bir varlık ilişkisidir; isteklerimizde, eylemlerimizde ve yaşamımızda da hakikat veya hakikat olmayan bazı şeyler vardır. Her varlık, hakiki bir varlık düzeni kurduğu ve en yüce hakikatin varlığında payı olduğu için hakikidir; bu en yüce hakikat kendi hakkındaki ifadelerden ve tekil şeylerin varoluşundan bağımsızdır. Varlığın hakikati, bilgi hakikatının koşuludur. Tanrı asıl hakikat olan



e bilgi hakikatinin de yaratıcısıdır. Böyle bakıldığında bilgi salt bir sonuçtan ibaretir.

A., Augustinus'un düşüncelerine son derece bağımlı kalarak ortodoks mistik felsefenin gelişimine katkıda bulunmuştur.

İlk kez A. skolastikteki mantık ve felsefeyi dinbilime yararlı hale getirmeye çalışmıştır.

**Siegfried WOLLGAST**  
Çev.: Tekin ÖZBEY

**Yapıtlar:** Opera omnia, c.1-5, Edinburgh-Romae 1946-1951; diğer yapıtları metnin içinde.

**Literatür:** I.Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 602, Leipzig 1797; F.Engels, "Anti-Dühring", MEW 20, 39-43; H.Ley, Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, c.2/2, Berlin 1971; E.Werner, Stadtluft macht frei. Frühscholastik und bürgerliche Emanzipation in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, Berlin 1976 (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-Hist. Kl., c.118, sayı: 5); J.Fischer, "Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury", Beiträge zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie, Münster 1911; J.A.Endres, "Forschungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, c.XVII, sayı: 2 ve 3, Münih 1915; A.Koyré, L'idee de Dieu dans la philosophie de Saint-Anselme, Paris 1923; K.Barth, Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes, Münih 1931; R.Allers, Anselm von Canterbury — Leben, Lehre, Werke, Viyana 1936; "Anselmus Canturburensis", Anselm von Canturbury Werke, Ed. A.Stolz, Münih 1937; A.Kolping, Anselms Prosligion und sein Beweis der Existenz Gottes, Bonn 1939; F.Bergenthal, Das sein, der Ursprung und das Wort. Der Gottesgedanke des heiligen Anselm mit dem lateinischen und deutschen Text des Prosligion, Augsburg 1949.

#### KAYNAK:

Philosophenlexikon, Hrsg. Erhard Lange und Dietrich Alexander, Dietz-Verlag Berlin, 1982.

TÜSTAV

# Felsefe Haberleri

## xviii. dünya felsefe kongresi'nin ardından prof. dr. erich hahn'la söyleşi

*Prof. Erich Hahn, ADC Toplumbilimler Akademisi Marksist-Leninist Felsefe Enstitüsü'nün yöneticisidir. Bu söyleşi F. Almanya'da yayımlanan UZ gazetesinden özetlenerek alınmıştır.*

*Profesör Hahn, siz Viyana (1968), Varna (1973), Düsseldorf (1978) ve Montreal'deki (1983) kongrelere katıldınız. Marksist ve burjuva düşüncelerdeki felsefi görüşlerin gelişmesini yakından izlediniz. Brighton'da asıl izleniminiz neydi? Yeni eğilimler, yeni gelişmeler tespit edebildiniz mi?*

Erich Hahn: Brighton'daki kongrede dikkate değer, sevindirici ve cesaret verici olan, bugünkü dünyagörüşsel durumun taleplerinin gözardı edilmeden dile gelmesi idi. Hiçbir dünya kongremizde barış sorunu Brighton'daki kadar kesin olarak kendini duyurmadi.

İlk kez, bu soruna üç gününü ayıran ayrı bir seksiyon kuruldu ve "Nükleer savaş tehlikesi; insani yaşamın şartı olarak barış" teması da bu seksiyonun gündemini oluşturdu. Marksistlerle Hıristiyanların diyalogunu, felsefenin politik sorunlarını, modern bilimin etik sorunlarını, barış, özgülük ve de eşitliğin düşünsel-tarihsel gelişimini kapsayan çok sayıda öteki toplan-

malar gibi, burada da sosyalist, kapitalist ve gelişmekte olan ülkelerin filozofları yeni tür bir nükleer "yokoluş" tehlikesinin yeni dünyagörüşsel girişimleri gerektirdiği düşüncesinde birleştiler. Felsefenin eskisine göre daha çok farklı kültür, dünya görüşü ve tarihsel gelişmelere katkıda bulunması, birlikte varolma ve kooperasyona, diyalog ve akla ilişkin politik düşüncüyü geliştirme, antihümanizme karşı tutarlı bir şekilde yan tutması gerektiği ortaya çıkmıştır. Tüm savaş eğilimlerine karşı kitle bilincini mobilize eden, militarist çevrelerin çıkarlarına ve karşılıklı güç kullanma teorilerine, milliyetçiliğin her türüne ve tahakküm düşüncesine karşı olmayı onaylayan ABD temsilcilerinin konuşmaları gösterdi ki, son yıllarda çok sayıda burjuva filozofunun bilinçleri, soyut bir hümanizmden somut bir hümanizme doğru çekilmektedir. Asya, Afrika ve Latin Amerika'dan katılanların, dünya barışının güvenliğini bölgelerindeki sosyo-ekonomik ilerlemenin en önemli şartı olarak ifade etmeleri de bir



o kadar değer taşıyordu. Özellikle Çin'den Ru Xin, Hindistan'dan Ramjee Singh ve Kenya'dan Oaela Oruka'nın konuşmalarını anmak isterim.

İngiliz içişleri bakanlığında devlet sekreteri olan Lord Elton'un açış konuşmasında söylediği, felsefenin dünyayı güvenli bir geleceğe taşıyacak enternasyonal bir araç olması gerektiği yolundaki sözü, günümüzde felsefenin sorumluluğu konusundaki tüm tartışmalar için yol göstericiydi. Aynı şey, teknik devrimin insan önürüne yararlı bir şekilde üstesinden gelinmesi ve üçüncü dünya ülkelerindeki geri kalmışlığın aşılması konusundaki tartışmalarda da sözkonusuydu. Örneğin ABD'den Howard L. Parsons ülkesindeki sürekli ve yapısal bir silahsızlanmayla açığa çıkacak imkânların gelişmekte olan ülkelerin sosyo-ekonomik ilerlemesinde gerçekten kullanılmasını sağlamak için daha büyük dünya görüşsel ve politik tahlillere gereksinim olduğunu açıklıyordu. Bu konuda, sendikaların dayanışma ilkesine bağlı olarak, uluslararası bir düşünme ve davranış tarzı geliştirilmeliydi.

*Üçüncü genel toplantıda, günümüzdeki tarihsel değişimin öznesi konusunda konuşunuz. Niçin Brighton'da özellikle bu sorunu ele aldınız?*

Erich Hahn: Dünyagörüşü açısından iki tehlike ve yanlış gördüğüm için. Doğru olan, barış için mücadelede tek tek her bireye yönelik evrensel tehdit karşısında her insanın birey olarak sorumluluk taşımasıdır. Eğer soru, bugünkü dünyada bireysel davranışın tarihsel etkinliğe nasıl ulaşabileceği açısından sorulsaydı yanlış olurdu. Öteki tehlikeyi insanlığın bir bütün olarak davranan bir özne biçiminde anlaşılması ilüzyonunda görüyorum. Bana kalırsa bu özne henüz tarihsel nekahat durumunda bulunuyor. İnsanlık bir bütün olarak bugün global sorunun öznesi yerine, daha çok nesnesidir.

Bundan ötürü ben Marksist teori anlayı-

şımı ve siyasal tecrübemi içeren bir durumu geliştirdim. Geçmişte de olduğu gibi, sınıflar ve onların toplumsal-politik ve ideolojik varolma biçimleri, devlet veya devlet grupları, politik parti ve örgütler şeklinde çağımızdaki tarihsel değişmelerin dolaysız özneleridirler. Başka bir ifadeyle sınıflar bireysel davranışları tarihsel etkililiğe ulaştıran gerçek faktörlerdir.

Köklü sorunların globalleşmesi ve sonuçları bütün insanlığı ilgilendirmiyor mu, diye sorularak sınıflar ve sınıf mücadelesi arka plana atılamaz. Sorun çoğunlukla, sınıf çıkarlarının insanlık çıkarlarıyla uyum sağlamadığı ya da çelişip çelişmediği biçimindedir. Görülüyor ki, sınıfların ve sınıf mücadelesinin tarihsel değişmelere temel oluşturduğu, yeni gerçekliklere ve sorunlara uygun olarak kendini geliştirdiği önemli tarihsel bir deneyimdir.

Bana göre barışın güvenliği bugün de sosyal ilerlemeye ve sınıf mücadelesine bağlıdır. Çünkü bu, bencil sınıf çıkarlarının veya kazanç hirsının geriletilmesini ya da etkisiz hale getirilmesini öngörür. Dünyanın bugünkü tarihsel yeni durumu, sınıf çıkarlarının insanlığın çıkarlarını hiçe sayarak gerçekleştirilmesine izin vermemeyi, mevcut toplumsal sistemlerin ve bunları taşıyan sınıfsal güçlerin maddi ve manevi imkânlarını ortak çözüm bekleyen görevlere yöneltmeyi gerektiriyor. Kalıcı silahsızlanma yönünde atılan ilk adımlar, sosyalist ve kapitalist enstitü ve işletmelerin, doğal çevrenin korunması ve üretilmesinde başlayan ortak çalışmaları bunun mümkün olduğunu gösteriyor.

Sistemlerin karşıtlığı arasındaki rekabetin tek mümkün biçimi olarak haklı şekilde belirtilen tarihi rekabet, bu deneme durumunun başarılı şekilde sonuçlanmasıyla başlıyor. Bundan ötürü ben de, birkaç yıl önce dünya kongresinde SED ve SPD tarafından yayınlanan "İdeolojik Mücadele ve Ortak Güvenlik" belgesini tarihi önemde bir deney olarak değerlendiriyorum.

*Çev.: Zekiye ÇEBİ*



TÜSTAV



M A R K S i Z M V E  
GELECEK  
GELECEK

H A Z İ R A N 1 9 8 9 S A Y I 1

Çıkıyor

SADUN AREN □ MURAT BELGE □ HALİL BERKTAY □  
KORKUT BORATAV □ METİN ÇULHAOĞLU □ TARIK DEMİRKAN □  
MUZAFFER İLHAN ERDOST □ CEM EROĞUL □ RASİH NURİ İLERİ □  
AHMET KAÇMAZ □ YILDIRIM KOÇ □ HAYDAR KUTLU □  
NAIL SATLIGAN □ KENAN SOMER □ ALİ SÖYLEMEZOĞLU