



---

# felsefe yazıları

---

## 7. K İ T A P

NERMİ UYGUR'LA FELSEFE, DİL VE KÜLTÜR  
KONUSUNDA BİR SÖYLEŞİ

HİLMİ YAVUZ / Kuram ve Dil Bağıntıları Üzerine  
Bir Deneme

AHMET ARSLAN / İbni Haldun ve Fârâbî - İbni Sinâcî  
«Medeni Siyaset» Geleneği

ULUĞ NUTKU / Nicolai Hartmann'ın Yapıtı Üzerine  
NICOLAI HARTMANN / Ortaçağın Sorunları  
Nesnel Tinde Eğitim Sisteminin Rolü

SAFFET MURAT TURA / Antipsikiyatri - Psikiyatri  
Bilimlerinin Simgesel Düzeni Üzerine

ORHAN TEKELİOĞLU / Bir Lacan Okuması

KARL R. POPPER / Toplum Bilimlerinin Mantığı

A. J. AYER / Etik ile Tanrıbiliminin Eleştirisi

AYDA AREL / Mimarlık Tarihi-Sanat Tarihi İlişkilerine  
Bir Model Önerisi

ALİ GÜNVAR / Osmanlı Yerleşmesinin Anlambilimsel  
Çözümlemesi Konusunda Bir Deneme

AYNUR İLYASOĞLU / Mehmet Akif ve İslâm

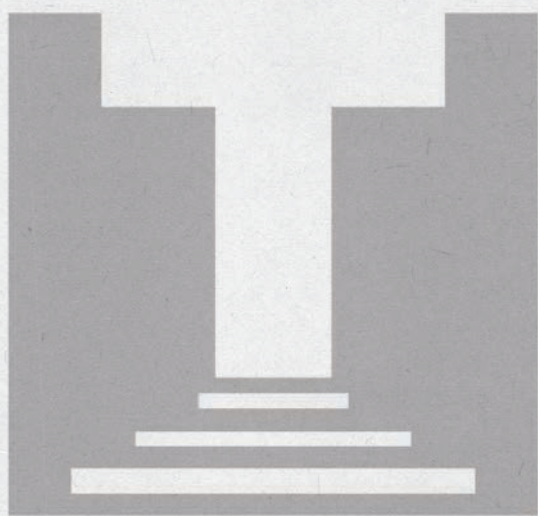
ARİSTOTELES / Metafizik - V. Kitap (D)

AÇIKLAMALI KAYNAKÇA



TÜSTAV

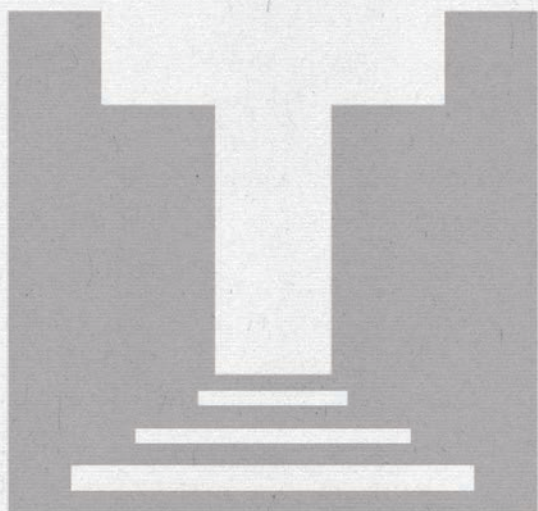
YAZKO FELSEFE YAZILARI



TÜSTAV

Yayınlanma Tarihi: 1981  
1981 - İstanbul

YAZKO FELSEFE YAZILARI Dizisi: 7



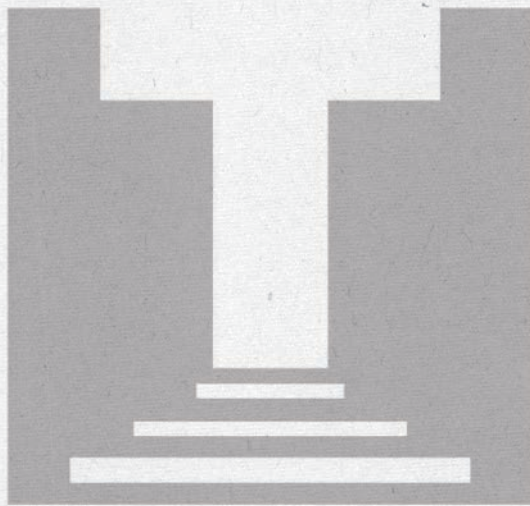
TÜSTAV

Bu kitap Kent Basımevinde dizildi, basıldı;  
Kardeşler Mücellithanesinde ciltlendi.

İstanbul - 1983

# YAZKO FELSEFE YAZILARI

7. KİTAP

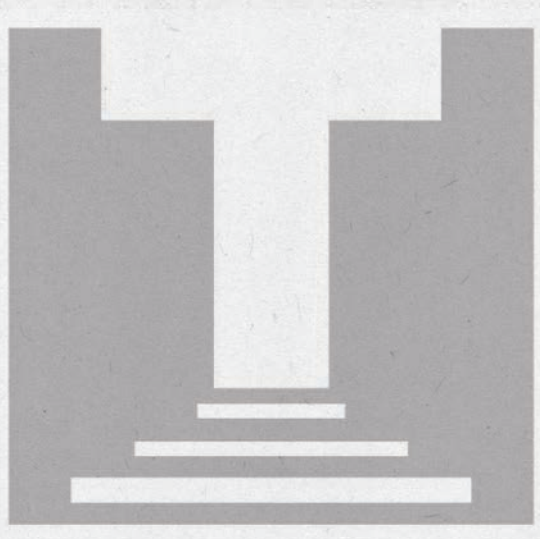


TÜSTAV



Yazarlar ve Çevirmenler Yayın Üretim  
Kooperatifi

YAZKO  
KELSEPE YAZILARI  
KUTUP



TÜSTAV

## NERMİ UYGUR'LA FELSEFE, DİL VE KÜLTÜR KONUSUNDA BİR SÖYLEŞİ

**ARSLAN KAYNARDAĞ :** Yaşamöykünüzü kısaca anlatır mısınız? Bu arada şunları da açıklamanızı isteyeceğim: Edebiyat Fakültesi'nin Felsefe Bölümü'ne girmeye ne zaman karar verdiniz? Lisede Felsefe öğretmeniniz kimdi? Liseyi bitirdiğinizde bu kararınız kesinleşmiş miydi? Hangi nedenlerle bu kararı vermiştiniz?

**NERMİ UYGUR :** İçeriği herkese göre değişen bir sözcük «yaşamöyküsü». Öyle bir öykü ki bu, öyküyü anlatanın tutumu, amacı uyarınca alabildiğine değişik kılıklara bürünüyor. En küçük bir açı değişikliği bile, hiçbir yaşamöyküsünün vazgeçemediği anlam ağırlığını, değer kıvrımını, gölge-ışık dengesini, renk düzenini, başarı dağılımını değişikliklere uğrattıyor. Yaşayan kendini anlatmaya girişti mi daha da karışıyor işler.

Yazarlara, düşünörlere ilişkin sık sık rastlanan yaşamöykülerine özgü çerçeveyi gözönüne getirecek olursak, yazılarından kimin neler derleyip çıkarmaya eğilimli olduğunu kestiremem, ben şimdi kendi hesabıma şöyle bir özet deneyebilirim burda:

15 Ocak 1925 tarihinde İstanbul'da doğdum. Devlet memuru İbrahim Etem ile eşi Mediha Uygur'un oğluyum.

1936'da Büyükkada İlkokulu'nu bitirdim. 1944 Haziranında Galatasaray Lisesi'nin Latince Bölümünden; 1948 Haziranında da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin Felsefe Bölümünden pekiyi dereceyle diploma aldım. 1948-1949 yılında yedeksubay olarak askerliğimi yaptım. 1950 Ocağında, gerekli yeterlik sınavını geçirerek, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi'nin Felsefe Bölümüne asistan olarak atandım. 1952 yılının Mart ayında, kültür bilimlerinin varlık yapısı ve yöntemine

dayalı bir 'doktora teziyle' İ. Ü. Edebiyat Fakültesi'nde pekiyi dereceyle «felsefe doktoru» ünvanını aldım. 1952-1954 yıllarında, Almanya ve Fransa'daki fenomenoloji arşivlerinde bulunan ve o zamanlar çoğu henüz yayınlanmamış olan bilimsel belgeleri de yorumlayıp değerlendiren bir doçentlik tezi hazırladım; Husserl'de başkasının ben'i sorununa ilişkin bu tezle, 1954 yılının Kasım ayında, gerekli sınavlardan sonra İ. Ü. Edebiyat Fakültesi'nde «felsefe doçenti» oldum. 1958 yılında değişikliklerle basılan bu çalışmayla Türk Dil Kurumu bilim ödülünü kazandım. 1964 Martında İstanbul Üniversitesi, gerekli dil sınavına ve analitik felsefeye ilişkin bir sunuş tezine dayanarak bana «üniversite profesörü» ünvanını verdi. O gün bugün bu üniversitenin Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde profesör olarak görev yapmaktayım. 1981 yılından beri Felsefe Tarihi Anabilim Dalı başkanıyım.

Bilgi ve görgümü artırmak üzere 1952-1954 yıllarında İ. Ü. Edebiyat Fakültesi'nce gönderildiğim Almanya, Fransa ve Belçika'nın çeşitli üniversitelerinde araştırma ve incelemeler yaptım. Federal Almanya'daki incelemelerimi, 1960 ve 1966 yıllarında aldığım Alexander von Humboldt bursuyla sürdürdüm. 1970 yılını ise Fransa ve İngiltere'nin çeşitli üniversite kentlerinde bilimsel araştırmalarla değerlendirdim.

1954'te Brüksel'de, 1958'de Venedik'te, 1968'de Viyana'da toplanan uluslararası felsefe kongrelerine İ. Ü. Edebiyat Fakültesi'nce görevlendirilerek, etkin üye olarak katıldım. 1979-1981 akademik yıllarında çağrı üzerine, Federal Almanya'nın Wuppertal Üniversitesi'nde konuk profesör olarak görev aldım.

Gerek İstanbul'da gerekse Wuppertal'da, genellikle mantık, düşünce tarihi, Antik ve Çağdaş Felsefe tarihi, dil, kültür ve bilim felsefesi dersleri verdim, seminerler yönettim. Hep bu konularda, Türkiye'de İstanbul ve Ankara'da, Federal Almanya'nın ise kuzey ve güneyindeki değişik üniversitelerinde tartışmalı konferanslar verdim.

Kimi yurtiçinde kimi yurtdışında çeşitli ülkelerde çıkan bilimsel yazı ve kitaplarım yanında, başlıca konularını dil, insan, sanat, toplum, ahlâk, uygarlık ile Türk ve Avrupa edebiyatından alan deneme yazılarım, deneme yapıtlarım yayınlandı.

Konuşup yazacak ve bilimsel araştırma yapacak nitelikte Fransızca, İngilizce ve Almanca bilmekteyim.



P.E.N. Kulüp («Dünya Yazarlar Derneği»), Türk Dil Kurumu ve Türk Fizik Derneği üyesiyim. Evliyim; bir kızım var.

Bakıyorum da, yaşamımla ilgili bazı önemli şeyler yok bu özet denemesinde. Kim özyaşamını bir çırpıda dile getirebilir? Anaakış kadar ayrıntıların da önemi var; ayrıntılarsa bir bakıma sonsuz.

Felsefe okumama ilişkin soruya gelince, kesin diye nitelenen bir «karar», beni bu karara götüren «nedenler» konusunda düpedüz bir açıklamam olduğu söylenebilir mi, bilmiyorum.

Daha ilkokul günlerimi anımsıyorum da, — soru-yumağı gibi birşeyim ben. Kendimi bildim bileli (hoş, ne zaman tam bildim kendimi?) sürekli bir arayış ortadayım. Tez davranıp «bilimsel» damgası vurulabilecek bir arayış değil ama. Daha doğrusu, günlük yaşamda beliren, gene de günübürlük ıvır-zıvırı aşan, «bilim-öncesi» bir koşuşturma. Derslikte, toplantıda, evde, sokakta, hangi aşamada, nerde olursam olayım, örtük-açık bana takılan bir ad var, hani çoğumuzun vardır ya, benim de bir ek-adım var: Sorucu. (Hiç unutmam, yıllar önceydi. Boğaz'daydık bir yaz akşamı. Çocukluktan, liseden, üniversiteden, sokaktan, kahveden, arkadaşlarla, komşularla, en yakınlarla, doçentliğe varıncaya dek hocalarla toplanmıştık. Daha önce birbirini tanıyamıyordu çağrılıların çoğu; toplantı gereği benden söz ediliyordu. Bir ara birkaç masadan birden gülmeler, bağrıışmalar yükseldi: «Meğer her yerde, hep sorarmışsın sen». Öyle.)

Sorularla dolu yaşama gündemim, en ilkin kendime sordugum sorularla. Eş-dostun kendine dert etmediği, hazırlop yanıtlar verdiği sorular bunlar. Kanımca, beni Felsefe okumaya götüren de bu sorular. Daha ortaokuldayken, sorularımın çok kez «felsefe» diye geri çevrildiği oluyordu. Sonra sonra, «ilerde felsefe okuyunca göreceksin, bütün bu soruların aydınlanacak» dedi çoğu kez öğretmenlerim. Lisenin son sınıflarına doğru Felsefe de görmeye başladık. İlk Felsefe hocam René Laroumets yeniliklere açık, ufku olan bir insandı. Ne var ki felsefe dersleriyle, sorularım azalacağına arttı. Zamanla Latince, Matematik, (Türkçe olsun Fransızca olsun) Edebiyat derslerini birbirinden ayıramaz oldum. Manach, Delors ve Bergeaud (hepsini ne denli sevgi ve saygıyla ansam yeridir) yeni yeni evrenler serdi önüm: Seneca, Montaigne, Pascal, Descartes, Voltaire, Rousseau, Balzac, Galilei, Newton, Leibniz... Bu arada sorunlarım da devrim devrim boyutlar değiştirdi. Daha lisedeyken açıktan açığa «felsefe» diye nitelenmem de yoğun bir felsefe ortamında soluk alıp veriyordum. Çok geçmeden ayık bir biçimde adını koymayı öğrendim bu havanın. Birey olarak, öğrenci olarak yönel-

diğim herşey felsefeye dönüşüyor, ergeç felsefeye sorularla bezeniyordu. Bir de baktım ki lise bitivermiş. Bazı sallantılardan sonra arkadaşlar ya Mühendislik ya da Hukuk okumaya seğırtti; bir bölümüyse Siyasal Bilgileri boyladı. Seçme sıkıntısı türünden bir zorluğum olmadı benim. Felsefeden başka bir uğraş tasarlamıyordum kendime. 40 yıl önceydi, Ekim başlarında güneşli bir gün, Pendik'ten kalkan ilk vapura bindim; Karaköy'de yolu sora sora Fındıklı'ya gittim. Giriş sınavı falan yoktu. Beş-on dakikada oiup bitti herşey. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin Felsefe Bölümüne yazıldım. Benim için dünyanın en doğal şeyini yaptım.

Felsefeye yazılmakla geçim yönünden son derece sıkıntılı bir dört-yılın beni beklediğini nereden bilebilirdim? Sürüp gidiyordu İkinci Dünya Savaşı. Yeniden askere alınmıştı babam. Trakya'da biryerde atlı takım komutanıydı. O yaz tatilini çadırda geçirdik evcek. Ekmek karneye bağlanmıştı; geceleri karartma vardı. Kızkardeşimle beni doğru dürüst okutmak için akla kararı seçiyordu babam. Bunca emekten sonra istediği, adam gibi bir iş tutmamdı. Kimya mühendisi olabilirdim, örneğin. Lisede kimyam çok iyiydi. (Zorunluydu bu. Hep yüksek notlar almak zorundaydım. Yatılı olamazdım yoksa.) Sağa sola başvurup kimya okumamı kolaylaştırdı babam. Yurtdışına İngiltere'ye gönderilmem sözkonusuydu. Haftalarca belgeler düzenlendi; uçağın kalkacağı günü beklemeye başladık. Gündüz sıcakta, gece ayazda, «kimyadan bana ne, felsefeden başka şey olmaz» deyip durdum. Gelip geçici bir heves gözüyle baktılar söylediklerime. Akılsız değildim onlarca. Kesinlikle durumun gerektirdiğini yapacaktım. Tüm aile için devlet kuşuydu İngiltere'de Kimya. Felsefe denen neyse, ona da zaman ayırabilirdim ilerde, öyle diyorlardı hep. Birden ağır bir hastalık baş gösterdi babamda. Bense kalkıp felsefeye yazılmışım. Haber evde duyulur duyulmaz kıyamet koptu. Başka şeyler de araya girince babam bana (annemle de arası açılmıştı), bizlere yardımı kesti. Çabalarını, umutlarını boşa çıkarmışım onun. Bursa'ya göçtü. Kardeşim okuldan çıkıp işe girdi. Çalışma olanaklarından yoksundu annem. İş bana düşüyordu. Oysa ben... Neyse ki amcalarımın en büyüğü yardım elini uzattı. Devlet memurluğundan emekliye avrıldı; ek iş buldu; var gücüyle bize kol kanat açtı. Fırsat buldukça ben de eve katkıda bulunmaya çalıştım. Gene de amcam olmasaydı zor okurdum felsefe.

Dörtbaşı bayındır bir geçim düzeyimiz varmış gibi felsefeye, edebiyat'a, dillere verdim kendimi. Herşeye karşın eşine az rastlanır bir dört yıldız bu. Dersten derse, seminerden seminere, okumadan geziye koştum, tatla, sevinçle, tutkuyla: Aster, Kranz, Fricke, Bean, Auerbach, Davies, Dietz, Gökberk, Tanpınar...

Fakülteyi bitirdiğim günlerdeydi. Bir iş için kaleme gelmiştim. Babamı görmeyeyim mi! Yıllarca karşılaşmamıştık. Beni arıyormuş. Elindeki yepyeni çantayı bana uzattı: «Geç kaldım. Felsefenin böyle ciddi olduğunu bilseydim. İyi yaptın. Al bu senin. Hadi gel gidelim» dedi. Çok acı çekmişti. Çok acı çekmiştik, tüm tatlara karşın ben de. Sesi titriyordu, oysa hiç titremezdi. Yolda koluma girerken «Söyle bakalım şimdi, şu felsefe dediğin şey de ne demek?» diye sordu.

**A.K.: Yaşamınız başarılarla geçti. Şimdi sevilen bir öğretim üyesisiniz. Bir üniversitede öğretim yapan felsefecinin nitelikleri sizce neler olmalıdır? Böyle bir felsefecinin yüklendiği (başta eğitsel sorumluluk olmak üzere) sorumluluklar konusunda düşüncelerinizi söylemenizi rica edebilir miyim?**

**N.U.:** Görünüşe aldanmamak gerek; başarıyla sonuçlandırığına bakıp bir uğraşın kolay olduğunu sanmak doğru olmaz. Gerçekte birçok uğraşın zor yanı, ya da zor yanları var. Yanlışı insanın canıyla ödediği uğraşları geçelim, belli bir düzey tutturmak için sürekli çaba ister pek çok uğraş; çaptan düşüren alışkanlıklara meydan okumak gerekir. Her uğraş kendince tehlikelidir. Öğretmenlik çeşit çeşit tuzaklarla dolu: birbiriyle çatışan sorumlulukların alanı. Çoğu kez devleti gözetesen, kişinin özü incinir; kendi hakkını savunsan topluma karşı ödevlerin topallar; uzun süreye göre davransan, işinden olabilirsin; kısa süreye göre eylesen, kendi yaptığını kendin beğenmeyebilirsin. Üniversite öğretim üyeliğiye, başka yerleri biryana bırakalım, özellikle bizde başlıbaşına zor iş. Diplomayla sözümona belgelendiği önesürülen düpedüz bazı bilgisel becerilerin yeterli olduğu sanılıyor da ondan. Oysa öğretmeyi içten sevmek, öğretmekten tadalmak, en uygun biçimde öğretmenin yollarını arayıp bulmak; değerli bir öğretim gerçekleştirebilmek için de durmadan öğrenmek gerekir. Bu koşulların iyice sağlanması içinse, üniversitede düzenin, geleneklerin; üniversitenin ver aldığı politik-ekonomik bağlamın sağlanması gereklidir. Özellikle öğretim ile araştırma arasındaki oynak dengenin, düşünüp yaratma özgürlüğünün hiçbir olanaktan yoksun bırakılmaması gerekir. Buysa çoğun tek insanın gücünü aşan birtakım etken ve etkinliklerin varolmasına bağlıdır. Gene de doğrudan doğruya öğretim üyesine epeyce iş düşer. Hele şimdilerde, üniversitelerin çattırdayan değişiklikler geçirdiği su dönemlerde, yapılması gerekenler saymakla tükenesi değil. İşte bundan soyut birtakım kurallara dizmektense katkılı olabilmek umuduyla, nicedir ne yapmaya çalıştığımı, ne yapmaktaki olduğumu söylemek istiyorum şimdi.

Nedense daha baştan beri üniversite-içi yazışmalarla dik-kati çekmeyi aklımdan geçirmediğim. Yönetim işlerinde parla-

mak, ne bileyim ben, güçlü ve etkin olmak türünden bir amaç gütmедim. Öyle durumlar oldu ki, başkalarının şu-bu kurula seçilmek için canla başla çalıştığı yerde, zamanımın değerini düşünerek, bir bakıma sönük ve örtük kalmayı yeğledim: **bene vixit qui bene latuit**. Ayrıca, başkalarının benden daha kolay, daha çabuk başarabileceği konularda, (sözgelimi, ilkin çekici de gelse, bazı ders kitaplarının yazımında) kimseyle yarışa kalkmadım. Bundan başka, beni uzaktan yakından tanıyan herkesin bildiği gibi, çalışma koşullarının kötüleştiği durumlarda, cakalı ama kısır tartışma ve eleştirilerle zaman yitirmektense, durumun elverdiği oranda kimi yalnız kimi ortaklaşa, ciddi çalışmaları yeğledim. Bir alışkanlığın da şu: Ezberletmekten, basmakalıp bilgiler vermekten, kafaları derme-çatma görüşlerle tıka-basa doldurmaktan tiksiniyim. Bu arada abartmaktan, yantutmaktan, çıkar gözetmekten elden geldiğince sakınıyorum. Önem verdiğim birşey de şu: Yöntemleri, konuları, sınırları gereği felsefede pek çok şeyin sürekli olarak tartışmaya açık bulundurulması gerektiğine özen gösterdim.

Öğretim tutumumu başka bir açıdan özetlersek şu birkaç çizgiyi anmadan edemem: Herşeyden önce, bir insan olarak saygı duyarım öğrenciye; hizmetten tadalıyım; biriyle çalışmayı benimsedim mi, zamandı, paraydı, kitaptı, hiçbir şey esirgemem. Ancak gerçekten ilgi duyduğum sorunları, tarihsel arka planlarıyla birlikte, doğrudan doğruya filozof metinlerinden, elden geldiğince orijinal dilden izlerim; eldendüşme bilgilerle oyalamaktansa, doğrudan doğruya filozofların solugunu duymalarına önem veririm. Kendim vazgeçilmez soruların etkisiyle sorular sorarak okuyup düşündüğüm için, öğrencilerimin de sorular sorarak felsefede araştırma yapmasına dört elle sarılıyorum. Öğreterek öğrenmeye, öğrenerek öğretmeye bayılırım.

Üniversitede felsefe öğretimi konusunda söyleyeceklerim çok; şimdilik bu kadarcıkla yetineyim. Dedğim gibi, şurdan burdan derleme şeyler değil bu saydığım tutamaklar. Cakalı ilkeler diye sunmuyorum onları. Yıllar yılı çalışmayla, nice denemeler, sınamalar, sürçmelerle edinebildim herbirini, edinebildimse o da. Hiçbirine malım diyemem. Aslında, öğretmen olarak onlarla birlikte varım ben. Hiç kolay olmadı bazılarıyla birlikteliğimiz. Ürküyle, alkışla o çeker, bu iteler; niceleri gibi dağılıp ufalanmamak için az mı direndim. Hele filozof metinlerini aslından okumak (iş büyük çapta yabancı diller öğrenmeye dayandığına göre), uygulaması hiç de kolay bir ilke değil. Bakıyorum da iyi bir örnek olamadım bu yönde. Anımsıyorum da Fransızca'yı, İngilizce'yı, Latince'yı epeyce sağlamaştırırken, sanki hiçbir yabancı dilim yokmuş gibi, heyecanla attım kendimi Almanca'nın içine. Ne iyi yapmışım. Onunla da kalmadım.

Bu bakımdan talihli sayılırım; keşke daha talihli olsaydım diyorum.

Gerçekten de, bütün bunlar felsefe öğretimine ilişkin olarak benim için daha çok varlıksal bir program niteliğinde. Başkalarının işine yarar mı yaramaz mı, başkalarıyla bağdaşır mı bağdaşmaz mı bilmiyorum. Bildiğim birşey varsa, bilinçli-bilinçsiz, onlarla sürdürdüm üniversitedeki felsefe öğretmenliğimi.

Felsefe sözkonusu olunca, öğreticiliğiyle övünmek budaların işi. Yanlış anlaşılrsa bile şöyle diyeceğim: Belki bağınaz öğrencim olmuştur; ama hiçbir zaman bağınaz öğrenci yetiştirdiğime inanmıyorum.

A.K.: Öğrenci dediniz de aklıma geldi, bir kitabınızda şöyle diyorsunuz: «Felsefeye gelen öğrencilerin çoğu, felsefe okumak için gerekli kafa, bilgi ve ruh sağlığı donatımından yoksundur. Felsefeyi yardımcı ders olarak alan öğrencilerin belki de yüzde ellisinin kafası adamakıllı karışıktır. Felsefe öğrenimi özenli bir sağlık bakımına gerekseme gösteren yüzde beşin ruh dengesi için (çeşitli derecelerde) zararlı ve tehlikeli bir etmen durumundadır.<sup>(1)</sup>» Bu saptama ilginç. Felsefe öğretim üyesi olarak, böyle bir durumun önüne nasıl geçilebilir, söyler misiniz?

N.U.: Onyıllık kadar önce Türk Felsefesinin Boyutları'nı yazarken böyle düşünüyordum. Nedeni de şu: Ortalığı kaplayan yalan-yanlış felsefe çevirileri, köhne eğitim politikaları, birbirinden kötü ders kitapları, toplulukları, kurumları güden çıkarıcı, ufuksuz, ya da ödelek uygulamalar az mı yıpratıp zedeledi kafaları, gönülleri. Gene de bunca çarpıklığa karşın öyle güzel birikimler, öyle umut verici başlangıçlar elde edildi ki.

Kendimden biliyorum, hem de nasıl. Zor şey genç olmak. Çağdan çağa, durumdan duruma değişse de koşullar, her zaman böyle. Konuyu az çok genelleştirerek şöyle diyebilirim: Olanakları ne denli kısıtlanmış olursa olsun, sorumluluğunu taşımadığı yaklaşım çarpıklıklarına karşın, iç-dengesini kolay kolay yitirmiyor gençlik. Kendiminki gözaçıp kapayınca dek geçti, ama yaşamım gençlerle birlikte geçtiği için bunu gittikçe daha iyi anlıyorum.

İlk bakışta konumuzu aşıyor ama söyleyeceğim: Yalnızca öğretmenler öğrencileri yetiştirmiyor; şöyle ya da böyle, öğrencilerin de öğretmenlerin yetişmesinde payı var.

Sorumluluğa gelince: Hangi aşamada olursa olsun, felsefe öğretmenliğini, birtakım felsefe ürünlerini bir yerden bir yere (sözelimi ders kitaplarından öğrenci kafalarına) aktarmak diye anlarsak, düpedüz bir teknik-işlemi öğretmenlik. Adının önünde koca koca ünvanlar da taşısa, düpedüz bir işgüder böylesi bir felsefe öğretmeni, başkalarının buyurdugunu ileten bir araç. Başarıyla uygulamadaki beceriyle özdeş. Öyle ya sorumlu-

luk onda değil onun ne yapacağını buyuranda. — Bense özellikle üniversitede felsefe öğreticisinin ağırlıklı bir araştırma ve öğretme özgürlüğü olması gerektiğine inanıyorum. Gerçi o zaman başarı epeyce zorlaşıyor, sorumluluk başdöndüren boyutlara uzanıyor. Gel gör ki üniversite olsun, felsefe olsun öylesine büyük değeri olan kültür alanları ki bunlar, sorumluluğun her türlü-sünü göze almak gerekir. Gözüpek olmadıkça, üniversite de olmasa, felsefe de olmasa olur.

**A.K.: Şimdi değişik bir soru: Türk felsefecilerinin yurtdışındaki üniversitelerde ders verdiği oluyor mu? Siz herhangi bir üniversitede ders verdiniz mi?**

**N.U.:** Çeşitli nedenlerle aradabir yurtdışına gidiyor felsefecilerimiz. Yurtdışında gerçekten ders vermiş olan varsa, kimin nerede, ne zaman, ne süreyle, hangi dersleri verdiğini en iyisi doğrudan doğru ya kendisinden sormak, ya da ilgili belgelere başvurmak gerekir.

Kendim için şunu söyleyebilirim: Çağrı üzerine, 1979-1981 yıllarında dört yarıyıl süreyle Federal Almanya'nın Wuppertal Üniversitesinde değişik felsefe konularında ders verip seminerler yaptım. Adı geçen üniversitenin yıllık anakitabı niteliğindeki **Personal und Vorlesungsverzeichnis**'lerin **Wintersemester 1979-80, Sommersemester 1980, Wintersemester 1980/81 ve Sommersemester 1981** adlı kitaplarda, yine bu dönemlere ilişkin **Kommentiertes Verzeichnis der Lehrveranstaltungen** adlı dört yapıt ve **Beratungsführer**'ler ile **Taetigkeitsbericht**'lerde de yansıdığına göre: 1979-80 kış yarıyılında haftada ikişer saatten «Philosophie des Konkreten im 20. Jahrhundert» («20. Yüzyılda Somut Felsefe») «Metaphysik im Wissenschaftlichen Zeitalter» («Bilim Çağında Metafizik») adlı seminerleri yaptım. Ayrıca, onbeş günde bir dört saatlık bir fenomenoloji kollokyumu düzenledim. «Philosophie der Intersubjektivitaet im Zwanzingsten Jahrhundert» («20. Yüzyılda Başkasının Ben'i Felsefesi»). Bu kollokyuma Almanya, Fransa, Amerika ve Venezüela'dan üniversite felsefe hocaları ve doçent adayları katıldı.

1980'in yaz yarıyılında, haftada ikişer saatten: «Wesen und Funktion der Philosophie in unserer Zeit» («Günümüzde Felsefenin Özü ve İşlevi»), dersi ile «Das 'Cogito' des Descartes im Licht der gegenwaertigen Kritik» («Çağdaş Eleştiri Işığında Descartes'in 'Düşünüyorum'u») adlı semineri yaptım — 1980-81 kış yarıyılında; «Grundbegriffe der wissenschaftlichen Philosophie» («Bilim Felsefesinin Anakavramları») ile «Philosophie des Dialogischen im 20. Jahrhundert» («20. Yüzyılda Diyalog Felsefesi») başlığını taşıyan seminerler yaptım. Bu seminerlerin her biri haftada ikişer saatlikti. — 1981'in yaz yarıyılında: haftada iki saat: «Logik des Wissens» («Bilme Mantığı») baş-

lıklı dersler verdim. Ayrıca 1980 yılının kış yarıyılıyla birlikte, tüm üniversite fakülteleri için düzenlenen 'Ringvorlesung'lar çerçevesinde belli aralıklarla dil-kültür felsefesi dersleri verdim —. 1980 yılının kış ve yaz yarıyılında, Eğitimbilim Bölümü ilerlemiş öğrencileri için, eğitimin felsefeye arkaplanı niteliğindeki dil-kültür ilişkisi seminerleri yaptım.

**A.K.:** Uluslararası felsefe kongrelerine katılmış olmalısınız, izlenimlerinizi kısaca anlatır mısınız? Bu kongreler felsefe çalışmalarına nasıl bir katkı sağlıyor? Kongrelerde ve kongre dışında çeşitli ulusların felsefecileri arasında diyalog kurulabiliyor mu? Son olarak hangi kongreye gittiniz?

**N.U.:** Kongreci öğretim üyesi değilim. «Kongreci» deyince: dernekçi, toplantısever, geziden hoşlanan, yazışmadan tadalan bir insan geliyor gözümün önüne. Sayısı gittikçe artan bir yaratık türü. Bense, —bulaştığım yabancı dillerden ötürü sanıyorum—, kendince bazı çıkarımlar çırpıştıranlara göre, doğrusu yakışırım kongrelere. Gerçek bambaşka. Genellikle sıkır beni kongreler. Katılmaya karar verir vermez bir basınçtır başlar. Yaz-çiz. Bir sürü zaman: gündemimse hep doludur. Başlıbaşına dert çıkış işlemleri, gidiş-geliş harcamaları. Kongrelerse kalabalık mı kalabalık, eğlenmekten çalışmıyor insan. Genellikle dernek temsilcileri yanyana, kalıplaşmış dünyagörüşleri karşı karşıya geliyor kongrelerde. Çalgıcı garç-gurcunun müziği bastırıldığı yığın orkestralarındansa, işten anlayan bir-iki ustanın kurduğu oda orkestrasını yeğlerim. Belki de bundan, uzun denilebilecek akademik yaşamımda uğraşımın ilgili topu topu beş uluslararası kongreye katıldım: Brüksel, Venedik, Viyana, Düsseldorf, Würzburg. Sonuncusu bir yana binlerce kişi katılmıştı herbirine; bol bol döndü laf değirmenleri; yenildi içildi. Çekiştirici durumuna düşmemek için hangisi olduğunu söylemeyeceğim, bu saydığım kongrelerden birinin hazırlanışı, yapıcı yaratıcı kişiler katında öyle kötü bir izlenim uyandırmış olacak ki, beni Wuppertal'dan isteyen tanımadığım çağırıcılar, o sözünü ettiğim kongreye gönderdiğim bildiri yayınlanırsa, çağırının suya düşebileceğini, bildiriye tezelden geri çekmemi anımsattılar. Her önüne gelen yüksekçe bir ödenti ödeyince istediğini yayınlatabiliyormuş da ondan.

3-8 Temmuz 1983 tarihinde Würzburg'da düzenlenen kongreyse oldukça başkaydı. Çeşitli duyuru kitapçıklarında da belirtildiği üzere, adı «kongre» değil «konferanstı». Yalnızca uzmanlara açıldı. Yürütme kurulunca çağırılmış olmak gerekiyordu. Tek bir konusu vardı: çok-kültürlülük. Hiç hesapta yokken katıldım. 200 kişiydik. Bildiğiniz gibi iki hafta önce döndüm. Pek çok şeyin anısı canlı. Bir yıl önceydi, başkandan bir mektup aldım: Bazı araştırmalardan sonra, (şimdiye dek yaptığım yayın-

lar dışında, özellikle Jörg Ruhlhoff'un Avrupa Konseyince ödüllenen *Aufwachsen im Fremden Land* —Frankfurt/Main, Bern 1982— adlı antolojisine aldığı *Transkulturelle Betrachtungen über die menschlich-gesellschaftliche Eigenschaften der türkischen Sprache*: «İnsan-Toplum Açısından Türk Dilinin Özellikleri Üzerinde Kültürasını Düşünceler» adlı, Türkçesi henüz yayınlanmamış olan, Avrupa'da verdiğim bir konferanstan esinlenerek) yürütme kurulunun beni, genel toplantı konuşmacısı olarak çağırıldığını bildiriyordu. İstenen: benim de «Dil, Kültür, Eğitim» konusunda Almanca bir konferans vermemdi. Nicedir «kongrelere» paydos etmişim ama bu kez ufukta pek gürültü patırdı yok deyip benimsedim çağırımı. İyi de oldu. Üç genel oturumda üç kişi konuştuk; benden başka Roma'dan, Lagos'tan birer konuşmacı katıldı. Selâmlama girişiyile birlikte konuşmam bir saatten fazla sürdü. Konuşmamla ilgili Almanca, İngilizce ve Fransızca bir özet kitapçığı beni dinleyen 400 kadar kişiye daha önceden gönderilmişti. Konuşmayı izleyenlerle Fransızca ve İngilizce sürdürdüğüm tartışma 50 dakikayı aldı. Sonraki günlerde ortalama 35 kişiden oluşan 6 çalışma öbeğinin yaptığı 8 birleşimde çeşitli açılardan derinleştirildi genel oturum konuşmacılarının sunuşları. Tüm tutanakların önümüzdeki yıl yayınlanacağını umuyorum. Çalışsız, ciddi, çalışmadan tat alınan bir dizi toplantıdaydım Würzburg'da. Kültür konularının tutku ve uzmanlıkla işlendiği diyaloglar gerçekten hoşuma gitti.

**A.K.:** Felsefe öğretimi yapan üniversiteler, uluslararası alanda nasıl bir işbirliği yapıyorlar? Bu konuda bizim üniversitelerimizin durumu nedir?

**N.U.:** Felsefe yapan uluslar arasında bağımsızlık olduğunu söyleyemeyiz. Hocalarımız da, biz de, öğrencilerimiz de uluslararası çeşitli burslar aldık. Örneğin ben birkaç kez Alexander von Humboldt ve Heinrich Hertz bursu aldım. Bazı toplantılarda yabancılarla iyi kötü bir araya geliniyor bölümcek. Yakından incelemek fırsatını bulamadım, işittiğime göre, Ankara'daki üniversitelerden bazıları, uluslararası felsefe toplantılarında İstanbul'dakilerden daha da etkin rol oynama olanağı buluyormuş. Gene de bilgi, yöntem, kitap, dergi ve insan değiş tokuşu bakımından uluslararası felsefede üniversiteler düzeyinde yetersiye somutlukta, canlı bir alış-veriş olduğu kanısında değilim. Kuşkusuz bu benim izlenimim, başkaları başka türlü düşünebilir. Ola ki, isteklerimin ölçeklerini hep üst düzeyde tutma eğilimimden geliyor bu izlenimim.

Türkiye'deki üniversiteler arasında felsefe açısından kurulması gereken ilişkilere gelince, üzülerek söylüyorum, böyle bir şeyin varlığından söz edemiyoruz henüz. Yönetim açısından olduğu kadar, örgütlenme becerisi ve para kolaylığı bakımından



da bir sürü engel var önümüzde. Bu konuda diziyle aşamalar bizleri beklemekte. Değil mi ki bana sordunuz, kişisel olacak ama söylemek zorundayım, bunlara bir de benim sağlık durumum ekleniyor, ha deyince istediğim yere gidemiyorum.

A.K.: 1955'de A. Rothacker'den Tarihte Gelişme ve Krizler'i, Heimsoeth'den Ahlâk denen Bilmece'yi çevirdiniz. Heimsoeth'den başka çevirileriniz de var. Ayrıca bu felsefeci ile yakın ilişkileriniz oldu. Burada bize Rothacker ile Heimsoeth'in kısa bir değerlendirmesini yapar mısınız? Üniversitelerimize çoktan beri yabancı profesör çağrılmadı, neden? Yoksa böyle bir gereksinme kalmadı mı? Ünlü yabancı felsefeciler hiç olmazsa bir dizi konferans vermek üzere çağrılmaz mı?

N.U.: Çok az çeviri yaptım. İşlerimin zorlamaları dışında çeviriye pek zaman ayıramadım. Felsefe çevirisi de olsa başlıbaşına bir uğraşı alanı çeviri. Tatları kadar zorlukları da çok: dil işi, bilgi işi, yorum işi. Nitekim öylesine az ki başarılı felsefe çevirileri. Uzun hazırlıklara dayanmadıkça, içten gelmedikçe yapılmaya da olur diye düşünüyorum. Çeviri çırpıştırmalarına gelince, taşıyor zaten ortalık.

**Ahlâk Denen Bilmece** hocam Heimsoeth'ün bir konferans dizisi. Rothacker'in tarih felsefesine ilişkin kitabı da öyle. (Rothacker'in beş konuşmasından yalnız üçünü ben çevirdim.) Fransızcadan, Almandan, Worringer'den, Spranger'den aktardığım birkaç küçük yazıyı daha katın, çıkmış tüm çevirilerim bunlar benim.

Asıl metinleri çok beğendiğim için, Türkçeleştirirken büyük tatlar sağladığı için, Türkçelerin kültürümüze özel katkılar getireceğine inandığım için giriştiğim bazı çeviriler var. Yayınlamadım ama onları. Fırsat buldukça çalışma gündemime giriyor yazıları. Örneğin: Wittgenstein'in, Seneca'nın, Marcus Aurelius'un yazıları bunlar.

1950'de felsefe öğretmek üzere İstanbul'a çağrıldığında tanıdım Heinz Heimsoeth'ü. Ders ve seminerlerini, konuşma dizilerini çevirdim. (Sözlü Almandan yetersiz olduğu için, ilkin, Fransızca verdi bazı derslerini) İstanbul'da olsun, Köln'de olsun yıllar boyu çok yakın oldum kendisine. Doktoramı onun yanında yaptım. Doçentliğe onunla başladım. Kendisinden edindiklerim saymakla bitmez. Çok şey borçluyum ona. Sürdürdüğümüz konuşmanın genel dengesini, özel bağımın çekimine kapılıp bozmaktan korkmasam, söyleyeceğim öyle ilginç şeyler var ki Heimsoeth konuşurken. Ricam şu, Heimsoeth'ün adını gerçek bir gereksinimle andığınızda inandığım için söylüyorum: **Ahlâk Denen Bilmece**'nin başında (ikinci baskı, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi, 1978) başka bir bağlamda da olsa kendisini tanıttım; o kısacık sunuşu sayfaaltına alsanız iyi olur. Rothacker için de

birkaç sözümlü olacak; değil mi ki soruyorsunuz, o sözlerimi de ekleyebilirsiniz. (\*)

\* Heinz Heimsoeth (1886-1975) günümüzün tanınmış düşünürlerindedir. İkin, felsefe doktoru ve doçenti olduğu Marburg Üniversitesinde profesörlük yapmış; sonra Königsberg'te, daha sonra da on yıllar boyunca Köln'de ordinaryüs olarak çalışmıştır. 1956'da emekliye ayrıldıysa da uzun yıllar üniversitedeki ders ve seminerlerini sürdürmüştür. Heimsoeth, Amerika Birleşik Devletleri, İspanya, Fransa, Yugoslavya, Hindistan gibi yeryüzünün çeşitli ülkelerinde ders ve konferanslar vermiştir. Türkiye'deki hocalığı, 1950 yılının yaz-yarıyılından başlamak üzere İstanbul Edebiyat Fakültesinde konuk profesör olarak çalıştığı iki yılı aşkın bir zamana rastlar. Heimsoeth, gerek Almanya'da gerekse Almanya dışında, Kant ve fenomenoloji'yi ilgilendiren araştırmalarıyla tanınmıştır. Özellikle, felsefe tarihinin yaratıcı bir felsefe dalı olarak gelişmesinde değerli katkılarda bulunmuştur. Metafizik, insan felsefesi ve ahlâk alanına giren tarihsel derinleşmelerindeyse, Heimsoeth, sağlam görüşlü sistematik bir düşünür kimliğiyle belirmektedir. Bir kısmı çeşitli dillere çevrilmiş bulunan yirmi dolayındaki kitabın ve pek çok bilimsel incelemenin yazarıdır.

Doğrudan doğruya Türk okuyucuları için kaleme alınmış olan **Ahlâk Denen Bilmeye** («Das Raetsel der Moral»), Heimsoeth'ün, felsefenin vazgeçilmez bir bölgesi olarak ahlâk alanına ilişkin giriş niteliğindeki bazı düşüncelerini kapsamaktadır. Ustaca derleyip topladığı eski ve yeni ahlâk öğretileri, keskin çizgilerle belirttiği bellibaşlı sorunlar ve parmak bastığı şaşırtıcı açmazlardan ötürü, ahlâk konularına ciddi bir tutumla yönelen her düşünce ve ilgi düzeyindeki insan için, sınırlı oylumundan dolayı pek çok şeyi dışta bırakmak zorunda kalmakla birlikte, çeşitli bakımlardan felsefeye zenginlik devşirebilecek bir kaynak durumundadır. Kitap, ahlâka ilişkin başlıca akımları, bu arada ahlâkı yadsımayı (immoralizmi), görecilik (relativizm), yararcılık (utilitarizm) ve töre bilimselliği (science des moeurs'ü) oluşturan düşünceleri belirtmekte; ahlâk felsefesinin yetke (otorite), yönerge (norm), yasak, buyruk (imperativ), bireysellik (individualite), birlikte-yaşama gibi anakavramlarına belli bir aydınlık sağlamakta; ayrıca, tarih boyunca ahlâk tartışmalarına katılan ünlü kişilerin, özellikle Platon, Aristoteles, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Stirner, Lorenz, Mandeville Mill, Rousseau, Guayau, Piaget gibi düşünürlerin ahlâk açısından önemli bazı görüşlerini sergilemektedir.

**Ahlâk Denen Bilmeye**'yi, son zamanlarda ülkemizin değişik kültür, bilim, yönetim, eğitim çevrelerinde ahlâka ilişkin tartışmaların yoğunlukla belirginleştiği bir ortamda bazı gerçeklerin daha iyi anlaşılmasına azıcık olsun yardım edebilmek umuduyla, ikinci kez yayımladım...

Nermi Uygur Rothacker için şöyle diyor: Erich Rothacker'den çok yararlandım. İstanbul'da uzunca bir süre kaldı. **Tarihte Gelişme ve Krizler** (İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, 1955) başlığı altında topladığımız bir dizi konuşma yaptı. Felsefeye yürekten bağlı, konuşkan, gezmeyi, yemeyi seven bir insandı. Almanya'da Bonn'da başkanlığını yaptığı Felsefe Bölümünün canıydı. Sık sık toplantılar düzenledi. Dehaca bir şey vardı onda. Çağımızın önde gelen bir tarih ve kültür filozofuydu. 1958 yılında 70 yaşına bastığında öğrencilerinin kendisine armağan ettiği kitapta Rothacker'in kaleminden çıkan yazıların sayısı 142. Avrupa'nın en ünlü felsefe kuruluşlarından biri olan «Archiv für Begriffsgeschichte»nin ('Kavram Tarihi Arşivi'nin) kurucularından. Rothacker'in ilk önemli kitabı, 1926'da yayımlandığı **Logik und Systematik der Geisteswissenschaften** («Mânevî Bilimlerin Man-

Üniversitelerimize, özellikle kültür bilimleri okutan bölümlere, bu arada İstanbul Üniversitesinde Felsefeye (kendi isteğiyle, ya da gelip geçici başka ilişkiler çerçevesinde bir-iki günlüğüne, haftalığına uğrayanlar bir yana) çoktan beri uzun süreler için değerli yabancı profesörlerin çağrılmadığı bir gerçek. Bu üzücü durumun başka şeyleri de var ama geçelim onları, dönüp dolaşıp ülkemizi zaman zaman kaplayan genel kültür politikasına, üniversite yönetimine ilişkin para ve uygulama güçlüklerine dayandığını söylemek zorundayız. Ne zaman dışardan birini getirtmeye kalkışsak, tuhaf bir davranışla karşılaşırız: «Ekonomik darboğazdan geçiyoruz. Yabancı hocaya gelinceye dek yapacak çok şey var. Hem sizler yetiştiniz. Ne gerek var artık» türünden şeyler bunlar. Ne yazık ki el kol bağlanıp kalıyor.

Denecek çok. Belki de yeri değil burası. Konu önemli ama. Bizler, yabancı hocalar yönünden bizden sonrakilerle ölçülmeyecek kadar talihliyiz. Bu talihimizi de kuşkusuz Atatürk'ün uzağı gören keskin bakışına, bir zamanlar İstanbul Üniversitesini biçimleyen anlayışa borçluyuz. Bu arada hocalarımızın da hakkını unutamayız. Özellikle Gökberk, Eralp, İpşiroğlu, Mengüşoğlu, - sağolsun hepsi! Hangi özel kayguları gütmüş olurlarsa olsunlar (Üniversiteye hoca seçmek gerçekten de özel kaygılardan koparılamaz) güzel bir görev yerine getirdiler. Bana sorduğunuza göre yalnız kendim için konuşayım: Daha başka seçimler yapmış olsaydılar, öyle sanıyorum ki, baskın bir olasılıkla çok daha başka bir yetişimden geçmişim ben bugün.

A.K.: Bugün Avrupa'da özgün felsefe yapıyor mu? Yapılıyorsa hangi felsefe akımları ya da görüşleri, hangi belli başlı tartışmaları gündeme getiriyor? Türk felsefecilerin bu tartışmalara katkıları söz konusu mudur? Bugün yeryüzünde nesnel felsefenin sorunlarıyla, felsefe yapan insanın öznel sorunları arasındaki karşılıklı ilişki nedir sizce?

N.U.: Bu sorunun bir çırpıda, rasgele sorulmuş gibi görüldüğüne aldanmıyorum. Öyle ya, ne birtek soru var ortada, ne de yanıt hazır. Yillardır üstünde düşündüğüm, bunca dersler, seminerler ayırdığım sorular bunlar. Durumun elverdiği oran-

tığı ve Sistematik») adlı kitabı. Üç kez basıldı, dördüncü baskısı tasarlanmakta. 1934 ile 1950 arasında çıkan *Geschichtsphilosophie* («Tarih Felsefesi»), *Schichten der Persönlichkeit* («Kişiliğin Katları»), *Probleme der Kulturanthropologie* («Kültür Antropolojisinin Sorunları»), *Mensch und Geschichte* 'İnsan ve Tarih' adlı yapıtları geniş yankılar uyandırdı. 1962'de yayınladığı *Philosophische Anthropologies* («Felsefeci Antropoloji») en ünlü kitaplarından biri. 1965 yılında öldü. Ertesi yıl yayınlanan son yapıtı *Zur Genealogie des Menschlichen Bewusstseins* («İnsan Bilincinin Soykütüğü») adını taşıyor.

da toptancılığı bir yana bırakmamız, soruları tektek çözümlere girişmemiz gerekiyor.

Bugün Avrupa'da özgün felsefe yapılıyor mu? Yapılmaz olur mu? Yalnız Avrupa'da mı, yeryüzünün pekçok yerinde özgün felsefe yapılmakta. Amerika'nın hem kuzeyinde hem güneyinde, Asya'da, Afrika'da, Avustralya'da, her yerde felsefe yapılıyor. Doğunun yakınında uzağında felsefesiz kültür yok. Ne var ki, felsefede bugün dananın kuyruğunun koptuğu yer Anadolu'da Thales'le başlayan Batı Felsefesi, Amerika'nın bir bölümünü de katın, Avrupa. İlkçağda İran'dan, Ortaçağ'da İslâm Dünyası'ndan, Yeniçağda Hindistan'dan bazı verimli esintileri de belli bir ölçüde özümseseye, geniş kapsamlı bir Batı Felsefesi var; bu felsefenin asıl taşıyıcısı da Avrupa, Avrupa'da da birkaç ulus. Özellikle 19. yüzyılın sonlarına dek böyle süregelmiş. Yeniden doğuşu, Klasik Dönemi, Aydınlanması, Romantizmi, daha da sonrasıyla böyle süregelmiş. Evrensel felsefe tarihi büyük ölçüde Avrupalı düşünürlerin yaratılarıyla bezenmiş. Gelgelelim İkinci Dünya Savaşıyla birlikte pekçok şey kımıldanmaya başladı. Yaygın bir politik nitelemeyle Üçüncü Dünya, hatta Dördüncü dünya da özgün denebilecek felsefe görüşleriyle kendini tanıtmaya koyuldu. Gene de Batı anlamında felsefenin gerçekten evrenselleşmesi için Avrupa-ötesi ülkelerin yürümesi gereken uzun mu uzun yollar var. Buysa içten sorular sorup akıllıca derinliğine araştırmakla gerçekleştirilebilir. Bu yollar duygusal ya da yüzeysel bağlanmalar değil toptan ya da bölük pörçük aktarmalar değil, yapıcı hesaplaşmalar doğrultusundaki yollardır.

Türk filozoflarının Avrupadaki özgün felsefe tartışmalarına katkıları sorusuna gelince, çoğullarla kurulu bir soru bu, — filozoflar, tartışmalar, katkılar... Dolaylı dolaysız, bu sorunun yanıtını verdim gibime geliyor. Bugünkü koşullarla Türk Felsefesinin öyküsü gelecekte.

Nesnel felsefe sorunlarıyla bu sorunlara yönelen filozofların somut yaşamı arasında içten bir bağ bulunduğu inancındayım. Felsefenin tarihi bu bağın varlığını pekiştiren kanıtlarla dolu: Herakleitos, Augustinus, Descartes, Spinoza, Hegel, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Sartre... Saymakla bitmez kanıtlar. İşlediği sorular ne denli soyut olursa olsun, kültür-toplum çevresi, yetişimi, özelemleriyle birlikte, bilinçli bilinçsiz tüm varoluşuyla felsefe yapar filozof. Gene de, bazı sosyo-psikolojik başlangıçlar bir yana, filozof-felsefe ilişkisinin yetesiye araştırılmış olduğu söylenemez. Oysa dikkatleri bu yönde yoğunlaştırmak «felsefe» başlığı altında toplanan tüm öğeleri içiyle dışıyla, çevre anlamaya büyük ölçüde yardım edecektir. Böylece yalnız felsefenin geçmişini önemli bir açıdan aydınlanmakla kalmaz,

gelecek de (şimdi burda ayrıntılara inemediğime göre, kabaca dendiği) nitelik ve nicelik bakımından değişikliklere uğrayabilir. Ne var ki çok yerde olduğu gibi burda da sınırları aşmamak gerekir: Filozofla felsefe arasındaki ilişki ne tekyönlü ne de zorunlu bir ilişkidir. Çok katlı, çok karmaşık bir ilişki bu.

Hangi akımlar hangi tartışmalar mı? Buracıkta saymaya yeltenmesem de olur; tükenmez; saymanın ne gereği var zaten. «Akım» dediğimiz şey, felsefe evreninin belli bir açıdan nitelenmesi, — belirli bir bakış açısının felsefe diye nitelendirdiği şey, Kişiler, uluslar, diller, topluluklar, okullar, gelenekler, sorular, ağırlıklar, daha da nice yöreler var felsefede. Kuşkusuz bu arada akımlar da var.

İster istemez ben de daldım bunlardan bir kısmına. Yıllardan beri üniversitedeki derslerimde, üniversite dışı konuşmalarımda, kitaplarımda yansıyor bu. Sözgelimi son on yıl içinde verdiğim derslerin büyük bir bölümü: Birinci Dünya Savaşından beri Avrupa'da çıkıp yankılar uyandırmış olan Fenomenolojiye, Varoluşçuluğa, Bilimcilige, Yaşama Felsefesi doğrultusuna eğilen konulara ayrılmış bulunuyor. Bütün bu bağlamlarda en çok tartışılan konular, Türkçede «bilgi», «insan», «kültür», «tarih», «din», diye adlandırabileceğimiz kavram-öbeklerinde özetlenebilir. Bu kavramlarsa felsefenin oldumolusu en önemli kavramlarıdır.

A.K.: Türk felsefesine iyimser açıdan bakanları anlatırken şöyle söylüyorsunuz: «Descartes'dan yüzyıllar önce Gazali'miz vardı bizim; Nicolai Hartmann'dan daha mı az değerli Farabi'miz? Husserl'den neyi eksik Suhreverdi'nin? Mevlâna'nın, Yunus'un, Pir Sultan'ın günümüzdeki o ünlü varoluşçulardan nesi daha aşağı? Şimdi kalkıp da, biz filozof olamayız, diye kestirip atmak, son derece insafsızlık olur».<sup>2</sup> «Sizi karamsarlar arasında sayamayacağımıza göre, bu abartmalı iyimserliği siz ne derece paylaşıyorsunuz? Kültür alanımızdaki yetiler ve üretim olanakları nedir? Bizim kültür taşralığımızı nasıl değerlendiriyorsunuz? Nasıl bir kültür tüketicisiyiz biz? Kültür üretmiyor muyuz? Üretemez miyiz?

N.U.: Apaçık bir şey varsa, o da: bizde felsefenin genellikle de kültürün yapısı, değeri konusunda (bazıları gibi) kötümser olmadığım. Bir kültür adamıyım kendim. İşim de felsefe. Hem canla-başla uğraş, hem belbağlama, — korkunç bir çelişme bu, olmaz böyle şey. Gel gör ki, herşeyin tıklarında gittiğine inanan bir iyimser de değilim. Başka davranışlarım nasıl nitelenir, bilemem, ahmakça bir saflık olur bu. Gerçek bir iyimser olsaydım, uğraşmaya gerek duymaz, herşeyi kendi aklıma bırakırdım. Ne iyimserim, ne kötümserim: Daha - iyiciyim. Çalışalım, uğraşalım, kültüre, felsefeye sarılalım, değerli başa-

rılara ulaştıran tüm gerekleri yerine getirelim, bu görevi ciddiye alalım diyorum.

Kültüre adadım yaşamımı. Görünür görünmez uzantılarla kültür konularına dolanıyor felsefem. Henüz basılmamış olan ilk çalışmam, doktoram, mantık açasından, Dilthey'in kültür felsefesini deşmekte. 20 gün önce Würzburg'da işlediğim konu da kültürdü. 15 yıl önce yazdığım «Kültür Taşrası» denememde bu konuya ilişkin dönemeçlerden biri yansımakta. Nice yolaldım sanıyorum oğün bugün. İşte bundan, uzun uzun yanıtlamak isterdim, kültüre, bir kültür alanı olarak felsefeye değgin soruları. Ama özet konuşmam gerektiğine göre, şöyle diyeceğim: Bir bakıma geçmişi, yapısı, işığı, gölgesi, özü, olanakları birbirinden ayrı çeşitli kültür-bütünlerinin alanı bugün yeryüzü. Her kültür değerli. Hepsinin yaşama hakkı var. Öyleyse: her kültür odak, her kültür taşra aynı zamanda. (Ne çocuksuyum, nice yıllar önce kültürümüzün içine çığlıkla fırlattığım «kültür taşrası» deyimini, hemen hemen kimsenin kulağına çarpmadı.)

Toplumca yapmamız gereken şey, yaşama etkisi olan, kendine özgü özelliklerle bezenmiş çağdaş bir kültürle ortaya çıkmak. şimdi burda bakışlarımız felsefede yoğunlaştığına göre, felsefenin de bu kültür kuruluşunda kendine düşen rolü oynaması gerekir. Kişi ve toplum olarak korkuya ürküye kapılmadan, duyguca aşağılık yukarılık gütmekten saptamalıyız: Taşınma felsefeyle düşünme-değermeni dönmez. Kendi felsefemizi kendimiz üretmek zorundayız. Ne var ki başka felsefelere sırt çevirmek yanlışın en yanlışı olur. Pekçok alanda olduğu gibi, felsefede de gelecek: kültürlerarası, kültüraşını iletişim ve etki-leşimlere gereksinme göstermekte. Kendi içinde büzülen, kurur. Dışta yaşamaya kalkışan, yok olur.

Biliyorum felsefe ve kültür konusuna ilişkin geniş tutulmuş değinmeler bunlar. Yıllardır derslerimde, yazıp çizdiklerimde birçok somut yöreye el attım. Dönüp dolaşıp hep kültüre, başlıbaşına bir sorun olarak felsefeye; bunlara ilişkin tüketim ve üretim engelleriyle boğuşup duruyorum.

A.K.: Türk Felsefesinin Boyutları adlı kitabınızın yayınlanışından bu yana on yıl geçti. Bu on yılda bizdeki felsefe çalışmalarında bir gelişmeden söz edilebilir mi?

N.U.: Son on yıl içinde Felsefe'de ya da felsefeye yakın alanlarda bazı değeriklikler olduğu kimin gözünden kaçabilir? Yeni yeni kitaplar yayınlanıyor; dergiler çıkıyor; yeni kurulan üniversiteler dolayısıyla felsefe dersleri gündeme giriyor; seçme ve nitelik yönünden felsefe çevirilerinin düzeyi, pekaz da olsa, yükseliyor; öğrenci, öğretmen ve yazar olarak yurt çapında felsefeye katılanların sayısında gittikçe belirgin bir artış gözleniyor. Başkaca etkinlik belirtileri de var ama bu kısa dökümle yetinebiliriz sanıyorum.

Güzel şeyler bunlar. Yeter ki felsefeye yaraşmayan aceleliliklerden, hazırlıksız çıkışlardan, yalapaşap gösterilerden, yüzeysel elatmalardan, parlamak için sataşmalardan, sorunların nesnel işlenişine zararlı çekişmelerden, — üstüne üstüne gitmeye ne gerek var, daha nice nice olumsuz davranıştan kaçınmak gerek. Sevgi, çaba, özveri, titizlik, yaratıcılık, özellikle de düşünme dürüstlüğü isteyen bir uğraş felsefe.

Bu bağlamda beni en çok sevindiren: özellikle gençler arasında felsefeye ilginin gittikçe yoğunlaşması; yazarlar arasında asıl uğraşı felsefe olmayanların, felsefe sorunlarına içten yakınlık duymaları. Felsefe geniş mi geniş bir alan, hem uzmanlık ister, hem sevenlere açıktır. İşin başındayken diploma cakasından, ünvan sapıklığından kesinlikle kurtulmalıyız. Özellikle bizimki gibi felsefe etkinlikleri pek olmayan ülkelerde, felsefe-severlerin sağlayabileceği çeşitli düzeydeki katkıları da seâlamlamak gerek.

A.K.: Türk Felsefesinin Boyutları'na Gazali'den güzel bir alıntı ile başlıyorsunuz. Bunu sizin İslam felsefesine bir ilginiz olarak düşünebilir miyiz? Sizce Türkiye'deki bir üniversitede İslam felsefesinin yeri ne olmalıdır?

N.U.: Hep söylerim: Felsefede 'kesinlik' ya da 'olmuş-bitmişlik' diye birşey olmaz. Diyelim ki oldu, felsefe felsefe olmaz o zaman. (Mind'da, Philosophische Forschung'ta, Aut Aut-Rivista di Cultura'da yayınladığım yazılarda hep bu konuyu çeşitli açılardan aydınlatmaya yöneldim; Felsefenin Çağrısı, felsefenin felsefesi olarak mantık yönünden bu konuyu işlemekte.) Şöyle ya da böyle, felsefedeki her dönemden öğreneceğimiz birşeyler var. Felsefedeki hiçbir tarihsel dönemi yersiz ya da değersiz diye, kötüleyip örtmek doğru değil. Bazı çevrelerce yapıldığı gibi, Ortaçağ'a «Karanlık Çağ» deyip yerin dibine batırmak; İslâm Felsefesi geleneği nicedir özgün ve üretici olmaktadır çıktığı için, bu felsefeye ilişkin başarıları görmezlikten gelmek, felsefeye yakışmayan bir tutumdur doğrusu. Gene de, pek çok kültür dalını olduğu gibi felsefeyi de evrensel boyutları içinde ele almak gerekir.

Farabi, İbn-i Sina, Gazali, Biruni, Şehabettin Sühreverdi, İbn-i Haldun ve daha niceleleri gibi özgün kafaları, nice soruları ve yapıt-denemeleriyle İslâm Felsefesi, özellikle Türk-İslâm felsefesi, kuşku yok ki belli bir bağlamda, parlak bir felsefe geleneğidir. Ne var ki Ortaçağın sonlarıyla birlikte bu gelenek gücünden pekçok şey yitirmiştir. Günümüzde İslâm Felsefesine ilişkin çalışmaların büyük bir bölümü, sözü geçen geleneğe yönelik filolojik yanı ağır basan tarihsel araştırmalardan öteye geçememektedir. Geleneğin geleceği için birşeyler söyleyecek durumda değilim; hiçkimse geleneği kestiremez. Yüzyıllar-

dan beri durum şu: Felsefede gerçekten olup bitene, haklı ya da haksız duygusalılıklardan sıyrılıp baktığımızda, sağduyuyu çarpıtmaksızın nesnel ve serinkanlı bir gözle baktığımızda, yüzü felsefesinin gelişmesine İslâm Felsefesinin önemli bir katkısı olmadığını saptamak zorundayız. Buna göre, İslâm felsefesinin, uzunca bir süre için ulusal kültürün ögesi olduğunu da unutmaksızın evrensel felsefedeki yeri ve kendisine düşen kültür payı oranında, üniversitede öğretilmesi gerektiği kanısındayım. Bu, salt felsefe yönü ağır bastığında Felsefe Bölümü çerçevesinde yapılabileceği gibi, dil temeli, yöntemi, dayanağı ve konu bağlılıkları yönünden Arap-Fars Filolojisi ya da İlahiyat Fakültesi çerçevesinde de gerçekleştirilebilir; böyle olması belki daha da iyi olur.

Bana gelince, gerek felsefedeki yetişmem gerekse sorunlarım ve çözüm uzantılarım bakımından, İslâm Felsefesi geleneğiyle gönlümün dilediği oranda uzmanca bir ilişki kurabildiğimi söyleyemem. Dilediği herşeye yetişemiyor insan. Kuşkusuz, genel felsefe kültürüm çerçevesinde İslâm geleneğiyle azıcık uğraştım. Dersler gördüm, seminerlere katıldım; kiminin önemli diye nitelediği bazı kitaplar okudum. Gerekli olduğu için yaptım bunu. Çünkü pekçok uzmana uyararak ben de İslâm Felsefesini: Antik Felsefenin, İslâm dini içinde bir uzantısı, İslâm kültürünce özüm senip yorumlanması, bazı katkılarla geliştirilmesi diye anlıyorum. Öyle bir felsefe ki bu, Antik Felsefeden etkilenmiş ama Orta Çağ felsefesinin doruklarını, Yenidöğüş Felsefesinin oluşumunu da değerli bir biçimde etkilemiş. Başka türlü dendiğinde, İslâm Felsefesine bağımsız ya da kendi başına varolan bir Doğu Felsefesi diye değil; Doğu'yla sıkı alışverişine karşın, Batı felsefesi kültürünün özel bir dönemi ve alanı gözüyle bakıyorum.

Değişik etkilerin, bazı felsefe sorunlarının etkisiyle olduğu kadar edebiyatın, şiirin de etkisiyle, daha çok, İslâm Tasavvufuyla uğraştım. Bağlarım var tasavvufla. Bu konuda bir iki denemecik dışında birşey yayınlamadım ama, beni yakından tanıyanların da bildiği üzere, sürekli ve içten bir bağ bu. Akılmanın hâlâ ermediği pekçok yanına karşın Tasavvufun bazı yönlerine hayranım; özellikle de Tasavvuf kültürünün diline hayranım onyıllardan beri. Çok güzel zamanlar ayırdım bu kültüre. Gene de bazı tutukluklarım var bu yönde. Öyle sanıyorum ki en önemlisi Arapça bilmemem. Yetiyor bana Türk Tasavvufu, uçsuz bucaksız bir engin.

A.K.: Felsefede geleneğin rolü nedir? Felsefenin Çağrısı kitabınızda savunduğunuz gibi, «bir başlangıç felsefesi» yapılacağına bugün de inanıyor musunuz?

N.U.: Hiç kimse için kolay değil felsefede gerçekten başar-



mak: her zaman, her yerde karşılaşılan zorluklar var. Gelenek, zorlukların üstesinden gelmektir, bir bakıma. Nitekim çağdaş anlamda bir felsefe geleneğimiz olmadığı için yakınız çoğun. Gerçekten de her kültür alanı kendi yapısına özgü bir gelenek ağına gereksinme gösterir. Kuşkusuz her alan için, özellikle felsefe için ayrı oranda bir ağırlığı var bu gerçeğin. Gene de durumu abartmaktan kaçınmalıyız. Ayakbağına dönüşmemeli gelenek. Yıllar önce Güneşle'de eğildim bu açmaza: Geleneksel güvencelerle devrimsel yenilikleri bağdaştırmak gerekiyor. Kuralı, reçetesi yok bununsa. Yakından izlemek fırsatını bulduğum Batı'nın felsefe ortamlarında, gelenek bazen boğuyor insanı, eskiye batık felsefeyle uğraşan uğraşana. Bizdeyse çağdaş geleneklerin eksikliği cansıkıyor; boşlukta yüzüyor sanki felsefeye yönelenler.

Gene de her durumda yapacak şey var. Örneğin bugün Türkiye'de sık sık kulağa çarpan birtakım iniltilerden sıyrılmak zorundayız: Bizde filozof çıkmaz, türünden iniltiler bunlar. Daha yüzyıllar boyu Batı'nın felsefesini kabasından aktaracağız diye sızlanmaktan; bunu da 'geleneksizlik' ile 'çevreyoksunluğu' adı verilen nedenlere dayatmaktan vazgeçmeliyiz. Şurdan burdan basma kalıp bir-iki düşünce karalayanın, «büyük filozofum» demesi ne denli gülünç ise, «biz felsefe yapamayız» demek de, sözümona toplumsal-tarihsel saptamalar adına da yürütülse, o denli bozgunculuktur. Suyu uzaktan bakıp «burada yüzülmez» gibi bahanelerle oyalanacağımıza yüzmeyi denemeliyiz.

İnsana yakışan sağduyunun açık kıldığı bir şey daha var: Tuhaf görünecek ama, felsefede başlangıçta olanlar, çığıracılar imrenilecek bir talihin efendisi. Felsefede başlanan, kendine özgü bir şimdiki biçimlenmekle kalmaz; kendine özgü bir geleceğe göstergelik ettiği gibi, kendi geçmişini de kendi seçer. Nitekim «kalk yürü!» dedim kendi kendime. Başlayan, durumunu gerçekten düşünüp yaşamışsa, işini ciddiye almışsa başlangıçtadır, en azından bir başlangıç felsefesi ortaya koyabilir. Ölçsüzlükle bir alıp vereceği olmasa gerek bunun; başlangıcın sorumluluğunu taşıma yazgısı, baş olmaya yeltenmek değil ki. Başlayanın açtığı yol, ilk bakışta görülme de, izleri örtmeye yeltenenler bile çıksa, yokluk giderilmiştir onunla.

**A.K.:** Çok çeşitli ilgileriniz oldu sizin. 1960'larda «analitik felsefe çalışmaları yaptınız; bugün bu akımı nasıl değerlendirirsiniz?»

**N.U.:** «İlgi» deyince gününbirlik bir merak, ya da gelip geçici ilişki türünden birşey anlaşılırsa, ilgi duyduğum hiçbir şey olmadı felsefede. Neye yöneldiysem zorunlu bildiğimden, içten bağlandığım için yöneldim. Çözümleyici felsefeye (analitik fel-

sefeye) yakınlığım da böyle nitelenebilir. Öyle ki (başka biri açısından yanılıyor olabilirim) felsefede neyle uğraştıysam kaçınılmaz bir atılışla yaptım. Yürekten inanıyorum buna. Moda akımmış, ısmarlama konuymuş, böyle şeylerin ne olduğuna bir türlü akıl erdiremedim. Sözelimi felsefede konu sıkıntısı çekenleri hiç anlayamadım; olur şey değil gibi geliyor bana.

Ben hiç konu aramadım. Konular beni kuşattı gitti. Başkasının Ben'i, dil eleştirisi, felsefenin ödevleri, edebiyatın sınırları, kültürün yapısı, kuram-eylem bağı, yaşam gizemi,—daha nice-leri, ama hepsi birbirine sıkıca örülen bütün bu sorular hem topluca hem ayrı ayrı sardı beni.

İşte çözümleyici felsefeye bir kurtuluş, bazı sıkıntıları gidermek amacıyla bir yardım diye başvurmak zorunda kaldım. Felsefede gözümü fenomenolojiyle açtım ben. Otuz şu kadar yıl önce *Kantstudien*'deki yazım bu verimli yöntemin ilk belgesi. Sonra sonra dile olan duyarlılığım daha da arttı, soru dünyam değişiyor, birtakım yöntem güçlükleri belirliyordu. İşte bu dönemde çözümleyici doğrultuda da kımıldanmaya başladım. Daha doğrusu, kendime göre bir fenomenolojiyle, belli bir açıdan yorumladığım çözümleme tutumunu kendimce bağdaştırmaya çalıştım. İlk *Felsefe'nin Çağrısı*'nda, sonra da *Kuram-eylem Bağlamı ile Dil Yönünden Fizik Felsefesi*'nde değişik yönlerden denedim bunu. Öyle sanıyorumki, bir-iki yerde tutku ve acıyla, tat ve coşku izlenimi uyandıran bir tutumla.

A.K.: Hocamız Hilmi Ziya Ülken'in Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi adlı kitabında sizinle ilgili bir tümce var. Ülken, Reichenbach'ın üniversitemizde verdiği lojistik derslerini andıktan sonra şöyle diyor: «Bugün de Nermi Uygur'un derslerinde lojistik etkisi sürmektedir.» Sizin bu konuda söyleyeceğiniz bir şey var mı? Hocanın söylediği şey ne derece doğru?

N.U.: Dil duyarlılığım, bir zamanlar, ister istemez «lojistik» denen matematiksel işlem uzmanlığına götürdü beni. «İdeal» diye nitelenen dillerle, bu dillere ilişkin çıkarım hesaplarıyla uğraştım bir süre. Hatta 1973 yılında A.B.D.'deki Indiana Üniversitesi'nce de yayınlanan bir yazımda, lojistik'in sağladığı kolaylıkları ahlak felsefesine bile uygulamayı düşündüm. Oysa nicedir bu yolun benim başarıyla yürüyebileceğim bir yol olmadığını öğrenmiş bulunuyorum. Ne felsefedeki özel yetişmem (felsefeye matematikten gelmedim ben, günlük yaşamdan, kültür yaşamından, dilden geldim), ne de sorularımın yapısı lojistikte uzun süre tutamadı beni. Gene de lojistik'e ayırmak zorunda kaldığım yılların benim için bir zenginleşme olduğu inancındayım.

İşte bu döneme rastlayan bir saptama Ülken'in açıklaması. Gözümden kaçmış, ben de geçenlerde öğrendim. Ne tuhaf:

yüzüm kızardı diyebilirim. Yapıp ettiğin, kimsenin umurunda değil sanıyorsun, çok kez de doğru çıkıyor bu, ama bir de bakıyorsun ki, en küçük kımıldanışlara duyarlı bir depremölçer yansıtmış bile durumunu...

A.K.: Türk Dil Kurumu'nun bir araştırmasında arınmış Türkçe yazarlar arasında yüzde 90 ile başta geliyorsunuz. Rahat okunuyorsunuz. Bu baştan beri böyle. Demek ki siz baştan beri bilinçli bir dil tutumu içindesiniz ve bundan sapmadınız. Sizin için kolay oldu mu bu? Ayrıca size neler sağladı, açıklar mısınız? İzlediğim kadarıyla şunu görüyorum, felsefecilerin çoğunluğu dil devrimine sahip çıkıyor, bunu nasıl yorumluyorsunuz?

N.U.: Baştan beri dileye isteye, tatla bilinçle Türkçe yazdım. Yazar olarak, düşünür olarak bir Osmanlıca dönemim yok benim. İşte bunun için 30 yıl önce yazdıklarım bakıyorum da, hiçbir sözcüğü değiştirmeden, hiçbir deyişi oynatmadan yayınlatabilirim hepsini. Nitekim iki yaz önce, Güneşle'yi ver basalım, dedi bir yayınevi; yeniden okudum, birkaç dizgi-baskı yanlış bir yana hiçbir yerine dokunmadım. Bilinçle yazmanın sonucu bu.

Yanlış anlaşılmasın: bazıları gibi, önce başka türlü tasarlayıp sonra kâğıda geçirirken Türkçeleştirmedim yazdıklarımı. Gerek yoktu buna. Konuşup düşündüğüm gibi yazdım ben. İsteseydim de başka türlü yapamazdım. Osmanlıcayla yetişmedim. Daha küçük yaşta okulda bulaştığım yabancı dillerden alıştım: Konuştuğu gibi yazmalıydı insan; yazı dediğin anlaşılacak için yazılırdı; okuyucusuna saygısı olan yazar apaçık söylemeliydi söyleyeceğini. Özellikle Voltaire, Stendhal, Hume, Russell gibi ustalardan öğrenmiştim bunu. Elimde değil: ağır, ağdalı deyişler, yabancı sözcükler kullanmak bir diken gibi batar içime. Duru yazmaya sıhık belirtisi diye değil, tam tersine düşünme aydınlığı gözüyle bakıyorum. Bu, benim doğal tutum diyebilirim. Hiç de zor olmadı benim için bu. Başka türlü zor olurdu. Herkes biliyor, konuşurken de böyleyim, derslerde seminerlerde de böyleyim. Öğrencilerimin de özentisiz bezentisiz düşünüp konuşmasına büyük çaba gösteririm. Gerçi bazıları ilkin beğenmez ama çoğu sonra sonra öyle iyi anlar ki bu tutumumu.

Neler mi sağladı bu arı duru dil bana? Pek çok şey; neredeyse herşeyimi. Rasgele bir iletişim değil açık yazmak, insanın kimliği, kişiliği burda çoğun. Yazısı kişinin ahlakça aynası da.

Nicedir aldırmiyorum. Bazı kesintilere karşın genellikle zaman da benim için çalıştı. Söylemeden edemeyeceğim gene de: Başlangıçta, hele Fakülte'de akademik adımlar atarken, sözeğlimi, yazılı çalışmalarım kurulca değerlendirilirken pekçok hırpalandım. Şimdi bakıyorum da iyi ki zorluklar, dış zorluklar

çıkmiş diyesim geliyor: zorluklar daha da bilinçli kıldı beni. Engeller çıktıkça öncü öncüleşir. Yalnız da değildim arı dil çabamda. Gerçekten de felsefe alanında çalışanların çoğu doğru dürüst Türkçeden yana. Temelde anlamak ve anlaşılacak kaygısı var, kuşkusuz.

A.K.: Almanya'ya son gidişlerinizden birinde, verdiğiniz konferanslardan biri «Türk Dilinin Felsefesi» başlığını taşıyor. Almancası yayınlanmış. Türkçesi neden çıkmadı? Belki de çıkacaktır. Bize o konferanstaki düşüncelerinizin bir özetini yapar mısınız? Bir de Avrupa'daki en son konferansınız var, ondan da söz ederseniz memnun olurum.

N.U.: Philosophie der Türkischen Sprache (Türk Dilinin Felsefesi) minicik bir kitap. 1980'de Federal Almanya'da Wuppertal Üniversitesi'nce yayınlandı. Wuppertal'da yaptığım bir konuşmanın genişletilmiş metni. Konuşma, Frankfurt/Main ile Bern'de Prof. Jörg Ruhloff'ca yayınlanan *Aufwachsen im Fremden Land* adlı antolojide çıkmıştı. *Türk Dilinin Felsefesi*'ni kendim Türkçeye çevirdim. Çeşitli kültür alanlarını işleyen başka yazılarla birlikte bir yapıtta yayınlamak istedim, bir yıldan önceydi. *Düşünce Kazıları* bu yapının adı. Çağrı üzerine gittiği tanınmış bir yayınevinde bekledi birbuçuk yıl. Geçenlerde geri verdiler: bazı nedenler yüzünden yayın işlerini yavaşlatmışlar.

Artık duymayan kalmadı. *Yaşama Felsefesi*'nde de değindim bu konuya. Yazarlığın sonlarındayım belki; gel gör ki yayınlama yönünden pek mutlu sayılmam. Ya karalamam yayınevinde yitip gider, ya yayınevi batar, ya da başka bir terslik çıkar, ya da bekler de bekler. Sözgelimi, *Dil Yönünden Fizik Felsefesi* dört yıl bekledi. Yayın piyasasında yok gibiyim. Abartmıyorum, yazmaktan zor benim için kitap yayınlamak. Neylersin ki daha geçen gün sizin yanınızda biri, «siz kitaplarınızı yayınlamak istemiyorsunuz, istesenez kolayca yayınlarsınız» dedi. İşte böyle şeyler kuruyor okumak isteyip de okuyamayanlar. Şaşırdım, üzüldüm de, neyse ki bilen biliyor: birşey yayınlamak için 'bazı ilişkiler' gerek. Bense beceremiyorum.

Tüm kitaplarım tükenmiş durumda. 20 yıldır arananlar var. Siz kendiniz tanıksınız. Okuyucuya yararlı olacak bir yer çıksın, hepsini bassın diyorum.

«Kültürüştürü Düşünceler» altbaşlığını taşıyan *Türk Dilinin Felsefesi* beş bölümcükten oluşuyor: (I) Günlük Yaşamın Felsefesi, (II) Konuşma, (III) Sesleniş Biçimleri, (IV) Türkler Nasıl Düşünür, (V) Söyleşideki Açık-Oluş. Amacı: Bazı özelliklerine dayanarak Türkçenin, çeşitli yönlerden Almancadan ayrı bir dilsel yapısı olduğunu sergilemek. Böylece karşılaştırmalı bir yöntem ile gelişen yazı, toplumsal bir varlık olarak

Türk insanı ile Alman insanının ne denli birbirine benzemeyen kültürlerin insanı olduğunu göstermekte. Gene de kültürlerin, birçok yararlardan ötürü birbirine açılması, karşılıklı bir anlayışa özen göstermesi gereğini savunmakta.

Su birkaç değinmeden de belirdiği gibi yazı: bazı güncel sorunların dürtüsüyle özellikle dil - kültür yönünden kimliği iyi kavranmadığı için, Avrupada bazı sıkıntılarla karşılaşan Türklerin durumuna, şimdiye dek hiç denenmediğini sandığım kuramsal bir ufuktan felsefece aydınlık bağlamaya yönelmekte. Benim için ilginç yönlerden biri şu: bu yazıda dışlaşan bazı görüşleri yaşam boyu içimde taşıdım taşımasına, Almanya'daki bazı yaşantılarım olmasaydı bu daha kaç yıl böyle sürüp gidecekti. Olayların basıncı yazma eylemine iteledi beni. «Türkler Nasıl Düşünür?» başlığı altında topladığım 16 görüş böylesi bir basıncın ürünü işte.

20 gün önce, 4 Temmuz 1983 günü Würzburg'ta yaptığım *Sprache, Kultur und Erziehung* (Dil, Kültür, Eğitim) adlı konuşmaya gelince, bu konuşmada alt başlıkta da belirtildiği üzere: «Çağdaş Batı Avrupa'daki Çok-Kültürlülük Üzerinde Derinleşme» doğrultusunda bir konuyu işlemekteyim. 29 daktilo sayfası tutan konuşma yazısı savlarımı sunup tartıştığım, «World Council of Comparative Education Societies» üyeleri için basılan üç dildeki özetle de yansıdığı gibi, beş soru dolayında yoğunlaşmakta: (I) Dil nedir? (II) Kültür nedir? (III) Dil ile Kültür birbirine nasıl bağlıdır? (IV) Çok-dillilik yönünden bugünkü batı Avrupa kültürü nasıl bir görünüme bürünmüştür? (V) Verdiğim açıklamalardan, kabataslak da olsa, ne gibi eğitsel sonuçlar çıkarılabilir?

Hemen söyleyeyim; pek özet niteliğinde değil bu bildirdiklerim. Ne var ki genellikle felsefe yaklaşımım da toptancı düşüncelerden çok fenomenolojik-çözümleyici betimlemelerle çıkarımlardan kurulduğu için özetlenmeye karşı tuhaf bir direniş var. Çarpıtmadan anlamak isteyen, tümü okuma zahmetine katlanmak zorunda. —Biliyorum, okumak için okunacak şeyin ortada olması gerek. Az önce de sözü geçti...

A.K.: Edmund Husserl'de Başkasının Beni Sorunu adlı kitabınızda (1972) «anticipation», «potentialité», «primordial», «konstitution» gibi yabancı sözcükler kullanıyorsunuz. Onların yerine Türkçe sözcükler kullanamaz mıydınız? Yoksa bunlar Husserl'e özgü sözcükler mi?

N.U.: «Antizipation»: «önalma», «Potentialitaet»: «içkin güç», «Primordial»: «enilk», «Konstitution»: «kurma», «kuruluş». —Bütün bunlar, Husserl'e, belli bir fenomenolojiye özgü deyimler. Kuşkusuz, ilk geçtiklerinde, çok kez de nesnel bağlamdan ötürü gerektiğinde, deyimlerin asıllarına başvuruyorum. Elden

geldiğince Türkçeleştirdim çoğunu. Bu işi ilk kez yapanlardan olduğum için çeşit çeşit deneyişlere de uzandım. Birşey daha var: 1953 yılında giriştim **Başkasının Ben'i** sorununa,— o yıl bu yıl dille birlikte epeyce yolaldık. Ne güzel şey: bilgiler, bilinçler, beceriler, davranışlar sürekli evrim içinde.

A.K.: Siz başarılı, sevilen bir felsefeci olduğunuz kadar iyi bir denemecisiniz de. Denemedeki başarınızda Türkçe'yi sevmenin, dilimizin olanaklarını iyi bilmenin, edebiyatla ilgilenmenin etkisi olduğunu sanıyorum. Çoğu yerde sözcüklerin tadını çıkarıyorsunuz adeta. Kuru bir düz yazı değil sizin deneme yazılarınız, lirizm ve coşkunluk dolu. Yaşama Felsefesi kitabınızda bu durum çok daha belirgin. Sizin iyi bir şiir izleyicisi olduğunuzu biliyoruz. Size şimdi içimden şunu sormak geliyor: Hiç şiir yazdınız mı? Yazdıysanız bunu neden sürdürmediniz?

N.U.: Şiir yazdım da yazmadım da, yazıyorum da yazmıyorum da. Denemelerimin bir bölümüne şiir gözüyle bakıyorum. Ona ne kuşku: ben «şiir» dedim diye şiir olmaz yazdığım. Gene de şiir bence. Denemelerimden bazıları şiir türünden birşey benim için. Bu yazılarımda sık sık felsefece bir yönün bulunduğu da yadsınamaz gibime geliyor. Ama herkesin daha ilk bakışta «şiir bu» diyeceği şeyler de yazdım çok, çok eskiden. Seyrek de olsa sürüyor bende bu güzel gelenek. Yayınlamak başka şey.

Kalkıp kendim birçok yanlış-anlamaya yolaçmak istemem. Benim her yazdığım şiirdir demiyorum. Gülünç şey felsefe ile şiiri bir tutmak. (İnsan açısından Edebiyat'ta durdum bunun üstünde.) İnsanın kendi kendine tuzak kurmaması gerekir. Felsefeye ille de şiir demek, yaptığım felsefe değil demek. Bir taşla iki kuş vurmaya yeltenen, taşa da kuşa da güle güle demek zordur. Açık-seçik şöyle diyorum: Felsefe yazılarım felsefidir.

Herşey ortada. Güç iş yazarlık. Türlü sorumluluklarını yüklenmek gerek. Zor yazanın derdi başından aşkın. Zor yazmıyor deneni de görüyorsun. Önemli olan: tadılmadan yazmamak; seve seve yazmak. Benim de yaptığım bu.

A.K.: Nietzsche'den, onun yaşama-felsefesinden sözederken şöyle diyorsunuz: «İlkin, Nietzsche'nin yaşama felsefesi düpedüz bir filozofun değil, bir ozanın da yapıtıdır. Nietzsche bir ozan-filozoftur.»<sup>3</sup> Sizin de edebiyatla ilginiz, Nietzsche gibi bir yaşama-felsefecisi olmanıza bağhyabilir miyiz? Sonra da şunu soracağım: Diyorsunuz ki «Nietzsche bir aforizma yazarıdır, öz-sözlerle konuşur.» Son kitabınızda sizin de böyle bir biçem (uslup) edindiğinizi görüyoruz. Özsözler, benzetmeler ve eğretilemelere dayalı bir simgesel anlatım. Öyleyse, giderek sizin de, deyim yerindeyse bir ozan-düşünür olmaya yöneldiğinizi söyleyebilir miyiz?

N.U.: Yerine göre bir ozan-düşünür olduğum söylenebilir. Yerine göre ama. Bu sınırlamayı, altına basa basa çiziyorum. Geremediği zamanlar (çoğu kez de gerekmez) şiir ile felsefeyi, hele felsefeye şiiri karıştırmak kadar çarpık bir tutum tanımıyorum.

A.K.: Öyleyse şimdi yeniden sorayım: Bir felsefeci, aynı zamanda denemeci ise, sizce bu durumda felsefeciliğin ve denemeciliğin ne gibi kazançları oluyor?

N.U.: Felsefeci zorunlukla denemeci değildir. Soru, konu, ilgi, yetişim, özlem gereği, daha başka nedenlerle denemeciyim ben. Bazı filozoflar gibi, benim de geleneğimde ağır basıyor denemecilik. İçyapının istediği her yerde edebiyat ile felsefe arasındaki sınırları elden geldiğince titizlikle koymaya çalıştığım için, kendi açımdan hiç de zararını görmedim denemeci-filozofluğum. Yapay bir yöntem olarak uygulamış değilim bunu. Doğal davranışım bu benim. Deneme ile felsefe, bende her zaman birbirinin yardımcısı olmuştur. Hem de pek çok yönden. (İnsan açısından Edebiyat'ın bazı kesimlerinde başlıbaşına bir felsefe sorusu olarak bu konuyu deşmeye çalıştım.) Bilim-mantık keskinliğinden yoksun felsefe ne denli güdükse, edebiyat-sanattan uzak felsefe de o denli cansızdır. Felsefeye bilgi kadar bilgelik de, mantık kadar yaşam da gerek.

A.K.: Yaşama Felsefesi adını verdiğiniz son kitabınızda, denemeciyle filozofu bir tutan bir tavır görülüyor. Önsöz'de şöyle diyorsunuz: «Dört yana, sözümona bilgelikler savurmak başka şey, eli-ayağı düzgün bir yaşama-felsefesi ortaya koymak başka şey.» Eli-ayağı düzgün bir yaşama-felsefesinin temeli, yaşamaya ilişkin bilgilerin gerçekten yaşanmasına mı bağlı? Bunu biraz daha açar mısınız?

N.U.: Yaşama felsefesi felsefenin çok özel bakım gerektiren anadamarlarından biri. Bu damarları kazarken çekilmesi gereken çileler var. Elimden çıkan Yaşama Felsefesi, kat kat, kıvrım kıvrım, bu çilelerle örülmüş bir yapıt. Başka bir yerde de söyledim, bu çileyi kendisine açık kılmak için, yapıtın kendisinden kendi derlemek isteyen, belki de en iyisi, 165. sayfaya yönelmekle işe başlamalıdır:

Yıllar yılı dışta dolaş, — koş atıl, bağır çağır, yen yenil, çalış didin, çek üzül, yık onar...

Sonra yıllar yılı içlere dal, — ağır ağır çekil, yavaş yavaş suskunlaş, aşama aşama durul, az az yayıl, gönül bekle...

Bir iki kezcik bile olsa, belki bir, belki de hiç, — yok, yok, bir kez öyle oldu ki (nasıl olduğunu nerden bilebilirim? kim nasıl bilsin?) — tüm yaşamın örtüsü

perdesi birden kalkiverdi: Alacakaranlık, pırl pırl gündüze; tikanıklık, uçsuz bucaksız önaçıklığına; üzüntü, derinden derine çağlayan özlü sevince; sürekli uğultu, diri sessizliğe; paramparça ayrıntılar, doyurucu bütünlüğe dönüştü. Kırık dökük izlenimler silindi; bilinci tıkabasa dolduran duyumsal karalamalar apak oldu; çokluk birliğe büründü. Neyin aldanış, neyin gerçek olduğu artık ortada. Mutluluk değil, daha başka birşey bu: Tadılmadık bir kendini-bırakış; sevgiyle sarınıp sevgide yokolma...

Bir doruk. (Neyin doruğu? «Bir» denen de ne — Bir iki var mı artık? Söz, soru, — anlamı mı kaldı bunların?)

Oysa - ne - güzel - bir - bakıma - ölüyken - pekçok - ilgi - giysilerinden soyunup - arınmışken - herbiri - başlıbaşına - bir - armağan - olan - solukların - birinden - öbürüne - uzun - uzun - «yaşamak»...

Kaşla göz arasında bitiverdi ama. Eskisi gibisin, — eskisi gibiyim, hep öyleymişim, hep öyle kalmışım gibi geliyor şimdi.

Değiştirdi ama herşey. Anlatamazsın, — anlatamam, anlatılmaz, anlatılamaz, — ne gerek zaten. Birşeyler oldu bir kez. N'oldu?

Gene de aynı değil herşey. Yok aynı. Olmaz öyle şey, bambaşka. — Bir gider, bir gelirsin...

İşte böyle.

Sonu nasıl mı gelecek? Kuşkusuz bırakacak kitabı elinden, yaşayacak, düşünecek. Sonra gene dönecek belki kitaba. Düşünce yaşam, yaşam düşünce, — deneme felsefe, felsefe deneme. Bir git-gel ki, sorma...

A.K.: Güneşle kitabınızın arka kapağında sizin için «çağdaş yaşamayı içten anlamaya, evreni gücü yettiğince yeniden kurmaya kendini adanmış düşünür» deniyor. Buradaki «evreni yeniden kurmak»la ne demek istediğini açıklar mısınız?

N.U.: Şöyle düşünüyorum: her yazar, her filozof «evreni yeniden kurar». Ressam nasıl gerçek denen şeyleri olduğu gibi aktarmıyorsa; yontucu, nasıl işini doğal bir nesnenin yerini değiştirmekle özdeş tutmuyorsa; besteci, nasıl kendi başına varolan sesleri yanyana getirmiyorsa; bilim adamı, nasıl olupbiteni olduğu gibi yansıtmaya özenmiyorsa, filozof da yöneldiği soruları belli bir kavram ve temellendirme bağı içinde anlamaya kavramaya çalışır. «Soru» dediğimiz şey, doğal birşey değil, yapıcı bir insan katkısı gerektiren birşey, bir kültür eylemi, bir yorum, bir yaratıdır. Felsefe evrenin kopyası değildir. Tüm öğeleriyle evreni işler felsefe. Bir bakıma felsefeyle, sanatla, bilim-



le evrendir evren. Kurmak'sa bakış türüne göre değişen bir insan katkısıdır. Felsefeyse, felsefeye özgü bilinç gerektirir. Felsefe evreni felsefe'leştirir.

A.K.: Denemeye felsefe, ancak Alman geleneğinin yaşama-filozofu, Fransız göreneğinin moralist adını verdiği düşün adamlarında örtüşüyor» diyorsunuz<sup>(4)</sup>. Sizin de denemeci ve felsefeci olarak yazılarınızda yaşama konusunda belli bir ağırlık verdiğiniz görülüyor. Bu bağlamda size «yaşama-filozofu» diyebilir miyiz, ne dersiniz?

N.U.: Genellikle kesin nitelermelerden hoşlanmıyorum. Işık sağlasınlar diye başvurulsa da, tümen tümen karanlık saçıyorlar. İnsan, kültür, özellikle felsefe işlerinde nerde kesinlik varsa, orda tekyanlılık var. —Doğru, bir bağlamda (ama bir bağlamda) yaşama-filozofuyum.

A.K.: Yaşama felsefesi, bilmekle olmak arasında bir özdeşliği mi içeriyor? Öyleyse bir anlamda gizemciliğe (mysticisme) yaklaşmış olmuyor musunuz? «Filozof akılla gidilebilen yere akılla gitmeli, akılla gidilemeyen yere akılla gitmeye kalkışmamalı»<sup>(5)</sup> sözünüzü bu bağlamda nasıl yorumlamalıyız?

N.U.: Bu soruya demin, bir bakıma dokunduk sanıyorum.

Sürekli alış-veriş içindeyim gizemcilikle, mistiklik'le. Uzaklaştıkça yakınlaşmak, yakınlaştıkça uzaklaşmak istiyorum. Akıl ötesi, gözlerimi kamaştırıyor zaman zaman. Sık sık da «hınzır» diye nitelenen aklın çekimindeyim. Bir durum ki: az önce anmıştım, 165. sayfaya az çok izi düşmüş değil mi? Baştaçı ederken alaşağı edesim geliyor aklı. Sonra gene... Sözümona **Dilin Gücü**'nü yazdım. Susma döşegi paklıyor beni çok kez. Olmuyor gene de. Çuang Çu'nun dediği gibi: dili, aklı unutmak istiyorum... İyi ki olmuyor. Böyle de olmuyor ama. Çözemediğim öyle çok soru var ki...

A.K.: «Bilgelik yaşamaya, eyleme, sokağa, halka yönelir, özü gereği» diyorsunuz<sup>(6)</sup>. Günümüzün koşullarında felsefecinin aynı zamanda bir bilge kişi olması ne derecede olanaklıdır? Ayrıca gerekli midir?

N.U.: Bilge filozofların sayısı gittikçe azalıyor. Ermiş diyenler var ama Pascal bilge miydi, bilmiyorum. Spinoza kuşku yok ki eşsiz bir insan. Nerde ama Bastam'lı Bayazıt? 9. yüzyılda yaşamış o da. Yabana atılamayan bazı ölçütlere göre filozof diyemeyiz ona. Ama bilge diyebiliriz.

Bilgelik de tür tür. Felsefeye bağdaşanı var, bağdaşmayan var. Vazgeçilmez özelliklerden koparılmaz gene de felsefe. Filozofun yaşamaya, «eyleme, sokağa, halka» özden dost olması gerektiğine inanıyorum. Ne yazık ki gerçekleşen ile gerçekleşmesi gereken arasında bir sürü boşluk var.

A.K.: «Felsefeyle varolmak içinse felsefede yokolmak gerekir (...) Yaptığını, yapmadığını apaçık bilerek, kıyı bucağın hesabını vererek gerçekleştirmektir felsefe.» Bu sözlerinizi sizin Yaşama Felsefesi kitabınızdan aldım. Böylece felsefecinin kendisine ve başkalarına karşı sorumluluğu iyice büyümüyor mu? Felsefecinin bir yaşama sanatı virtüozu olması gerekiyor. Ayrıca düşüncesini yaşamayana da felsefeci denmez, diyebilir miyiz? Bir yerde şöyle söylüyorsunuz: «Bu tür bilgilerin çilesini çekmeyen değerini anlayamaz.» Buradaki «çile» ne demek?(!).

N.U.: «Çile» deyince, çok kez, tutkuları ezmek, duyguları dağlamak, çöşkuları boğmak, sözümona yücelmek kaygısıyla dile isteye üzüntünün, sıkıntının kucağına atılmak anlaşılır. Bense yaşama filozofunun çilesi deyince, daha çok, filozofun kendisinin, yaşamaya ilişkin kendi öz düşüncelerinin sorumluluğuna katlanması gerektiğini anlıyorum. Düpedüz bedensel olmadığı gibi kuramsal bir tedirginlik de değil bu sözünü ettiğim çile.

Yaşama felsefesine, kişiden bağımsız, kimseye zararı dokunmayan birtakım düşünceler gözüyle bakmak yanlıştır. Genellikle filozof, bu arada yaşama filozofu, ağzından çıkan bir tek sözün bile insanlarda ne yıkımlar boşandırabileceğinin bilincinde olmalıdır. Söyleyeceğimi anlamazlar diye susmak yakışmaz filozofa.

A.K.: Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu adlı kitabınızdan sonra, doğrudan metin yorumlarıyla monografik çalışmalarını bir yana bıraktığınız, dipnotlarını azalttığınız, ya da hiç kullanmadığınız görülüyor. Bu tutum sizin, felsefe tarihinden yola çıkarak, gitgide sistematik felsefeye yaklaşmanızın bir sonucu mudur? Yoksa biçeminizdeki (uslup) bir değişimin mi bir ürünüdür?

N.U.: «Felsefeci», doğrudan doğruya filozofları, ya da filozofların işlediği bir konuyu inceleyen araştırmacı diye tanınır çok kez. Yazılarımla bu anlamda felsefeci değilim ben. Gerçekten, bazı yönleriyle (bazı yönleriyle diyorum, çünkü başka yönleri de var) Başkasının Ben'i Sorunu, ağırlığını daha çok felsefe tarihinde bulan bir felsefeci çalışması. Bir tek bu kitabım böyle. Neden mi? İlgili metinlere dayanarak başkalarının kotardığı felsefeleri yorumlayacak sereserpe zamanım olmuyor çok kez. Dedim ya, birtürlü sonu gelmiyor kendi sorularımın, içimden çağlayan sorunların.

Bu böyle diye felsefenin geçmişine ilgisiz olduğum, eski ve çağdaş felsefe ustalarına yabancı kaldığım söylenemez. Tam tersine. Nitekim 25 yıl önce yazdığım bir yazıda, sonradan Felsefenin Çağrısı'nda yer alan «Felsefe-Dünü ve Yarını» başlıklı

uzunca tutulmuş yazıda çepeçevre deşmeye çalıştım: Felsefe ile tarihi arasında vazgeçilmez karşılıklı bağlar var. Her bugünkü felsefenin zorunlu donatımıdır öbür felsefeler. Rasgele değil, kuşkusuz, çoğun belirli nesnel gereklerden ötürü bu böyledir.

Sorunlar üzerinde durmadan konuşuyorum filozoflarla. Her filozofun belki de en değerli kaynağı başka filozofların yazılı yapıtları. Felsefe, büyük ölçüde, felsefe metinlerini okuyup anlamaya, eleştirmeye dayanmakta. Felsefe büyük ağırlığıyla kendi geçmişindedir. Her filozof başka filozofların okulunda yetişir.

Akademik düzenleme bakımından, üniversitede, Felsefe Tarihinde, şimdiki adıyla, Felsefe Tarihi Anabilim Dalında çalışıyorum doçent olduktan sonra. Hiç de gocunmadım bundan. Biçimsel gözüyle baktığım birtakım değişikliklere de özenmem. Bu durumun bana çok yarar sağladığına da inanıyorum. (Bu bağlamda eşsiz bir talihi anmadan geçemem. Beş yıla dek fakültede Felsefe Tarihinin başkanı, hocam Macit Gökberk'ti; çeşit çeşit havadaki tüm sınanmalara karşın, eşsiz bir hoşgörülle dilediğim yolda yürümemi sevinçle karşıladı. Gerçi koşullar günümüzde epeyce ağırlaştı; ne zormuş meğer başardığı, sağolsun) Felsefe ile tarihi arasındaki bağda önemli bir özelliği saptarsak: pekçok etkinlikte olduğu gibi felsefede de geçmiş, bugünü güdemez. Geleceğiyle birlikte bugünkü felsefe felsefenin geçmişine indirgenemez. Bırakın ki, her bugünkü felsefe başka bir geçmişin kurucusudur, aykırı görünse de. Yalnızca geçmişi incelemek, tüm felsefeyi kuşattı mı felsefe diye birşey kalmamıştır artık. Kendine özgün söyleyecek birşeyi olan, geçmişle yetinmez. Ben de, baştan beri sorular, çözümler yönünden felsefenin geçmişine ne çok şey borçlu olsam da, asıl gücümü, kökleri ne denli geçmişte dalbudak salarsa salsın, eskiyi öğrenmekten çok, yeni saydığım bir felsefe doğrultusunda yoğunlaştırmayı denedim. Sık sık kulağıma çalınıyor: Bir felsefe araştırmacısı olarak da ne iyi başladığı, ne diye sürdürmüyor? Felsefeyi sürdürüyorum. Önemli olan bu. Ne tutumum değişti felsefe karşısında, ne de üslubum. Gönlümün dilediği her yöreye yetişemiyorum. Gücüm sınırlı... Sorularım beni nereye götürüyorsa, bu arada en iyiyi başarabileceğimi umuyorsam, oraya yöneliyorum.

**A.K.:** Kitaplarınıza ve yazılarınıza bakıldığında, dil, yazın, yazınsal türler, eleştiri kuramı, yaşam, eylem-kuram ilişkisi, fizik biliminin kuramsal çerçevesi v.b. gibi çok çeşitli konulara el atmış olduğunuz görülüyor. Bunlar arasındaki bütünlük sizce hangi noktadadır, ya da noktalardadır?

**N.U.:** Fizik'ten mistikliğe, matematikten dünyagörüşü'ne, kültür'den bilgi'ye, tarih'ten günlük yaşama, mantık'tan şiir'e, birey'den toplum'a, güzel'den iyi'ye dek, daha da başkalarına dek, ilk bakışta birbirinden apayrı başlıklara bürünen, alabildi-

ğine çeşitli konularla uğraştığım bir gerçek. Hiç de şaşacak bir-şey yok bence bunda: konular benim konum, işleyen de ben olduğum için bana böyle geliyor. Zorunlu bir-iki 'göç' biryana, bir bakıma hep kendi evimde akıp gidiyor yaşamım. Odadan odaya geçer gibi sorudan soruya geçiyorum. Kimi dar geliyor, kimi geniş; tam rahatım diyorsun, bir de ne göresin, gecikmiş bir onarım gerekiyor. Gene de, çalı idi çırpı idi evim idi ya... Tek anakavrama saplanıp onu kemiren; sert bir okulun adamı olan; ancak belli bir akım çerçevesinde kendini güvende duyan; ben bu dalın uzmanıyım, deyip kendini dışa kapayan türden bir filozof değilim. Dedim ya: üşenmem yılmam, sorularla birlikte giderim. Sorularsa, öyle şeyler ki, sağı solu yoktur onların, düz bir çizgi izlemekten çok eğriler, kırıklar, çemberler çizerler, iç-içe dolanırlar, suyolları gibidir onlar. Gizemli nesnel bir yazgıları olmalı. Bense kaptırmışım bir kez kendimi. Sorularım ufkum benim. Nereye seğirtsem hep bu ufkun orta yerinde ben varım. Soru-ufkumla başlayıp bittiğim için dağılma, uzaklaşma diye nitelenebilecek bir sıkıntım yok. Oysa dıştan bakınca, açıklama gerektiriyor bu durum.

Gene de çeşitlemeli bütünlüğümü bir başlık altında toplamam istenirse şöyle diyebilirim, oldukça geniş bir açıdan: Genellikle felsefede «Dil-İnsan-Kültür» birlikteliğinde, özetlenen bir doğrultuda kımıldandığım kanısındayım. (Yayınevleri ille de kalın kitap diye diretirse, düşündüm, **Dilin Gücünü, Dünya-görüşü'nü**, bir de Güneşle'yi «Dil-İnsan-Kültür» adını taşıyan bir ciltte çıkarabilirim. Kötü olmaz gibime geliyor.)

Bütünlüğe ilişkin bir örnek vereyim: Fizikçi değilim, gene de bir süre fizik felsefesine adamakıllı daldım. Neden mi? Dilin çeşitli işlevlerini günışığına çıkarırken, doğa bilimlerindeki durumu, özellikle fizik bilimini içyapısıyla incelemem gerekiyordu da ondan. Aslında, fizik dili ile mistiklik dilini karşılaştırarak, dilin gücünü, güçsüzlüğünü, daha baştan beri beni saran bir soru öbeğini araştırıyordum. Karşılaştırmayı henüz kitaplaştıramadım. (Araştırmak başka şey, iyisini bile yazsan, kitapların sayısını çoğaltmak başka şey.) Yine önemli uğraşlar girdi araya: fizikle işim bitiyor derken, biter mi hiç, fizik alanının kültür bağlamındaki yeri ve durumuna kaptırdım kendimi. Bütün bu değişik izlenimli konular, insan varlığını kavrama çabamla ilgiliydi.

Bir örnek daha: «Üst-felsefe» diye niteleyebileceğimiz bir soru-bağlamıyla oyalanmaktayım nicedir. Felsefenin Çağrısı, İnsan Açısından Edebiyat, daha da başka yazılar, hep bu sorun doğrultusunda yer alıyor. Hem ana uğraşım felsefe'ye hem de dilin felsefedeki rolüne, dolayısıyla, felsefenin kültür evrenin-

deki durumuna tezelden sağlanması gereken bilince kavuşmak için giriştim bu serüvene.

Böylece dil dil uzantılı, kültürce yörelere bölünen, mantık ağırlıklı, çeşit çeşit ama bütünlükteki bir çalışma dünyasında yaşadım, yaşıyorum.

Soruları yollara benzetirsek, içiçe giren, birbirini kesen, kimi düzgün kimi eğribüğü yollar yürüdüklerim, daha doğrusu yapıp yürüdüklerim. Caddeler, patikalar, kentlerarası yollar, büyük karalar arası yollar. Sürüyle güçlük, dere, deniz, yeraltı güçlükleri çözeceksin. Gerekince uçakalanları bile kuracaksın. Gel de şimdi yapıp etmeye savaştığım şeyler arasında ortak bir (ya da birkaç) noktadan sözet.

Bir benzetmecige daha başvurmak zorundayım: Dağlar, ovalar, kıyılar, ormanlar, türünden birbirinden ayrı yapıda yörelerle uğraşiyor diye, bir haritacıya, bu çeşitli uğraşlar arasındaki birliği göster, deyince, ne der: Çeşitli şeylerle mi uğraşıyorum, — amacı, ölçeği sınırlı bir harita bu.

Durmadan koşuşturuyorum ama topu topu birkaç soru bağı kuşatmış beni: Başta kendi yaşamımız, bir gizem tüm yaşam: insan-evren-dil-kültür; — uğraş gündemimiz ne olursa olsun, hepimizi sarıp sarmalayan bir bağ bu.

Görünüşteki çeşitlilik çokluğuna karşın, felsefe-deneme adı verebileceğimiz bir alan benimki. Ama gene de uzanmadığım öyle çok alan var ki.

A.K.: Güneşle adlı deneme kitabınızda şöyle diyorsunuz: «Herkes elinden geldiğince eleştirici bir bilince erişmelidir. Herkesi varlığının en içinden ilgilendiren gelişme sorunu ancak böyle bir eleştiriyi çepeçevre aydınlanma, giderek çözümlenme olanağı kazanabilir.» Ayrıca «eleştirinin eleştirisinde yoğunlaşmak» üzerinde duruyorsunuz. Bu söylediklerinizi biraz açar mısınız? Bugün aydınlarımızdaki ve felsefecilerimizdeki eleştiri bilinci ne durumdadır?

N.U.: Felsefeyi büyük ölçüde taşıyan akıldır. Aslında büyük ölçüde eleştirel bir güç akıl. Eleştirmeyen akıl, güdük akıldır. Ne var ki eleştiriye: ille de eksik gedik aramak, hırpalamak, alaşağı etmek diye anlayıp uygulamak, dönüp dolaşıp akli zedelemektir. Akıl tökezleyince de pekçok şey tökezler; felsefe felsefelikten çıkar.

Günümüzde tüm yeryüzünü kaplama eğilimi gösteren Batı Uygarlığı dediğimiz uygarlığın, gelmiş geçmiş öbür uygarlıklar gibi, tümen tümen gölgeli yönleri var, kuşkusuz. Gene de bu uygarlığın en yüce erdemlerinden biri gözüyle bakıyorum özellikle eleştiriye. Unutmayalım: tüm aksayan yanlarına karşın Batı, insan saygısına, demokrasi anlayışıyla, gerçekte değilse bile programda, büyük bir ağırlık kazandırmıştır eleştiriyle.

Kestirmeden konuşup, eskileri atlamak haksızlık ama işte Yeniçağdan: Descartes, Hume, Rousseau, Kant, Marx, Nietzsche, Camus, özellikle Kant. Bilgi işi, mantık işi, ahlâk işi, uygarlık işi eleştiri, — insanın ufku eleştiri.

Sağduyuyu elden bırakmamalıyız. Eleştiride de sınırları yerli yerine koymak gerek. Ne pekiyi yerliyerinde olan? Eleştirel bir akılla eleştiriye sürdürmek. Eleştiri sürecek öyleyse.

Bugün aydınlarımızın, felsefecilerimizin eleştiri bilinci başlıbaşına bir konu. Toptan konuşmak doğru olmaz. Birşey söylemek için ne denli yetkili olduğumu da bilmiyorum. Şimdi şuracıkta kestirip atacak bir konu değil bu. Gene de, katkıda bulunmak dileğiyle, karınca kararınca, bir noktaya parmak basmak istiyorum: Eleştiri sürecinde yüzeyselliklerle (ayrıntılarla demiyorum, hangi doğrucu sırt çevirebilir ayrıntılara?) sataşma ve dalaşmalarla geçirecek zamanımız yok. Temellere inmeliyiz. Bunun içinse, herşeyden önce, ödevimiz: önemli ile önemsizi ayırmak. Böylesine bir ayırma, ayıklamaysa Herakles'çe yükler kaldırmak demek. Başarmak istiyorsak paçaları sıvamaktan başka çare göremiyorum.

A.K.: Yine Güneşle'de, sizin Yokülke (utopia) başlıklı güzel bir denemenizi okumuştuk. Yokülke konusunu işleyen kitaplardan ve filozoflardan sözediyordunuz orada. Bu arada Orwell'in 1984 adlı kitabına değiniyordunuz. «Orwel» diyordunuz «içinde yaşadığımız tehlikeleri sayıp dökerek ısıra ısıra uyandırmaya çalışıyor bizi.» Şimdi sorum şu: Çok bir şey kalmadı, birkaç ay sonra 1984'e giriyoruz. İnsanlık Orwell'in sayıp döktüğü demokrasi ve insanlık düşmanı tehlikelerden ne denli uzak kalabilmiştir? Sizce sağduyu, çılgınlık karşısında yenilmek üzere midir?

N.U.: 1984: Bir zamanlar korkunç bir tehlike çığılığıydı, şimdiyse, bir bakıma nerdeyse tüm yeryüzünde kolgeziyor. 60'lı yıllarda acıyla söylediklerim, önümüzde çok zaman var, işler yoluna girebilir diye umutla önlenebileceğini sandığım pekçok koşul, ne yazık ki, gerçekten gerçek oldu. Geçende bilmem kaçınıcı kez yeniden okumaya kalktım 1984'ü, Ağabey, uyduruk mutluluk, düzmece dil, okuyamadım, ürperdim.

Sağduyuya pek güvenim yok. Olmadı, şöyle diyeyim, güveniyorum da güvenmiyorum da. Sağduyu var, sağduyucuk var. Yitti diyorsun, olanca gücüyle görünüyor. Bizi bırakmaz diyorsun, başını alıp gitmiş bile. Aşılmaz bir kaya, dilediğimizde başvurabileceğimiz değişmez bir varlık değil sağduyu. Tersine bel bağlasak da, tarih süreci içinde durmadan kılık, öz değiştiriyor sağduyu. Bizden bağımsız, bizim üstümüzde birşey değil; o da bir insan gerçekliği. Önce sereserpe çılgınlık et, sonra sağduyuyu yardıma çağır, — yok öyle şey. Diyeceğim: her sürçmeyi ödüyor insan, toplum. Zaman hiçbir düzgünsüzlüğü (bu sözcük de

nereden çıktı?) bağışlamıyor. Ah şu insanlar...yani bizler... Denizleri kirlet, yapay saldırılar başlat, çağdaş değerlere sırt çevir, saymakla tükenmeyen daha bir sürü saçmalık alçaklık, — sonra da kalk...

Bazılarının hiç gelmeyecek sandığı 1984'teyiz. Herkes, ama herkes aklını başına devşirmek zorunda.

A.K.: Şimdi size yukardaki sorunun bağlamında bir soru daha: «Yaşama, devlet, insan, hak, doğa, sevgi, töre, yönetim kavramlarının anlamlarında depremler oluyor» diyorsunuz. Bu depremler gelecekte de hep sürüp gidecek mi? Tarihteki gelişme hep iyiye doğru mu? Bu iyilik bir kuruntu mu yoksa? Depremlerden sonra yıkılan şeylerin yerine yeniler konulduktan sonra ortaklık durulacak mı?

N.U.: Keşke bilsem ilerde neler olacağını. İyi ki bilmiyorum. Gelecek, tanım gereği, önceden hesaplanmayanlarla dolu bir zaman-kesiti.

Bildiğim birşey varsa o da şu: insanlık tarihi boyunca durmadan değişiyor insana, kültüre ilişkin anakavramlar. Kayar da kayar anlamlar. Yaşam-üslubu boyna değişir de ondan. Uzunca aralıklarla açmazlar, akışlar, çelişkiler, dönüşümler, süreçler öylesine topaç topaç yoğunlaşıp birikir ki, patlamalar, geniş sarsıntılı patlamalar kaplar ortalığı. Özellikle Yenidendoğuş diye adlandırılan 14., 15., 16. yüzyıllarla birlikte etkisi, sıklığıyla bu patlamalarda da patlamalar oluyor. (Atatürk'le gerçekleşen Türkiye Cumhuriyetine de böyle bir patlamanın güzel ürünü gözüyle bakabiliriz.) Her kültür patlaması özüne yapışık anlam depremlerini de birlikte getiriyor. Hele günümüzde, en çok teknik, ekonomi, politika alanlarındaki alabildiğine karmaşık irileşmeler, tarihin gidisini akula sığmayan bir dolanıklığa çekip sürüklüyor.

Tarihte gelişim hep iyiye doğru mu? Bir bilsem, bilebilsem. Sorumluların sorumluluğu her geçen gün korkunçlaşıyor. Ama unutmayalım: karınca kararınca tarihte herkese düşen görevler var. Neylersin ki sınırı kaypak bu görevlerin. Gelgelelim düşünüp taşınmaktan, yapıp aratmaktan vazgeçilemez. Her insan kuşağı pekçok şeyi yeniden gözden geçirmek zorunda.

A.K.: Yazılarınızdaki ve kitaplarınızdaki çeşitli eğilimlerinizi gözönünde bulundurarak size şu soruyu sorabilir miyiz? Meslek yaşamınızı yeniden seçmek elinizde olsaydı, ozan, filozof ve bilim adamı olmak arasında bir seçme yapar mıydınız? Hangisini seçerdiniz? Niçin?

N.U.: Söz dönüp dolaşıp kendi yaşamına çattı mı, dil, olana-aykırı bir varsayım önesürmeye yanaşmıyor. Hem bilimle hem ozanlıkla sınırdış bir felsefe-deneme uğraşı içindeyim. Tüm

özyaşamım bu benim. Böyle örülmüş herşeyim. Hayalgücünden yana yoksul sayılmam, şuracığı şöyle, buracığı böyle olabilirdi diyorum. Gene de başka bir yaşam tasarlayamıyorum kendime.

**A.K.:** Yaşama Felsefesi adlı kitabınız çok kısa denilebilecek bir süre içinde tükendi. Şimdi onu arayanlar bulamıyorlar. Kendi kitabınız diye sormuyorum, bu ilgiyi nasıl yorumluyorsunuz?

**N.U.:** Bir kez böylesi sorulu konuşmalara girişince, uzanmayı aklımdan bile geçirmedeği yerlerde buluveriyor insan kendini. Bambaşka nedenlerle de olsa, sürdürdüğümüz konuşmayı nice sallantılardan sonra erteleye erteleye nasıl evetlediğimi biliyorsunuz. Gene de söyleyeyim; konuştukça hoşta gidiyor. Düşünen yazan, düşünmenin yazmanın önceden tasarlanamayan bazı sonuçlarına katlanmak zorunda. Bırakın ki hiç albenisi olmayan öyle sonuçlar var ki. Bense kırk yılda üçüncü konuşmadayım. En kuşatımlısı bu. Kötü yakalandım, iyi oldu demekten alıkoymuyorum kendimi. Konuştukça açılıyor insan. Kendi kendime her soruyu yanıtlamaya sözverdiğime göre, sürecek anlaşılana bu konuşma.

**Y. F.** (karalamalardaki adla Yaşama Felsefesi) bir gereksinmeyi giderdi sanıyorum. Bir diyorum, salt konuşma biçimi bu. Aslında: hem çok-katlı hem yalın, hem zor hem kolay bir yapıt. Zaman zaman acılarla da yoğrulsa, 'çileler' de yansıtılsa, tatla yazdım **Y. F.**'yi, tatla okunsun istedim. 7-8 yılı kapsayan bir içecekilmenin ürünü. Daha çıktığının dördüncü ayı, deyim yerindeyse, sözlü-yazılı «bulamıyoruz!» çığlıkları gelmeye başladı kulağıma. Gerçi genellikle çabucak tükendi yapıtlarım. Çok satıldı, çok okundu, sevildi, anlaşıldı sanılmasın. Gerçek şu: **Y. F.**'yle Türk Felsefesinin Boyutları bir yana (özellikle üniversitenin basın yönetmelikleri yüzünden) az basıldı, dağıtım da çoğun parlak değildi. **Y. F.** ise az basılmadı; yayınevi sağolsun, güzel olanaklar kullanılıp iyi tanıtıldı; uyandırdığı yankılarda bunun da payı var.

**Y. F.** ile ilgili olarak aşağı yukarı şöyle demiştim bir yerde: Yanyana konabilen, birbirinden ayrı birtakım özellikler toplamı değil bu kitap. Onun için de, etkisi yönünden, sıkı bir nedensellik bağı ile, bir bir bu özelliklere geri götürülemez. **Y. F.**'nin etkisini açıklamak için, yapay ya da gerçek birtakım özellikler bulup göstermeye gerek yok. Ne yaşama ne de felsefesi bir özellik torbası: İçten seslendim, dışta taşıdım, indim, çıktım bu yapıtta. Ürkmedim karşıtlardan, özümstedim onları. Tümün hakkını dümdümdüm, sordum, çektim, eleştirdim, sevdim, deneyledim bu kitapta. Ürkmedim karşıtlardan, özümstedim onları. Tümün hakkını vermeye çalışırken ayrıntıları kavramaya baktım. Sordum, sordum, gene sordum. Hile hurda, özenti bezenti, örtü peçe, — hepsine boşverdim. Okuyucular sevin, düşünün istedim; onları



tatlandırarak derinleştirmeyi denedim. Bu arada koca bir tırpan attım 3600 sayfaya, rahat bir dizgiyle 246 sayfalık bir kitap çıktı ortaya.

Y.F.'nin ilk okuyucusuyum ben. Okuyuculardan yalnızca biriyim. Y.F.'nin asıl okuyucuları başkaları: Önemli olan artık onların yorumu, anlayışı, onların beğeni ve eleştirisi. Benim kendimi değerlendirdiğimden başka türlü değerlendirme yetkisi var onların. Bir bakıma, beni benden daha iyi anlayıp değerlendirenler de çıkabilir.

A.K.: Üniversitede her yıl dersleriniz, seminerleriniz var. Dersler dışında ne yapıyorsunuz? Yeni yazılar, yeni kitaplar hazırlıyor musunuz? Yakında yayınlamayı düşündüğünüz şeyleri öğrenebilir miyim?

N.U.: Dersler, seminerler yaşamımın yalnızca bir kesiti. Zaman zaman önplana çıktıkları da oluyor. Akademik ortam tatsızlaştığı zamanlar (ne yalan söyleyim) soğuyorum derslerden. Oysa benim için öğrencilerin değeri de, önemi de büyük. Onları olduğu gibi kendimi de düşündüğüm için, hemen hemen her yıl köklüce değişiklikler yapmaktayım derslerde, seminerlerde. Tadına doyulmaz bir alışkanlık bu. Gel gör ki, üniversitede çalışmak bir sürü başka yükü de birlikte getiriyor.

Hazırlıklar mı? Hep bir şeyler vardır elimde. İlk 'okuncaklar'. — oyuncaklarım, yani okunacak şeyler. Çeşitli dillerden, katkat, tür tür, çok çok, gene de pekçok değil. (Epey çektim gözlerimden, çekiyorum da.) Okumaya ayrılan zaman, özelliği olan bazı durumlar biryana, yazma zamanımdan daha mutlu bir yaşama zamanı benim için. Canıma can katar yazarlar, yapıtlar.

N'apardım onlar olmasaydı? Yazı yazıya gönderir beni. Kitaplar içiçe dolanır. Sert olmayan bir ciddilikle, dolanık ama düzgün bir okumalar içindeyim, — tekilce okuma dememek için böyle diyorum. Dergiye, kitaba erişmek de gittikçe zorlaşmakta. Bazan birkaç yazının, birkaç kitabın birden ardından koşmaktayım. Okuncaklardan oyuncakları olan, hele bizde, kitap dilencisi olmak zorundadır. Bitmez bir uğraş içindeyim. Hiç bitmese keşke!

Sorunun yazmayla ilgili bölümüne gelince, zor soruları aradabir sona bırakıyorum. İlk: İncesi kalınlığıyla, tüm yapıtlarımın, doğru dürüst basılıp yayınlanması gerek. Ama ilişkisiz olmuyor bu. Bense pek ortalarda görünmüyorum. Diyelim «basıla» çıktı: kâğıt, mürekkep, dizgi, sayfa-düzeni, bir sürü iş. Ben dizip ben basacak değilim, orası öyle; büyüdükçe büyüyor gözümde düzelttiler. («Göz» deyince ürperiyorum.) Bu arada Y.F. ile Güneşle'yi önplana almak istiyorum. Sıkıştırıyor beni okuyucular. Düşünce Kazıları da gündemde.

Yazıya ilişkin tasarılarımı, bazı yanlış yankılarla ters an-

lamaları önlemek amacıyla, azıcık örtük noktalayabilir miyim? Menevişli bir okuyuşla akraba bir yazma süreci içindeyim. Bir deneme kitabım var tezgâhta, onyılların özü, özeti. Ayrıca iki (üç de diyebilirim) felsefe yapıtına eğilmiş durumdayım. Derin dolanıklıklarla birbirlerine bağlı hepsi. Tuhaf şeyler, benim için de yepyeni şeyler. Zaman zaman ben bile tanıyamıyorum, öylesine değişiyorlar. Bazan bitti, bitiyor, diyorum kendi kendime. Ama sonra... Hiçbirini hemen yayınlamayı düşünmüyorum. Belli olmaz gene de. Ne güzel şey 'kitapları', yazıları 'büyümeye' yatırmak.

A.K.: «Edebiyatımız kendi özbenimizde Doğu'dan gelen öğelerle beslenecek» Sizin bir tümceniz bu. Doğu'dan gelen öğelerle neyi dile getirmek istiyorsunuz? Eski kültürümüze sahip çıkmak diye bir sorun var. Siz bu konuda ne düşünüyorsunuz? Hangi kültürümüze sahip çıkacağız? Türk düşün adamı gelenek konusunda nasıl bir tutum içinde olmalıdır? «Tek bir kültür çevresinde rahat edemiyoruz. Tam birine yerleşiyoruz, gelsin öbürü, güzel yönü de var bunun, sakıncaları da» diyorsunuz. Galiba bütün sorun kültür tüketicisi olmamakta. Kültür tüketicisi olmak bizi kişiliğimizden uzaklaştırıyor, yozlaşmayı getiriyor. Kültür üreticisi olmak, evrensel kültürde pay sahibi olmak için ne yapacağız?

N.U.: Bu aktarılan birbirinden kopuk iki tümcenin nerde yeraldığını anımsamıyorum şimdi. İlk bakışta, anlamca, ikisinin de öznesi biziz, kültürümüz; ikisinde de bugünden geleceğe, belki de daha çok, gelecekte günümüze eleştirel bir yöneliş var. Kültüre, insana ilişkin tümceleri, alabildiğine ve yaygın bir betimleme, çözümleme, örnekleme, karşılaştırma, değerlendirme ve akıl yürütme gerektiren çok-kathı düşünme bağlamlarından soyutlayıp aktarınca yanıltıcı olan birtakım savlara ulaşıyoruz. Beylik davranışlardan öteye geçmez bunlar çoğun. Gene de o iki kısacık alıntı, kültürümüz karşısındaki tutumumu, bazı karıştırmaları da önlemek amacıyla, buracıkta genişçe bir çerçeve içinde özetleme olanağı sunuyor bana.

Hep döndüm dolaştım, kültür konusunda buldum kendimi; pek dışına da çıkmadım. (Kestirmeyle yetinenler için söyleyeyim: Güneşle'de «Hepimizden» başlığı altında sunulan denemelerin büyük bir bölümü; Y.F.'de «Politika-kültür ilişkisi» ile «Kültür Taşrası» adlı parçaları; Türk Felsefesinin Boyutları'nda özellikle son sayfaları anımsamadan edemeyeceğim.) Gene de ben, bugüne dek örtük kalışından ötürü, Düşünce Kazıları'nda geliştirdiğim bir-iki tutam görüşü yansıttayım şimdi:

Kültür insanın ortaya koyduğu, içinde insanın var olduğu tüm gerçekliktir. Kıyıbucağıyla insan-dünyasıdır kültür. İnsanın kendini kendi evinde duymak için oluşturduğu bir evrendir.

İnsan varoluşunun nasıl ve ne olduğudur kültür. İnsanın nasıl düşündüğü, duyduğu, yaptığı, istediği; insanın kendisine nasıl baktığı, özünü nasıl gördüğü, değerlerini ülkülerini, isteklerini nasıl düzenlediği, — hep kültürün öğeleridir bunlar. İnsanın ne tür bir yaşama-üşlûbu, ne tür bir varolma programı, ne tür bir eylem kalıbı benimsediği kültüründen bellidir. Dil, ekonomi, teknik, sanat, hukuk, bilim, devlet, yöntem: hepsi kültür. İnsanlar arasındaki her çeşit karşılıklı etkileşmeye, her tür yaratma alışkanlıklarına, her tür yapıt ve ürüne «kültür» denir.

Buna göre zorunlu olarak : hem kültür üretir, hem de kültürce üretilir insan. Hangi anlamda olursa olsun, insanın varolma-koşuludur kültür. Böylece kültür: kuruluş, önem ve yaygınlık bakımından değişik boyutlar gösteren pek çok çeşitli öğelerden meydana gelir. Bu yönden: kültür ile uygarlık arasında özce bir ayrılık, dolayısıyla da bir karşıtlık gütmek yapay bir şeydir. Şunu da saptamadan geçemeyiz: içinde türlü türlü öğeler barındırmasına karşın kültür, içyapısının örtük-açık uzantıları gözönüne getirildiğinde, belli bir üslûpla, belli bir biçimde nitelenen bir bütün olarak ortaya çıkar. Öyle ki bu ana özellikler kültürün tümünde de, parçalarında da dışa vurur kendini.

Ne var ki, hiçbir kültür yalnızca kendisi değildir. Birbirinin okuluna gitmeyen kültürler çabucak büzülüp güdükleşir. Nitekim, felsefe açısından bakınca Eski Yunan Kültürü, eski Anadolu'ya özgü kültürlerden, Mısır'dan, İran'dan, Suriye'den, Hint'den, Trakya'dan yararlanmıştı. Avrupa'daki Yenidencilik, Türk-Arap-İslâm dünyasına çok şey borçludur. Fransa İtalya'yla beslenmeseydi, 17. 18. yüzyıllardaki doruklarına erişemezdi. Aydınlanma Çağında Almanlar Fransızlara başvurmasaydılar, ne Goethe'leri ne de 19. yüzyılları olurdu. Japonlar, Asya'nın büyük bir bölümünü özümseyen birkaç kültür burgacıyla Hint'de içiçe giren Hint Kültürünün Himalaya dolaylarında uğradığı yorumları Çinlilerce yeniden değerlendirildikten sonra özümsemeseydiler, kendi özlerine yapışık bildikleri bazı kültür başarılarından yoksul kalacaklardı.

Böylece Türk kültürü genel ve özel durumu, kaynakları, dallanıp budaklanması, kuşatımı, genişliği ve sürekliliği bakımından kültür olarak, kültürler içinde bir kültürdür. Türk kültürü olarak, Türklerin canı, varlığıdır.

A.K.: Her felsefeciye edebiyat dostu denilemez her halde. Ama siz bilinçli bir edebiyat dostusunuz. Nitekim Mehmet Seyda Edebiyat Dostları kitabına tek felsefeci olarak sizi almış (sonra edebiyat dostu felsefeciler çoğaldı bu ayrı konu). Siz o kitapta bize çocukluğunuzdan başlayarak özyaşamınızı anlatıyorsunuz. Diyorsunuz ki, «varoluşçuluğun yellerine ben de kapıldım

**bir süre.» Varoluşçuluk hafife alınacak bir felsefe akımı mıdır? Varoluşçuluğun sizce felsefeye en önemli katkısı nedir?**

N.U.: Gerçek şu : Daha geçen yıl, hem yaz hem kış, üniversitede haftada en az üç saati varoluşçuluğa ayırdım. Aylarca önce öğrenciye duyurulmuştu; önümüzdeki yıl boyunca da, kuşkusuz başka bir yönden, sürecek bu dersler.

Onyıllardır içindeyiz hepimiz varoluşçuluğun. Çağımızın düşünsel anaçizgilerinden biri bu. Başka başka da olsa hepimizi etkiledi. Genel kültüre, günlük üsluba varıncaya dek, varlığımızın en umulmadık yönlerini, dünyamızın her yanını yoğurdu varoluşçuluk. Bazı bakımlardan felsefeye katkısı pek kalıcı değil sanıyorum. Bazı elatışlarının da onarılması gerekiyor. Ne var ki Sartre'sız, Camus'süz, Heidegger'siz düşünemiyorum 20. yüzyılı. Ancak, bazı yorumlayışlara bakıp varoluşçuyum diyemem. (Kim diyebilir ki! Sartre da seve dileye kullanmıyordu bu deymi. Camus, bir bakıma, varoluşçuluğa karşı olduğu için Sisyphé Efsanesi'ni yazdı, Heidegger öfkeyle «varoluşçu değilim» diye bağırdı sık sık.) Gene de varoluşçuyuz hepimiz, diyesi geliyor insanın. Ama doğru olur mu bu? Değil mi ki her yandan taşlanıyor, öyleyse meyvalı bir ağaçtır varoluşçuluk.

A.K.: Bir konuşmanızda «humor»u sevmeyenlere Yaşama Felsefesi adlı kitabınızın belki de bir şey söylemeyeceğini öne sürüyorsunuz (\*). Gerçekten denemelerinizin çoğunda belli bir «humor» var. Şimdi size küçük bir soru: Humor'un yerine neden Türkçe bir sözcük kullanmadınız? Sonra öteki sorular: Humor ile düşünce arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Humor kurru mantığın üstüne çıkmak, bazı gerçeklere daha rahat yaklaşmak için bir araç mı yoksa?

N.U.: Kültürce anlam-bağlamı bakımından tümünden İngilizce bir kavram «Humour». Abartmıyorum: bu kavram doğrultusunda kitaplar dolusu düşünceler yazılmış, çizilmiş. Kalkıp şimdi burda birkaç sözcükle sorunun işini bitirmeye yeltenmeyeceğim. Benim işim bitiktir o zaman.

«Humour», o parmak bastığın bağlamda, şimdi yaptığımız gibi, bir bakıma ayaküstü konuşurken dilime takılmış olacak. «Şaka», «alay» ya da benzeri türden yüzeysel bir yaklaşımla Türkçeleştirmek istemiyorum bu deymi.

«Humour» sözcüğünün bildirme ve sezdirme içeriğinde her şeyden önce: durum, eylem ve davranışlara anlayış göstermeyi, onları anlamaya çalışmayı, hoşgörülü olmayı buluyor, sözcüğü bu anlamda kullanıyorum. Nitekim, herkes İngilizce biliyor ama ben gene söyleyim: «humourless» ya da «without humour» deyince İngilizcede, gözlerimizin, «anlayıssız», «bağnaz», «hoşgörüsüz» birine dikildiğini unutuyoruz çoğun. İnsanlara, sorunlara, tutumlara, kültürlere, özellikle en uzak, en aykırı,

en yabancı izlenimi uyandıran insan-toplum, doğa-tarih ögelerine açık bir yapım var benim. Doğuştan mı, eğitimden mi geldiğini pek bilemediğim bu vergiyi bakımla geliştirmeye özen gösterdim hep. Rasgele katı olmamak, gülüp geçmek değil «humour». Seveceksin, anlayacaksın, kendini aşacaksın; baktın ki gene anlamıyorsun, anlayıp seveceksin, sevip anlayacaksın... Günümüzde öyle az ki «humour»lu yazar, hele filozof. Geçmiştekiler için de ne yazık ki bu böyle. Sözcüğün ödünç olması bir şey değiştirmez, yabancıya saygım olduğundan ötürü olduğu gibi bırakıyorum bu sözcüğü. «Humour»dan yana zengin bir geçmişimiz var aslında. Yalnızca birkaç klasliğimizi anayım: Mevlâna, Kaygusuz Abdal, Nasreddin Hoca... Günümüzde de boynu bükük değiliz. Ben de bu arada boş veremeyince boş verip çıkıyorum Yunus dalına.

Bu yanımı gördünüz, sevindim çok. Örtük kaldı diye mi nedir, içim acıyor gibi oluyordu zaman zaman. İçten gelmeyince de «humour» olmuyor. Öylesine karmaşık bir damıtma kimyası ki «humour».

**A.K.: Türkiye'deki Felsefe Kurumu ya da dernekleriyle ilişkiniz oldu mu? Bu konudaki girişimlerin içinde bulundunuz mu?**

**N.U.:** Kurumcu, dernekçi olmadığım belli. Bazan unuttur gibiysem de, bu gibi işlemlere hiç girişmediğim söylenemez.

Üniversitedeki öğrencilik yıllarımın bitimine doğruydu. 40'lı yılların sonlarındaydık. Çeşitli boyutlarıyla iyiden iyiye açılmaya yönelmiştim felsefe dünyasında, genellikle kültür dünyasında. Açlar gibi yabancı dillere vermiştim kendimi; Sanat Tarihi'ne gidiyor, Klasik Filoloji okuyor, çeşitli Batı Filoloji'leriyle Türkoloji derslerini kaçırmıyordum. Geçinmek için bir ecza işyerinde geceleri bekçilik yaparken, gündüzleri üniversiteye gidiyor, yaz tatillerinde Anadolu'daki arkeoloji gezilerine katılıyordum. Bir yenedendoğuşa kavuşmuşcasına, sinemadan tiyatroya, konferanstan sergiye koşuyordum. Edebiyat atımlı bir derlenip toplanış içindeydi o yıllar; şiir doruklara tırmanıyordu. M.E.B. Klasikleri dizisi kapışılmaktaydı. Tadı damağımda kalan kitaplarla büyüyordum. Ay geçmezdi ki radyoda bir Platon diyalogu sahnelenmesin. Savaş çöktan bitmiş, bazı sıkıntılar sona ermişti. Kültürce alabildiğine kısımlı bir İstanbul serilmişti aydınların önüne.

Felsefedeki etkinlikler yönünden tuhaf bir boşluk çarpmaya başladı gözüme. Yalnız benim değil, hocalarımın, arkadaşlarımın da. Küçük bir bölümdü Felsefe. (Tümüyle Fakülte bir aile gibiydi. Anımsıyorsun değil mi, bahar gelince nasıl kırlara açılır, tepelere tırmanırdık hep birlikte.) Özlem ortaktı; genç bir Romalı senatörü andıran, sevilen hocamız Macit Gökberk'in başkanlığında bir kuruluş oluştu kısa sürede: Türk Felsefe Der-

neği. Siz uğraşırsanız varım diyordu Gökberk, oysa kendisi de çok uğraştı, hele en sonlara doğru.

Genel sekreter bendim daha dernek yasallaşmadan. Başlıklı zarflar, kâğıtlar, çağrılar, tüzükler bastırdık. Bir titizlik ki sorma. Puntoların seçimini bile, uzun uzun konuşup tartışıyoruz. Polis, banka, yazışma, genel kurul, yönetim kurulu... Yıllarca sürdü bu dernek çalışmaları. Kimimiz harçlığının, kimimiz aylığının bir bölümcüğünü yatırdı seve seve. Bilimsel oturumlar, toplantılar düzenledik. İlgi gördük. Bu çerçevede bir konferans verdiğimi anımsıyorum: Konu, Dilthey'in kültür felsefesi idi. Yerimiz yurdumuz yoktu bizim; nerden nereye, Taksim'deki Verem Savaş Derneği salonundan yararlandık. Sonra sonra, bazı üyelerimizde umursamazlıklar, bazılarında gücistemleri türünden tedirginlikler, Dernekler Masası'yla hafiften sürtüşmeler başgösterdi. Ben bir ara dışarı gittim, başka bir arkadaş yüklendi sekreterliği. Sonra o gitti yeniden bana kaldı. Zamanla dernek etkinliklerini genişlettik: yeni çıkan kitapların, lise ders programlarının düzenlenmesine yönelik önerilerin, özlediğimiz felsefe diline ilişkin ortaklaşa kavram ağının, yeni felsefe akımlarının tartışıldığı oturumlar düzenledik. Yurtdışı kurumlarla kitap alışverişine giriştik. Fakültece yayınlanan **Felsefe Arkivi**'nden başka çevirilere de yerveren bir felsefe dergisi çıkarmayı tasarlıyorduk, tüm güçlükleri bile bile. Bazı basınçlarla üye sayımız hızla artıyordu. Göz açıp kapayınca dek bir de ne görelim, biz kendimiz yabancı kalıvermişiz derneğin çekidüzenine. Hep birlikte demokrasiyi öğrenme çağındaydık. Yönetimi başka ellere bıraktık. Dernek içi ilişkiler ile yasal bağlar gittikçe karışmaya başladı. Bir süre sonra onlar da değişti. Uzak düşmüştüm, takım bir-iki kez değişti sanıyorum. Dizi dizi yönetmelikler çıktı o ara. Günün birinde bir de baktık ki, yasal yöneticilik hep bizdeymiş. Sürüklenmeyle geçti derneğin son 4-5 yılı; yaşıyor muydu, yaşamıyor muydu, bizim bile haberimiz yoktu. Günün birinde tepeden inme kapandı. Yazılı üye sayısı en son 100'e yaklaşıyordu sanıyorum. Para işlerinden ürktüğümden midir, belleğimde yeretmiş, tam 365 lira (nice yıllar geçti ama uyduruyor değilim) 79 kuruşumuz vardı battığımızda. Hoş, paranın güvenceye alındığı banka da battı sonradan.

**A.K.:** Sizinle ilgili yazı yazanlar az sayılmaz, kendi eleştirmeneleriniz için ne diyorsunuz?

**N.U.:** Sizdeki ad listesine (İngiltere'deki, Amerika, Almanya, Belçika ve İtalya'daki birkaç adı geçip) bir gözatalım:

Beni konu aldığını söyleyebileceğimiz adlar, bir unutmama, atlama yoksa sırasıyla şöyle: Adnan Binyazar, Hilmi Yavuz, Zeki Ömer Defne, Memet Fuat, Emin Özdemir, İbrahim Zeki Burdurlu, Adnan Onart, Melih Cevdet Anday, Enis Batur, Tahsin Yü-

cel, Haldun Taner, Füsün Altıok, Erdal İnönü, Atilla Birkiye, Ahmet Oktay, İsmet Kemal Karadayı, Oya Adalı, Cengiz Gündoğdu, Arslan Kaynaradağ... Evet bir zamanlar çıkardığınız **Kitap Belleten** dergisinde bana ayırdığınız sayfayı unutmuyorum, bir de şimdi yaptığımız şu konuşma. Doğrudan genişçe bir değerlendirme, ya da dolaylı bir değinmeyle bizde benden söz etmiş olanların hemen hemen tümü bunlar. Benden sözeden yazarların yarısından çoğuyla karşıkışıya gelip konuşmuş değilim. Yazdıklarını okumuşlar, durup düşünmüşler. Ellerine sağlık! Yapıtlarından tatlar devşirdiğim, hayran olduğum kişiler var içlerinde. Kimi dilime, kimi okuyucu saygıma, kimi zordan hoşlanışıma, kimi keyifli uzanışlarıma, kimi somuta duyduğum sevgiye, kimi derinlikçi yönüme, kimi mantıksal çıkarımlarıma, kimi de —anlarsın— humour'uma dikkati çekiyor. Bir kısmı yoğun bir çalışmada bu yazarların, ozanların: kendileri yaratıcı. İkisi öğrencim. Değerli denemeciler var içlerinde. Gene de birkaçı biryana, çoğu felsefeci değil; felsefeden başka yerde asıl uğraşları. Çok şey öğrendim eleştiricilerimden. Zaman zaman şaşırttılar beni. Bulunması uzun sürecek sandığım bazı yönlerimi öyle kesinlikle bulup çıkardılar ki. Bazan da en açık başarı çabalarım gözlerden kaçtı gibime geliyor. Belki kaçmamıştır, beni tam ağırlıkta gündeme almadıkları için böyle alacakaranlıkta bırakmışlardır. Hoş, söyledim, «ben felsefeci değilim» diyen ne diye çepeçevre gündeme alsın beni? Her felsefecinin de gündeminde yerim yok. Doğrusu eleştiricilerim benden çok daha özverili, hem de nasıl. Durum ortada: Denemelerimdaki bazı dokunuşlar, bazı değer bildirimleri biryana, hiç eleştiri yazısı yazmadım ben. Ne sevgisizlikten, ne de kızdırma ürküsünden. Benim de gündemim sınırlı.

Söz sözü açtı, başka fırsat çıkmayabilir: Özellikle adını anmadıklarına, henüz tanışmadığım yazarlara sesleniyorum: sağ olun, sağ olun! Biliyorum gereği yok bunun, içlerinden geleni yaptılar. Öyle sanıyorum ki, yapıp ettiklerimi çepeçevre elealecek eleştirmenleri hep birlikte bekliyoruz. Bizimkileri de, onlarınkileri de. Neyleyelim ki bekleyişler boşunadır çoğu kez. Beklersin gelmez; gelir göremezsin. Bir de bakarsın hiç ummadığı yerde sevinçten sevince koştuğu olur insanın.

**A.K.: Son olarak sorum şu: Nasıl çalışıyorsunuz? Bu konuda felsefecilere diyeceğiniz var mı?**

**N.U.:** Belirli bir çalışma yöntemim yok. Daha doğrusu, durum şöyle: Bazı kuralları uygulama anlamında, çekidüzenle birbirine bağlı bir çalışma-yöntemi uyguladığım söylenemez. Kuralcı değilim, — ne yazılı, ne yazısız. Nerden kaynaklanırsa kaynaklansın bir kural zinciri kullanmıyorum; daha önce saptanmış birtakım ilkeleri verimlendirmekle yükümlü görmüyorum kendimi.

Bazı sorularla belirlenmiş bir ortamda gözlerimi açtım. Bazı soru-durumları tedirgin ediyor beni. Okuyup düşünerek, sorup araştırarak tedirginliğimi gidermeye yöneliyorum.

İlle de «yöntem» başlığı altında toplanacaksa, çekindiğim birkaç şey var, onları anayım önce: Sorulara haksızlık etmekten, soruları bozup çarpıtmaktan korkarım. Çalınmış, alkışmış hiçbirşey baştan çıkarmaz beni. Yanılmam demiyorum, sık sık yanıldığım olur. Bile bile yanlışta diretmem ama. Tükenmez bir zaman gömüsünün efendisiymişim gibi davranıyorum felsefede. Günlük yaşamdaki tezcanlılığımın tam tersine. Sanata, bilime, felsefeye daha çok zamanım kalsın diye bilinçaltına işlemiş bir dürtü benimki belki de, belki değil, kesenkes öyle. Ağır okurum. Okuduğumun tadını çıkarırım. Bakışaçılarımı değiştirmekten üşenmem. Doğru sevgisi içimi sardı mı, hiçbir yumurta küfesi kalmaz sırtımda.

Güzel şey soruları izlemek. Uzaktan izleme değil bu. Güvenli bakış alabora oluyor zaman zaman. Kuşatıp sıkıştırıyor insanı güçlükler. Bazılarının, «boşgezenlerin lüksü» diye gülüp geçtiği güçlükler sıkıştırıveriyor insanı. Boğuluyor gibi oluyor. Herşeyi unutturan varlıksal bir içiçe, yüzyüze... Bilen bilir, ne atalar, ne yakınlar, ne dostlar yetiyor o zaman. Okulmuş, akımmış, üslupmuş, hiçbir şeye güvenilmiyor. Onulmaz bir derde tutulmuş gibi, en uzaklardan, sözümona en «düşman» görünümlü düşünürleri yardıma çağırırsın. Ne koca koca kitaplıklar, ne geçmiş bilgiler, ne ünlü çağdaşlar yardım edebilir sana. Aklınla, öz aklınla, belleğinle, sezginle, kendi yapıp yaratmanla, yalnızca kendi olanaklarınla başbaşasın en sonunda... Çalışmayan dibi boylar, çalışacaksın öyleyse, — seve isteye, tutkuyla, umutla.

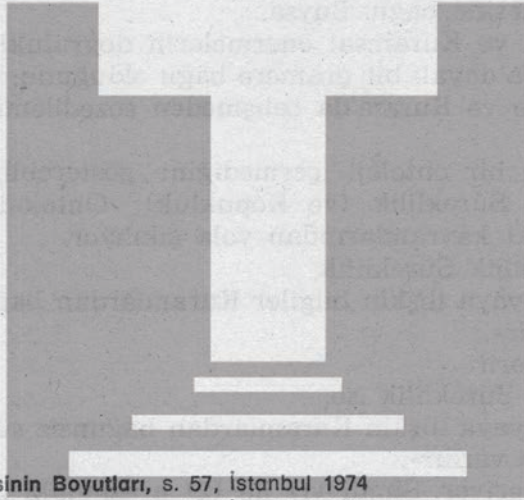
Ne ki yaşam, kısacık. Başka şeyler de var ama, şimdiki açımızdan baktıkta, benim için : Masa, dağ, sokak... Masa: felsefe. Dağ: doğa. Sokak: insan ilişkileri. Baktım ki masa'da gömülüyorum, «şöyle bi çıkıym» diyorum; kırlar insanı yıkıyor, arındırıyor. Deniz, orman çok gelince, bırakıveriyorum kendimi kente. Kent çekilmez oldu mu, masam bekliyor beni. Benim dinim: nerdeysem ordayım; şimdime veririm kendimi; yalapaştan tiksindiririm; ezbere yaşamam. Masa, masa; dağ, dağ; sokak, sokaktır benim için. Masa'da dağlar tırmanır, sokaklar boyu yürüyüp giderim; dağ'larda masamla, insanlarlayım; sokak'larda dağla pekişmiş ayak, masayla keskinleşmiş göz. Masa, dağ, sokak: nice talihler, çabalar ürünü sert-yumuşak bir denge, eşsiz bir diyalektik...

Epeyce sürdü bu konuşma. Sözlerimi söyle bitireyim: Kişilik, özgürlük isteyen alanlarda, hele sanatta, felsefede kimsenin kimseye bir şey buyurma hakkı olduğunu sanmıyorum. Örnek-



lerden bir örnek diye özgeçmişini sergileyebilirsin, olsa olsa. Deneylerini, sürçmelerini, özlemlerini, inançlarını anlatabilirsin. Şimdi burda durumun elverdiği oranda azçok yaptığım da bu oldu.

Konuşmanın yapıldığı tarih :  
3 Ağustos 1983



1. **Türk Felsefesinin Boyutları**, s. 57, İstanbul 1974
2. **Türk Felsefesinin Boyutları**, s. 73, İstanbul 1974
3. **Güneşle**, s. 290, İstanbul 1969
4. **Güneşle**, s. 12, İstanbul 1969
5. **Yaşama Felsefesi**, s. 7, İstanbul 1981
6. **Güneşle**, s. 287, İstanbul 1969
7. Prof. Nermi Uygur-Yaşama Felsefesini Anlatıyor, **Varlık** Sayı 893, 1982

## KURAM VE DİL BAĞINTILARI ÜZERİNE BİR DENEME

HİLMİ YAVUZ

### I.

Bu yazı Kuram ve Dil arasında bir bağıntıdan söz edilebileceğini, Kuram'ın Dil gibi yapılandığını temellendirmeyi amaçlıyor. Kuşkusuz, sorunun bir de öteki-yüzü var: Felsefe ve Söz bağıntısı. Bu yazı, sorunun bu yanına girmiyor.

Kuram'ın Dil gibi yapılandığını temellendirebilmek için Kuram'ın ve Dil'in Gerçekliği betimlemediklerini kanıtlamak gerekiyor. Bu da, Kuram'ın ve Dil'in bir ontoloji içermediklerinin gösterilmesine bağlı. Buysa,

(i) Dilsel ve Kuramsal önermelerin doğruluklarının, kural ve uzlaşımlara dayalı bir gramere bağlı olduğunu; ve

(ii) Dil'de ve Kuram'da çelişmeden sözedilemeyeceğini içeriyor.

Kuram'ın bir ontoloji içermediğini gösterebilmek için de Epistemolojik Süreklilik (ve Kopukluk), Ontolojik Süreklilik (ve Kopukluk) kavramlarından yola çıkılıyor.

Epistemolojik Süreklilik,

(1) «Dünyaya ilişkin bilgiler Kuramlardan bağımsız yollardan elde edilir», önermesini içerir.

Ontolojik Süreklilik ise,

(2) «Dünyaya ilişkin Kuramlardan bağımsız sürekli ve gerçek bir dünya vardır»,

önermesini içeriyor. Şimdi (1) ile (2) arasındaki ilişkiye bakalım: (1)'le (2)'yi bir çelişmeye düşmeden birlikte-evetleyebiliriz. Öte yandan, (2) ile, (1)'in değillesmesi (negation) olan

(3) «Dünyaya ilişkin bilgiler Kuramlardan bağımsız yollardan elde edilmez» ('Epistemolojik Kopukluk') önermesini de bir çelişmeye düşmeden birlikte-evetleyebilmek olası. Öyleyse şöyle

diyebiliriz: Ontolojik Süreklilik, ne Epistemolojik Süreklilik'le ne de Epistemolojik Kokuplukla çelişir. Bu, Ontolojik Sürekliliğin Epistemolojik Süreklilik ya da Epistemolojik Kopukluk karşısındaki tavrının bağlanımsız (non-committal) olduğunu gösterir.

Şimdi de Ontolojik Süreksizliğin konumunu irdeleyelim. Ontolojik Süreksizlik,

(4) «Dünyaya ilişkin Kuramlardan bağımsız sürekli ve gerçek bir dünya yoktur» önermesini içerir. Bu önerme ile (1) ve (3) arasındaki ilişkilere bakalım: (4)'le (3)'ü bir çelişmeye düşmeden birlikte-evetleyebiliriz; ama (4)'le (1)'i, bir çelişkiye düşmeden, birlikte-evetleyemeyiz.

Öyleyse şöyle diyebiliriz: Ontolojik Kopukluk, Ontolojik Süreklilik gibi Epistemolojik Süreklilik ya da Epistemolojik Kopukluk'a karşı bağlanımsız değildir.

Öte yandan, Ontolojik Kopukluk,

(5) «Ne kadar Kuram varsa, o kadar dünya vardır» önermesini içerir.

Bu durumda iki problematikte karşı karşıyayız: Bir yanda Kuramlardan bağımsız gerçek ve sürekli bir Dünyanın varlığını koyutlayan, ama Epistemolojik Süreklilik ve Epistemolojik Kopukluk'a karşı bağlanımsız bir problematik;

Öte yanda Epistemolojik Kopukluk'la birlikte-evetlenen, ama Epistemolojik Süreklilikle çelişmeye düşen bir problematik.

Oysa bu, sorunu yanlış bir ikililik (duality) içinde görmektir. Kuramın bir ontolojiyi zorunlu olarak içermediği gösterilebilirse, (5)'nci önerme geçerliliğini yitirecek ve Epistemolojik Kopukluk'un bir ontolojiyle birlikte-evetlenmesine gerek kalmayacaktır.

Bunu göstermek için de Felsefi Realizmin tutamaklarının sorgulanması gerekiyor. Felsefi Realizm, özellikle matematik önermelerin doğruluk ya da yanlışlıklarını belirleyen ideal nesnelere (Formlar) olduğunu, bunların empirik-olmayan bir alanda bulunduklarını savunur. Matematik önermelerin anlamları, onlara tekabül eden (correspond) matematik olgularla açıklanır (Richardson, 35, 1976). Bu, genellikle «Platonculuk» diye adlandırılan bir yaklaşımdır.

Felsefi Realist yaklaşımı, matematikle sınırlı saymayan, bilim alanında da geçerli olduğunu savunanlar da var. Bunlara göre, matematik alanında olduğu gibi, Bilimsel bilgi alanında da, bilgi içeren önermeleri doğru ya da yanlış kılan, bu önermelerin empirik-olmayan bilim nesnelere ilişkinlikleridir. Bu tür Realizmin bugün en önemli temsilcisi, kuşkusuz, Roy Bhaskar'dır. Bhaskar, bilim nesnelere intransitive (anlıktan bağımsız) ve yapılanmış (kendilerini görünüşte ortaya koymayan) nesne-

ler olduğunu söylüyor (Bhaskar, 31, 1975). Öyleyse, bilimsel bir önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı ona tekabül eden bilimsel olguyla açıklanacaktır.

Oysa matematikte olsun, bilimde olsun Bhaskar'ın deyimiy-le **intransitive** nesnelere kurulan bir ontoloji koyutlamaya gerek yoktur. Burada soru şu oluyor: böyle bir ontolojik alana gerek yoksa, matematikte ve bilimde önermelerimizi nasıl temellendireceğiz? Bu sorunun yanıtını Konstrüktivizm veriyor. Matematik önermelerin (ve bilim önermelerinin) anlıktan bağımsız (intransitive) nesnelere tekabül edip etmedikleriyle değil, kural ve uzlaşımlara uygun olup olmadıklarıyla temellendirilmesi gerekiyor. Görülüyor ki, Konstrüktivizm, bilimin ve matematiğin temellendirilmesi için bir ontoloji içermiyor Richardson'un belirttiği gibi, Wittgenstein, matematiği, Brouwer'in yolundan giderek, bu doğrultuda temellendirmektedir (\*). Matematik için olsun, bilim için olsun, bir ontolojinin koyutlanmasına gerek kalmayınca, Kuramların betimleyici olmaları da gerekmez, — tıpkı Dil gibi!

## II.

Dilin betimleyici olmadığını Winch'ten öğreniyoruz. Yukarıda Kuram'dan söz ederken Ontolojik Kopukluk'un,

(5) «Ne kadar Kuram varsa, o kadar dünya vardır» önermesini içerdiğini söylemiş, bu önermeyi kanıtımızın dışında bırakmak için de Konstrüktivist yöntemi yeğlemiştik. Şimdi de, Dil'e ilişkin eşyapılı bir önermeyi (buna, 'Sapir-Whorf önermesi' diyoruz) alalım:

(5') «Ne kadar Dil varsa, o kadar dünya vardır».

Bu önerme,

(6) «Farklı diller, farklı gerçeklikleri betimlerler» önermesini içerir. Oysa Winch (Winch, 1972),

(7) «Farklı diller aynı gerçekliği betimleme doğrultusunda farklı yaklaşımlar olarak düşünülemez» (\*\*)

gibi doğru bir önermeden, Trigg'in yaptığı gibi (Trigg, 15, 1973)

(5')'nün çıkarılamıyacağını belirtiyor. Winch'e göre, «Dil gerçekliği betimlemez; aslında hiçbirşeyi betimlemez»; betimle-

\* Kuşkusuz, Wittgenstein'in 'Temellendirme' teriminin bu bağlamda bize yanlış bir izlenim vereceği konusundaki düşüncelerini bilmez değilim. (Waismann, 121-122, 1951).

\* Bhasker ise, farklı kuramların aynı gerçekliği betimleme doğrultusunda farklı yaklaşımlar olarak düşünüleceği görüşündedir (Ruben, 100, 1979).

yenler, o Dili konuşanlar'dır. Saussure'ün ayrımı bağlamında düşünülürse Winch'in sözlerini «Dil betimlemez, Söz betimler» diye yeniden yazabiliriz.

Dil'in gerçekliği betimlemediği nasıl gösterilecek? Winch (Winch, 325, 1976) şu yolu izliyor:

(A) «Ahmet, Ali'nin acı çektiğine inanıyor»,

ve

(B) «Mehmet, Ali'nin acı çektiğine inanmıyor»,

önergelerini alalım. Aynı dil, gerçekliğe ilişkin farklı inançları betimliyor gibi görünüyor. Öte yandan, Ahmet'le Mehmet'in aynı dili konuştuklarını varsayıyoruz; öyleyse, 'acı' sözcüğünden aynı şeyi anlıyorlar; öyleyse, gerçekliğe ilişkin bir inancı da paylaşıyorlar: 'acı' diye bir duygunun olduğu inancını! Başka türlü söylersek:

(C) «Ahmet 'acı diye bir şey varsa, betimlemesi X'dir' diye düşünüyor»

önermesi ile,

(D) «Mehmet 'acı diye bir şey varsa, betimlemesi X'dir' diye düşünüyor»

önermesi, gerçekliğe ilişkin aynı inancı betimliyorlar. Öyleyse (A) ve (B) önermeleri bağlamında, gerçekliğe ilişkin farklı inançlar; (C) ve (D) önermeleri bağlamında ise gerçekliğe ilişkin aynı inanç betimleniyor. İşte çelişme! Öyleyse, **Reductio Ad Absurdum** yoluyla.

«Dil, gerçekliği betimler» önermesi yanlıştır. Bu önerme yanlışsa, (6) da yanlıştır; (6) yanlışsa (5') de yanlıştır. Çünkü betimleme (A) ve (B) önermelerinde yapılmaktadır, bu da Dil düzlemi değil, Söz düzlemidir. Winch, bu yargıyı şöyle özetliyor: «Dil'in grameri, gerçekliğin doğasına ilişkin bir kuram olamaz».

### III.

Dil'le Kuram arasında çelişki bağıntısı bağlamında da bir eşyapılılık görüyoruz. Winch, çelişmenin Dil düzleminde değil, Konuşan (Söz) düzleminde ortaya çıktığını kanıtlamıştı — Dil gerçekliği betimlemiyordu çünkü! İmdi, çelişmenin Kuram düzleminde de ortaya çıkmadığını kanıtlayabilir miyiz?

Kojève, Hegel'in bunu gösterdiği düşüncesindedir (Kojève, 454, 1947). Hegel, diyor Kojève, Fenomenoloji'de, bilimsel düşüncenin kendi hakikatine ulaşamayacağını belirtir. Terimin gerçek anlamıyla bir bilimsel hakikat yoktur. Vulgar Bilim'in, Hegel'e göre, somut gerçekle değil, soyutlamalarla ilgisi vardır. Vulgar Bilimde somut gerçek, düşünceden bağımsızdır. (Burada Bhaskar'ı anımsamamak elde değil. Hegel, **avant la lettre**, Bhas-

kar'ı eleştirir gibidir!). Oysa böyle bir özerk Gerçek (Platon'un Form'ları, Kant'ın *Ding an Sich*'i) yoktur. Vulgar Bilim bu (olmayan) özerk Gerçek'le uğraşmakta, somut gerçekle uğraşmaktadır.

Kojève, Hegel'de bilimin böyle yorumlanmasının, daha sonraki bilimsel verilerle de doğrulandığına dikkati çekiyor. Kojève'e göre, Quanta Fiziği'nde bu problem, Heisenberg'in Belirsizlik Bağıntılılarıyla ifade edilir. Bu bağıntılırsa Fizik deneyimin yetkin olmadığını gösterir; çünkü bu, 'Reel Fizik'in (Kojève, burada, somut gerçekliği kastediyor) tam ve upuygun bir betimlemesini veremez. Öte yandan, bu bağıntılar Niels Bohr'un formülle ettiği ünlü **Notions Complementaires** ilkesini de gündeme getirir. Bunun anlamı şudur: Gerçek'in fizik (sözel) betimlemeleri, zorunlu olarak çelişmeler içerir: Reel Fizik, eşzamanlı olarak bütün uzamı dolduran dalga ve bir noktada lokalize olmuş korpusküldür. Kuram, matematik formülasyonlarla bu çelişmeyi (Hegel'in terimleriyle söylersek, «Reel Fizik»teki bu çelişmeyi) ortadan kaldırmaktadır. Bu da Fiziğin (Yine Hegel'in terimleriyle söylersek, «Vulgar Bilim»in) somut gerçeği ele almadığını, dolayısıyla de, onu betimlemediğini kanıtlar.

#### KAYNAKÇA:

- Bhaskar, Roy: *A Realist Theory of Science*, Leeds Books, Leeds, 1975.  
Kojève, Alexandre: *Introduction à la Lecture de Hegel*, Gallimard, 1947.  
Richardson, John T.E.: *The Grammar of Justification*, Sussex University Press, 1976.  
Ruben, David-Hillel: *Marxism and Materialism*, The Harvester Press, Sussex, 1979.  
Trigg, Roger: *Reason and Commitment*, Cambridge University Press, 1973.  
Waismann, F: *Introduction to Mathematical Thinking*, Hafner, 1951.  
Winch, Peter: *Understanding a Primitive Society, Ethics and Action'da*, Routledge, 1972.  
Winch, Peter: *Language, Belief and Relativism, Contemporary British Philosophy'de* (ed. H.D. Lewis), George Allen and Unwin, 1976

TÜSTAV

## İBNİ HALDUN VE FÂRÂBÎ – İBNÎ SİNÂCÎ «MEDENÎ SİYASET» GELENEĞİ

AHMET ARSLAN

İbni Haldun Mukaddime'de birkaç yerde «medeni siyaset» (al-siyasa al-madaniyya) veya «medeni siyaset bilimi» ('ilm al-siyasa al-madaniyya)<sup>1</sup> dediği bir bilim ve araştırma dalından söz eder ve ondan neyi anladığını, onunla kendi kurduğunu düşündüğü yeni bilim dalı, yani «umrân bilimi» arasında konu, yöntem, amaç ve yaklaşım tarzları bakımından hangi farklar bulunduğunu düşündüğünü, ona karşı eleştirilerinin hangi temel noktalarda toplandığını anlamamızı mümkün kılacak bazı sözler söyler, açıklamalarda bulunur.

Bu sözünü ettiğimiz yerlerden biri, İbni Haldun'un «akılsal siyaset» ve «dinsel siyaset» diye adlandırdığı iki siyasal rejim tipini tartıştığı bölümdür. Burada önce herhangi bir insanî toplumsal hayatın mümkün olabilmesi için toplumda egemen bir yasa koyucuya (al-şâri') duyulan zorunlu ihtiyaç üzerinde durur. Bu yasa koyucu egemen gücün koyduğu yasalar eğer tanrısal bir Şeriat'e dayanıyorlarsa ortada dine dayanan bir siyaset rejimi, akla dayanıyorlarsa akla dayanan bir siyaset rejimi söz konusudur. İbni Haldun bu iki siyaset rejimi arasındaki alan ve amaç farklılıklarına işaret ettikten sonra sözlerine hemen şunu ekler: «Bizim burada sözünü ettiğimiz, «medeni siyaset» adı ile bilinen şey değildir. Filozoflar bu deyimle, son çözümde, başta egemen bir yönetici olmaksızın yaşamak isteniyorsa, bu toplumun üyelerinden herbirinin sahip olması gereken karakter ve ruh özelliklerini anlarlar ve içinde bu şartların gerçekleştiği bir topluma «ideal toplum» (al-madina al-fâzıla) adını verirler<sup>2</sup>. Böyle bir toplumda riayet edilen kuralları, yasaları ise «medeni siyaset» adı ile adlandırırılar. Onlar bununla, herhangi bir toplumun üyelerinin toplumun menfaati (al-masâlih al-'amma) için konulmuş ve kendilerinin uymaya zorlandıkları yasaları (konu olarak alan) bir siyaseti kastetmezler. Çünkü bu siyaset, ondan başka bir şeydir. Bu ideal toplum, filozoflara göre

gerçekleşmesi çok az muhtemel bir toplumdur. Onlar bu toplumdaki sadece bir faraziye olarak söz ederler.»<sup>3</sup>.

İbni Haldun Mukaddime'de başka yerlerde de örneklerine sık sık rastladığımız genel bir tavrına uygun olarak, burada, bu görüşü ileri süren filozoflarla kimleri kastettiğini belirtmez. Bu «medenî siyaset»le sözünü ettiği akılsal ve dinsel siyasetler arasındaki farkların neler olduğu hakkında da bundan fazla bir açıklamada bulunmaz. Ancak onun burada kullandığı «ideal toplum» ve «medenî siyaset» deyimlerinin kendileri, açık olarak onun, bu yazı boyunca ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız ve Fârâbî-İbni Sinacı siyaset geleneği diye adlandıracığımız siyaset geleneğini ve bu geleneğin tezlerini kastettiğini göstermektedir. Çünkü Platon'un başlıca «Devlet» diyalogunda sergilediği türden bir «ideal devlet» veya «ideal toplum» araştırmaları geleneğini İslam'da devam ettiren Fârâbî'nin, bu konuya ayırdığı yapıtlarından birinin adının kendisi «Medeni Siyaset»tir (Al-Siyâsa al-Madaniyya<sup>4</sup>. Yine Fârâbî'nin, devlet ve siyaset felsefesini en derli toplu, ayrıntılı bir biçimde sergileyen kitaplarından bir diğeri «Arâ ahl al-madina al-fâzıla» adını taşır<sup>5</sup>. Fârâbî'nin «Bilimlerin Sayımı» adıyla Türkçe'ye çevrilmiş ünlü «İhsâ' al-'ulûm»unun beşinci ve son bölümü, Kelâm ve Fıkıh bilimleri ile birlikte bu kez «Medeni İlim» (al-'ilm al-madani) diye adlandırılan bu aynı bilime ayrılmıştır<sup>6</sup>. Aynı deyim «Mutluluğu Kazanma» adı ile Türkçe'ye çevrilmiş olan «Tahsil al-Sa'ada»de de bir-iki yerde geçmektedir<sup>7</sup>.

Bununla birlikte İbni Haldun'un, İslam'da kökleri Fârâbî tarafından atılan ve belli bir ölçüde daha sonra İbni Sinâ tarafından da devam ettirilen bu geleneğin tezlerini, burada özellikle önemli bir noktada tam bir sadakatle yansıttığı söylenebilir. Çünkü bildiğimiz kadarı ile ne Fârâbî, ne de İbni Sinâ siyaset teorilerinde burada İbni Haldun'un ileri sürdüğü gibi son çözümde bir yöneticiye ihtiyaç göstermeyecek bir toplumun peşinden koşmamakta, daha doğrusu böyle bir toplumun imkânına inanır görünmemektedirler. Onlar, tersine, böyle bir ideal toplumun gerçekleşebilmesi için, insanî eylemlerin ereği olan iyilik ve mutluluğun ne olduğunu bilen ve bu bilgiye uygun olarak yasalar koymasına gereken bir kişinin, yani bir filozof veya peygamberin varlığını zorunlu görmektedirler. Çünkü onlar birazdan geniş olarak göreceğimiz gibi, sıradan insanla ('avam), elit (hassa) arasında bir ayırım yapmakta, bu ikinciler, hatta bu ikinciler arasında da elitin eliti olan filozoflar veya peygamberler olmaksızın birincilerin kendi başlarına ne şeylerin hakikatinin ne de gerçek iyilik ve erdemliliğin, dolayısıyla mutluluğun bilgisine erişemeyeceklerini düşünmektedirler. Kısaca onlar ideal bir toplumda filozof veya peygamber, yasa koyucu egemen bir gücün varlığını zorunlu görmektedirler.



Bu noktaya böylece işaret ettikten sonra başka bir noktaya geçelim: Yukarıda söylediğimiz gibi İbni Haldun burada «medeni siyaset» hakkında sadece bu sözleri söylemekle yetinmekte ve onun herhangi bir biçimde tartışmasına girmemektedir. Sanki özelliklerini bu biçimde açıkladığı bu «medeni siyaset» geleneği üzerinde daha fazla durmayı gereksiz görmektedir. Bunun nedeni ne olabilir? Belki bu konuda bize yine bu «medeni siyaset» hakkındaki sözlerinin kendisi bir ışık tutabilir. Görüldüğü gibi İbni Haldun, filozofların kendilerinin böyle bir toplumun gerçekleşmesini çok uzak bir ihtimal olarak gördüklerini söylemektedir: Filozoflar böyle bir toplumdaki sadece bir «faraziye» olarak söz etmektedirler. Oysa İbni Haldun'un yaratıcısı olduğunu düşündüğü yeni «umrân bilimi»nin konusu, insanların kafalarında tasarladıkları «ideal» bir devlet veya topluma ilişkin «farazi» araştırmalar değildir; «umrân ve ona özü gereği ârız olan mülk, devlet, kazanç, geçim yolları, sanatlar, bilimler ve bunların nedenleri»ne ilişkin bilimsel araştırmalardır<sup>8</sup>. Nitekim bu sözünü ettiğimiz pasajda da İbni Haldun tarihte fiilen gerçekleşmiş olan siyaset rejimlerini ve bu rejimler üzerine oturan yine fiilen gerçekleşmiş toplum düzenlerini incelemektedir. Bu pasajı biraz daha yakından inceleyelim:

İbni Haldun burada dinsel siyaset ve akılsal siyaset üzerine görüşlerini sergilemeye genel bir düşünceyle başlar: Tarihte gerçekleşmiş bütün siyasi rejimler, kaynağını insan doğasından, insanın toplum halinde yaşamasının mümkün olması için bir «yasa»ya ve «yasa koyucu»ya duyulan zorunlu ihtiyaçtan alırlar. Bu ihtiyacın kendisinin ise açıklaması şudur: İnsan, hayvani olan doğası gereği yalnız başına bırakıldığı zaman başkalarına zarar vermeye, onun malına, mülküne, hatta canına kastetmeye eğilimli bir varlıktır. Şairin dediği gibi «Zulüm, haksızlık insanın doğasında vardır. Nerede âdil bir adam görürsen, onun zalim olmamasının bir nedeni vardır»<sup>9</sup>. O halde insanın toplum halinde yaşamaya geçtiğinde başkalarına zarar vermesini önleyecek egemen bir güce ihtiyacı vardır. İşte «mülk»ün veya devletin anlamı budur. Ancak bu sözü edilen egemen gücün kendisi de bir insandır. Bundan dolayı o da egemenliği altında tuttuğu insanlara haksızlık etme eğiliminden korunmuş değildir. Bu ise yeniden insanın toplumsal hayatını, dolayısıyla insanî varlığı tehlikeye sokar. Kaldı ki yöneticiden yöneticiye arzu ve istekler de değişebilirler. Bunun sonucunda halkın, başında bulunan kimsenin kendisinden ne istediğini bilmesi güçleşir ve ona itaat etmekte zorluk çekmeye başlar. Bu onu itaatsizliğe, itaatsizlik de yeniden toplumda kargaşalık ve çatışmaya götürür.

İbni Haldun'a göre bunun önlenmesi için halk tarafından

kabul edilecek ve hükümlerine uyulacak birtakım siyasi yasaların, kural ve ölçütlerin saptanması ve ortaya konulması zorunluluğu kendisini gösterir. Böyle yasalar, kurallar üzerine oturmamış bir devletin ve toplumsal örgütlenmenin varlığını istikrarlı ve güvenli bir biçimde sürdürmesi beklenemez.

Şimdi yine İbni Haldun'a göre eğer bu yasalar, bir devletin, hânedanın büyükleri, akıl ve öngörü sahibi kişileri tarafından konulurlarsa, ortaya akla dayanan bir temele oturan bir siyasi rejim çıkar (siyasa 'akliyya). Eğer onlar bir Şeriat sahibi aracılığıyla Tanrı tarafından konulurlarsa, ortaya dinsel bir temele dayanan bir siyasi rejim (siyasa diniyya) çıkar<sup>10</sup>.

İbni Haldun, akla dayanan siyasi rejimlerin de iki türlü olabileceğini düşünmektedir: Bunlardan birincisi halkın, yönetilenlerin menfaatlerini ön plana alan, yöneticinin, egemen gücün çıkarlarını da bunlarla ilgili olarak göz önünde tutan bir rejimdir ki bunun bir örneğini İslâm-öncesi İran-Sâsâni devleti oluşturur. İkincisi ise yöneticinin, hükümdarın menfaatlerini ön plana alan, halkın menfaatlerini ona bağımlı olarak tasarlayan siyasi rejimdir ki İbni Haldun kendi zamanında gerek Müslüman, gerekse Müslüman-olmayan bütün toplumlarda hakim olan rejimlerin bu rejim olduğunu düşünmektedir<sup>11</sup>.

Akılsal siyasetle dinsel siyaset rejimi arasında yasalarının niteliği, kapsadıkları alan ve amaçları bakımından, şu anda konumuzla ilgili olmadıklarından ötürü üzerinde durmayı gereksiz gördüğümüz birtakım farklılıklar vardır. Ancak akılsal siyasetin iki türü ile dinsel siyasetin önemli bir ortak özellikleri, **her üçünün de tarihte fiilen gerçekleşmiş rejimler olmalarıdır.** Aslında gerçekleşme süreleri ve örnekleri bakımından da onlar arasında bazı farklılıklar vardır. Örneğin onlar arasında örneklerine en sık rastlanan, salt egemen gücün çıkarlarını ön planda tutan akılsal siyaset rejimi, çıplak «güç» devleti veya «mülk»tür. Akılsal siyaset rejiminin diğer örneği, İslâm-öncesi İran-Sâsâni devletidir ki o da hayli uzun bir zaman yürürlükte olmuştur. Buna karşılık gerçek anlamda dinsel siyaset rejimi veya saf teokrazi, İbni Haldun'a göre, Muhammed'in gelişi, Şeriat'ini tesis edişi ile onun ölümünü izleyen ilk dört halifenin hükümranlığı süresinde, yani aşağı yukarı ancak bir elli yıl geçerli olmuştur. İbni Haldun Emevi'lerden itibaren kendi zamanına kadar geçen dönemde Müslüman toplumlarının siyasi-toplumsal rejimlerinin, belli ölçüde dinsel siyasetin bazı kurallarını gözetmelerine rağmen artık bir dinsel siyaset rejimi **olmadığı, ikinci tür akılsal siyaset rejimi olduğunu, yani yöneticinin çıkarlarını ön planda tutan çıplak bir güç devleti, bir hânedan devleti olduğunu düşünmektedir**<sup>12</sup>.

Ancak ne olursa olsun, bu her üç siyaset rejimi türü tarihte

ve toplumda bilfiil yaşanmış, örnekleri görülmüş ve görülmekte olan rejimlerdir. Buna karşılık İbni Haldun filozofların sözünü ettikleri türden bir «ideal toplum» düzenine tarihte hiçbir yerde rastlamamaktadır. Zaten filozoflar da ona göre bundan sadece bir «faraziye» olarak söz etmektedirler. İşte bundan dolayı İbni Haldun'un böyle bir «ideal toplum» düzenini ve bunu konu olarak alan «medeni siyaset» araştırmalarını özel inceleme konusu yapmayı gereksiz gördüğünü söyleyebiliriz.

İbni Haldun «medeni siyaset»ten, ikinci bir yerde, «umrân bilimi» ile bazı benzerlikleri olduğu için onunla karıştırılmaları mümkün olan bilimleri veya disiplinleri ele alırken söz eder. Bu bilimler veya disiplinler Hitabet, Usûl al-Fıkh, Doğu popüler siyasi bilgelik edebiyatı ve yine «medeni siyaset»tir. İbni Haldun «umrân bilimi»nin bunların hiçbiri ile karıştırılmaması gerektiğini belirtirken «medeni siyaset»i şöyle tanımlar: «Bu ikinci (medeni siyaset), halkın çoğunluğunun, insan türünün korunması ve devam ettirilmesi için gerekli bir yolda sevk edilmesi amacıyla Ahlâk ve Hikmet gerekliklerine uygun olarak ev ve şehrin ne şekilde idare edilmesi (tadbir al-manzil va al-madina) lâzım geldiğini» konu olarak alan bir bilimdir<sup>13</sup>.

Burada «ev ve şehrin yönetimi» bilimleri, Ahlâk bilimi ile birleştirilirse, Aristoteles'in ünlü bilimler sınıflamasındaki Ahlâk, Ekonomi ve Politika'yı içine alan Pratik bilimleri karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles'in teorik, pratik ve prodüktif bilimler üçlü ana sınıflamasında pratik bilimleri oluşturan yukarıda sözü edilen üç bilimin, Ortaçağ İslâm dünyasına yine yukarıda belirtilen adlarla çevrildiğini biliyoruz. Yine Aristoteles'in hemen hemen bütün eserleri Arapça'ya çevrilmiş olduğu halde onun «Politika»sının Arapça'ya çevrilmiş olduğunu gösteren hiçbir işaretin bulunmadığı<sup>14</sup>, dolayısıyla Aristoteles'in siyaset felsefesi için genellikle «Nikomakhos Ahlâkı»na başvurulmuş olduğunu, Yunan tarzında felsefe geleneğini temsil eden «felâsife»nin siyaset felsefesinde bundan dolayı Aristoteles'ten çok Platon'un öğrencileri olduğunu da biliyoruz. Her neyse İbni Haldun'un buradaki bu sözleri yine onun bu «medeni siyaset» deyimini ile Fârâbi-İbni Sinâ'nın temsil ettiği, temelde Platoncu, Yunan tarzında felsefi siyaset geleneğini kastettiğini göstermektedir. Onun bu sözlerinden ayrıca bu «medeni siyaset» biliminin, «umrân bilimi»nden nerede farklı olduğu, İbni Haldun'un onu niçin üzerinde durulması gereksiz bir araştırma dalı olarak gördüğü daha da açığa çıkmaktadır. Gerçi o burada da yine bu «medeni siyaset» bilimine niçin karşı olduğunu açıkça belirtmek yoluna gitmemektedir. Sadece bu bilimin, kendi yarattığını ileri sürdüğü «umrân bilimi»nden farklı olduğunu söylemekle yetinmektedir. Ancak kendi yaratmak istediği «umrân

bilimi»ni hangi ilkeler üzerinde, hangi amaçlarla ve ne tür bir disiplin olarak ortaya koyduğunu göz önüne alır ve onu bu biçimde oldukça etraflı bir tarzda tanımladığı «medeni siyaset» bilimi ile karşılaştırırsak, İbni Haldun'un düşüncesini daha da açığa çıkarıcı önemli ipuçları elde edebiliriz:

İbni Haldun, «umrân bilimi»nin konusunun, insani toplumsal örgütlenmeler ve bu toplumsal örgütlenmelerde ortaya çıkan her türlü toplumsal, siyasal, ekonomik, kültürel vb. olaylar olduğunu söylemektedir. Umrân bilimi, «umrân ve ona özü gereği ârız olan mülk, devlet, kazanç, geçim yolları, sanatlar, bilimler ve bunların nedenlerini» inceler.<sup>15</sup> Onun amacı ise sadece ve sadece toplumsal-kültürel olayların neden ve niçinini bilmek ve onların ortaya çıkışlarını akılsal kılablecek açıklamalar vermektir. İbni Haldun sık sık bu önemli nokta üzerinde durur ve «umrân bilimi»nin, amacı tarihte ortaya çıkan olayların nasıl ve niçin ortaya çıktıklarını açıklamak ve böylece tarihe ilişkin haberlerde doğruları yanlışlardan ayırdetmek üzere tarih bilgisine teorik bir ölçütler bütünü, bir çerçeveler bilgisi vermek olan teorik bir bilim olduğunu belirtir: Onun kendi sözleriyle «umrân bilimi», «umrânın kendisi olan insani toplumsal örgütlenme üzerine derin bir araştırma (nazar), ona özü gereği ait olan, ondan doğası gereği çıkan hallerin bir bilgisidir»<sup>16</sup>. Onun elde etmek istediği şey, umrânın ve onda ortaya çıkan olayların doğru, kanıtlayıcı (burhâni) bilgisidir. Nitekim İbni Haldun'a göre bu bilimin kendi zamanına kadar yaratılmamış olmasının nedeni de belki tek meyvesinin (samara) sadece tarihsel olaylara ilişkin haberlerin tahkik edilmesi için gerekli bilgileri veren teorik bir bilim olması, yani pratik bir faydası olmamasıdır.<sup>17</sup>

Oysa bu «medeni siyaset»e baktığımızda, İbni Haldun'un tanımladığı biçimde onun gerçek bir teorik bilim olmaktan ziyade, insana ve topluma kurallar koymak isteyen pratik bir sanat olduğunu görüyoruz. Çünkü o, İbni Haldun'un kendi sözlerine göre umrânın veya toplumun ne şekilde olduğunu ve neden o şekilde olduğunu incelemek yerine, Ahlâk ve Hikmet'in gerekliliklerine ve taleplerine uygun olarak ne şekilde olması, ne şekilde idare edilmesi gerektiği konuları peşinden koşmaktadır. Yani o bilfiil olanı değil, olması gerekeni incelemekte, çağdaş terminolojiyle belirtmek gerekirse olaylarla, olgularla değil, değerlerle meşgul olmaktadır.

Burada İbni Haldun'un çok önemli bir noktaya temas ettiğini görüyoruz. Bu, «medeni siyaset»le Ahlâk ve Hikmet arasındaki ilişkiler konusudur. Bu ilişkilerin ne kadar derin olduğunu ve «medeni siyaset» araştırmalarını ne kadar derinden etkilediğini İbni Haldun, «medeni siyaset» geleneği içinde yer

alan filozofların ortaya attıklarını gördüğü temel bir tezde, peygamberliğin toplum düzeni için zorunluluğunun akılla kanıtlanabileceği tezinde saptamakta, bu arada gerek bu teze, gerekse bu tezin arkasında bulunan toplumsal-siyasal olayları ele alma ve inceleme yönündeki belli bir tavra şiddetle karşı çıkmaktadır.

İbni Haldun Mukaddime'nin başlarında «umrân bilimi»nin varlık nedenini belirtmek isterken, her şeyden önce böyle bir bilimin konusunun varlığını ortaya koymak ihtiyacını hisseder. Gerçi mantık biliminde kabul edilmiş olduğu üzere herhangi bir bilim dalında çalışmalar yapmak isteyen bir bilim adamı, bu bilimin konusunun varlığını ortaya koymak zorunda değildir. Bununla birlikte, İbni Haldun sözlerine devam eder, mantık bilgileri böyle bir işe girişilmesini yasaklamış da değildir. İşte bundan dolayı İbni Haldun önce «umrân bilimi»nin konusunu oluşturacak umrânın veya insani toplumsal hayatın varlığını ve zorunluluğunu ortaya koymakla araştırmalarına başlar ve yukarıda dinsel siyasetle akılsal siyasetten söz ederken insani toplumsal hayatın ve bu hayat için egemenlik ve yasaların zorunluluğuna ilişkin olarak sergilediğimiz görüşlerine benzeyen, ancak bazı bakımlardan ondan daha geniş ve daha kapsayıcı bir nitelik gösteren bir teori geliştirir.

Bu teoriye göre, insanların toplum halinde yaşamaları doğal ve zorunlu bir şeydir. Filozoflar, insanın doğası gereği «medenî», yani toplumsal-siyasal bir varlık olduğunu söylerlerken, bu noktaya işaret etmişlerdir, yani insanın bir toplum içinde olmaksızın hayatını sürdürmesinin imkânsız olduğunu belirtmek istemişlerdir<sup>18</sup>.

Acaba insanı zorunlu olarak toplumsal hayata iten nedenler nelerdir? İbni Haldun burada başlıca iki neden gurubunu anmaktadır: Bunlardan biri tek bir insanın hayatını sürdürebilmesi için ihtiyaç duyduğu besin maddelerini tek başına üretememesi, diğeri yine tek bir insanın hemcinslerinin yardımı olmaksızın kendisinden çok daha güçlü olan yırtıcı hayvanlardan kendisini koruyamamasıdır<sup>19</sup>.

Bununla birlikte bu iki ihtiyaç, insanı sadece toplumsallaşmaya iten iki doğal itici faktördür. Bunlar toplumun meydana gelmesini sağlarlar, ama onun güvenli ve istikrarlı bir biçimde devam etmesi için yeterli değildirler. Burada da İbni Haldun işe üçüncü bir ögeyi, egemenlik ögesini karıştırmaktadır. Toplumsal hayatın devam edebilmesi için onda bireyler arası ilişkileri düzenleyecek egemen bir güce ihtiyaç vardır. Çünkü yine İbni Haldun'a göre insan doğasında «hayvanî» olan bir yan vardır. Bu yanı ile insan sürekli olarak başkalarına zarar vermek eğilimindedir. İnsanların toplum halinde biraraya gelmeleri, um-

rânın ilk biçimlerini oluşturmaları durumunda, onun bu yanı bakımından taşıdığı potansiyeller de açığa çıkar. Bu durumda insanların dış tehlikelere, açlığa karşı korunmaları sağlanmış olur. Ancak bu sefer onların birbirlerine karşı korunmaları gereği kendisini gösterir. İşte bu sorunu çözmek için onların birbirlerine zarar vermelerini önleyecek bir güce sahip olması gereken bir kişiye (vâzî' hâkim) ihtiyaç duyulur. Bu kişi «mülk» sahibidir. Bu olay ise «mülk» veya devlet olayıdır<sup>20</sup>.

İbni Haldun böylece «umrân bilimi»nin konusunu oluşturan umrânın veya insani toplumsal hayatın varlığını ve bunun için de egemenlik olayının zorunluluğunu doğal ve kanıtlayıcı bir tarzda (burhanî) gösterdiğini düşünmektedir. Başka deyişle o, toplumun ve egemenliğin varlığı ile ilgili olarak böylece «doğal» ve «zorunlu» öncüllerden kalktığını ve kesin, kanıtlayıcı sonuçlara vardığını düşünmektedir. Ancak ona göre filozoflar burada kalmamakta, insan için toplumsal hayatın, toplumsal hayat için yasa koyucu egemen gücün var olması gerektiği noktasına kadar bu akıl yürütmeyi izlemekte, ancak daha ileri giderek peygamberlerin böyle yasa koyucu kişiler, onların getirdikleri Şeriatlerin de bu tür yasalar olduğunu söylemektedirler. Daha doğrusu böylece onlar, peygamberliğin de toplum için «doğal» ve «zorunlu» bir olay olduğunu kesin ve kanıtlayıcı bir tarzda ortaya koyduklarını ileri sürmektedirler<sup>21</sup>.

Oysa İbni Haldun'a göre filozofların yaptığı bu akıl yürütme hiç de sonuca götürücü veya kanıtlayıcı değildir. Çünkü insani varlığın ve toplumun herhangi bir peygamberlik olayı olmaksızın mümkün ve var olduğunu hem akıl —yani kendi akıl yürütmesinde dayandığı ilkeler—, hem de deney —yani tarih— göstermektedir: Akıl, insani toplumsal hayatın mümkün olması için elinde bir gücü, otoritesi olacak herhangi bir kişinin, bir «vâzî' hâkim»in var olması gerektiğini söylemektedir. Ancak bu kişinin bir peygamber olması gerektiğini kesinlikle söylememektedir. Öte yandan tarih de herhangi bir peygamberlik olayı üzerinde durmayan birçok toplumun varlığını göstermektedir. Örneğin Sâsaniler bunlardan biri olmuştur. Hatta gökten inmiş kitapları ve peygamberleri olan toplumlarla karşılaştırılırlarsa, bu sonuncuların tarihte ortaya çıkmış toplumların çoğunluğunu oluşturdukları görülmektedir. Bu toplumların, toplum olarak hayatlarının mümkün olmuş olması bir yana, kitap ehli olanlar ile karşılaştırılabilecek, hatta belki daha da üstün uygarlıklara eriştikleri de bilinmektedir. O halde filozofların, bu egemenlik sorunu vesilesiyle peygamberliğin doğal ve akılsal bir kuram olduğunu, insan hayatı için zorunluluğun akılla gösterilebileceği, kanıtlanabileceği iddiaları tamamen temelsizdir<sup>22</sup>.

İbni Haldun burada da yine bu teoriyi ileri süren filozof-

ların adını vermemektedir. Ancak biz yine bu filozoflarla Fârâbi-İbni Sinâ'nın, özellikle İbni Sinâ'nın kastedildiğini biliyoruz. Çünkü bu görüş, özellikle bu biçimi ile İbni Sinâ tarafından «Necât»ın son kısmında, peygamberliğin insani toplum için zorunluluğu akılla kanıtlanmaya çalışılırken ileri sürülmektedir. İbni Sinâ'nın kendisi ise daha önce de işaret ettiğimiz gibi siyaset felsefesinde hemen hemen tamamen Fârâbi'nin ilkelerini koymuş olduğu yolda ilerlemekte ve onu devam ettirmektedir. Nitekim peygamberliğin anlamı ve işlevi üzerinde ilk kez işlenmiş bir felsefi teoriyi ortaya atma ve onun akılsal-felsefi açıklamasını verme yönündeki bu girişimin başlatıcısı yine Fârâbi'nin kendisidir. Bundan dolayı Fârâbi'nin siyaset felsefesine ve bu felsefe içinde peygamberliğin yerine ana çizgileri ile temas etmemizin zamanı gelmiştir:

Fârâbi'nin bize kalan yapıtlarında, ahlâkla siyaset arasında bir ayrım yapmadığını görüyoruz. Yani o da Platon ve Aristoteles gibi ahlâk sorununu, siyaset sorunundan bağımsız olarak ele alıp işleme yoluna gitmemektedir. Bunun nedeni, herhalde onun da insanın doğası gereği toplumsal ve siyasal bir varlık olduğu, bundan dolayı bireyin iyiliği ile toplumun iyiliğinin birbirinden ayrılamayacağı, erdem ve mutluluğun toplumdan bağımsız olarak gerçekleşemeyeceği yönündeki temel görüşüdür. Fârâbi'ye göre toplumsal-siyasal düzeni ve bunun sorunlarını kendisine konu olarak alan bilim «siyaset bilimi» veya «siyaset felsefesi»dir (al-'ilm al-madani, al-falsafa al-madaniyya). Bu bilimin amacı, insanların kendileriyle mükemmelliğe erişecekleri veya yardımları ile onu elde edecekleri şeylerin araştırılmasıdır. Bu şeyler ise iyilikler, erdemler, iyi eylemlerdir<sup>23</sup>.

O halde Fârâbi için siyaset felsefesi veya biliminin konusu, ahlâk felsefesi veya biliminin de konusu olan İyî'dir. Bu iyi veya iyi eylemler veya erdemler veya insani mükemmellik, aynı zamanda kendisine sahip olduğu zaman insana «mutluluk» verecek olan şeydir. O halde Platon ve Aristoteles'in mutçu (eudamonist) ahlâk kuramını izleyen Fârâbi, her varlığın eylemlerinde kendisine yöneldiği iyinin, aynı zamanda ona «mutluluk» (sa'ada) vereceği görüşünü savunur. Siyaset biliminin konusu da daha geniş olarak insanların eylemlerini ve irâdi davranışlarını kendisine yöneltmiş oldukları mükemmellik ve mutluluğun ne olduğunu araştırmak, bu mükemmellik ve mutluluğa erişirecek yolları göstermek, bunlara aykırı olan şeylerden insanların kaçınmasını sağlayacak öğütleri vermektir<sup>24</sup>.

Ancak yine Fârâbi'ye göre insanların ve toplumların çoğu, insanın mükemmellik ve mutluluğunun neden ibaret olduğu konusunda doğru bir bilgiye sahip değildiler. Böyle oldukları için de iyi olduğunu ve kendilerine mutluluk vereceğini zan-

nettikleri, ama gerçekte öyle olmayan sahte birtakım değerlerin, örneğin zenginlik, şan ve şöhret, kudret, mevki, cinsel hazlar vb. gibi şeylerin peşinden koşarlar ve bu peşinden koştukları sahte-iyiler üzerine dayanan birtakım eksik, kusurlu toplum düzenleri kurarlar<sup>25</sup>. Buna karşılık kurulması gereken, kurulduğu takdirde insanların gerçekte ulaşmak istedikleri mükemmellik ve mutluluğu sağlayacak olan «ideal bir toplum» (al-madina al-fâzıla) düzeni mevcuttur.

Fârâbi bundan dolayı ilgisini ve tüm çabasını aynen Platon gibi bu «ideal toplum» üzerine yoğunlaştırır. Yine aşağı yukarı Platon'un «Devlet»inde yaptığı gibi bu toplum düzeninin nasıl, hangi üyelerden, hangi ilkeler üzerinde gerçekleşmesi gerektiğini betimlemelere girişir. Bu araştırmalarının ağırlık noktasını öncelikle böyle bir toplum için varlığı zorunlu olan yöneticilerin oluşturması doğaldır. Çünkü böyle bir ideal toplumun kurulması ve devam ettirilmesinde, insanın sözü edilen mükemmellik ve mutluluğunun neden ibaret olduğunu bilecek ve bu bilgiye uygun olarak toplumu yönetecek olan kişilere duyulacak zorunlu ihtiyaç açıktır. Nitekim Fârâbi, yine Platon gibi siyaset araştırmalarının büyük bir bölümünü bu yöneticinin betimlemesine ayırır: Bu yönetici doğuştan getireceği birtakım üstün özellikler yanında<sup>26</sup>, kazanılmış bazı önemli niteliklere sahip olmak zorundadır<sup>27</sup>. Bu ikinciler arasında sayılmak üzere onun herşeyden önce ve önemli olarak insanın özünü, insani varlığın anlamını, insanın erişilmesi mümkün ve doğal amacı olan iyinin, mükemmelliğin ne olduğunu, peşinden koştuğu mutluluğun neden ibaret olduğunu bilmesi gerekir. Bütün bunları kim bilebilir? Platon'un «Devlet»te biraz çekinerek varmış olduğu sonucu Fârâbi, daha da açık bir biçimde ilân eder: Filozof. Filozoflar yönetici veya yöneticiler filozof olmadıkça böyle bir toplumun gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Öte yandan böyle bir toplum gerçekleştirilmedikçe de insanın, birey olarak insanın, ahlâklı, iyi ve mutlu olması mümkün değildir. Başta böyle bir filozof-yönetici olmadıkça insanların gerçekleştireceği bütün toplumsal düzenler eksik, kusurlu, istikrarsız olacak ve yıkılma tehlikesini göstereceklerdir<sup>28</sup>.

Fârâbi'ye göre filozof, insan varlığının anlamı, insani mükemmellik ve mutluluğun yapısı hakkındaki bu bilgiyi göksel Akıllar'ın sonuncusu olan Faal Akıl'la temasa gelmesi ve onun tarafından aydınlanması sonucu elde eder. Filozof, düşünme erdemi (al-fazıla al-fikriyya) sayesinde «Kazanılmış Akıl» (al-'akl al-mustafâd) düzeyinde bu Faal Akıl'la birleştiğinde, ondan varlıkla ilgili her türlü hakikatin bilgisini aldığı gibi insanlar için en iyi ve en faydalının neden ibaret olduğunu da öğrenir. Böylece ideal toplum için gerekli yasaları koyar ve onlar etrafında toplumu biçimlendirip yönetir<sup>29</sup>.



Fârâbi'nin siyaset felsefesinde buraya kadar olan kısım, terminoloji ve teknik ayrıntılardaki birtakım değişiklikler dışında (Kazanılmış Akıl düzeyinde Faal Akıl'la temasa gelme, aydınlanma, filozof-yöneticinin bazı özellikleri vb.), Platon'un siyaset felsefesinin hemen hemen aynıdır. Ancak Fârâbi bu teoriye önemli bir noktada özgün bir katkıda bulunur. Bu da Platon'da olmayan bir ögenin, ideal toplumda başlıca siyasal-toplumsal işlevli bir peygamber-yöneticinin işin içine karıştırılmasıdır.

Fârâbi'ye göre bu Faal Akıl'la birleşme ve ondan varlıkların hakikatine ilişkin her türlü bilgiyi ve her türlü pratik mükemmelliğin kurallarını alma imkân ve gücüne sahip olanlar, yalnız filozoflar değildir. İnsanlar arasında diğer olağanüstü yetilere sahip bir gurup da başka bir kanalla, yani olağanüstü bir biçimde gelişmiş hayalgücü yetisi aracılığıyla Faal Akıl'la birleşmek imkânına sahiptir. Bunlar, peygamberlerdir. Peygamberler de Faal Akıl'la girdikleri bu temas sonucu aynı hakikatleri bilmek ve bu hakikatler etrafında ideal toplumu gerçekleştirmek imkân ve işlevine sahiptirler<sup>30</sup>.

Fârâbi'nin bu peygamberlik kuramı çeşitli açılardan son derece önemlidir: Onun en büyük özelliği, peygamberlik ve vahiy üzerine dayanan İslâm dininin, bu temel kavramlarına felsefi bir açıklama getirme yönündeki önemli çaba ve başarısıdır. Başka deyişle o, Fârâbi'nin kişiliğinde İslâm filozoflarının İslâm'la felsefe arasında çok önemli bir noktada bir uzlaştırma sağlama yönündeki çok ciddi bir çabasını temsil etmektedir. Ortaçağ'da gerek Batı Hıristiyan, gerekse Doğu Müslüman dünyasında en önemli sorunun dinle felsefe, imanla akıl arasında bir uzlaştırma sağlama sorunu olduğunu biliyoruz. Bütün değer ve kuramları din tarafından belirlenen veya belirlenme iddiasında olan bir toplumda felsefi veya daha genel olarak akılsal etkinliklere meşru bir yer, bir yaşama hakkı sağlanabilmesi için böyle bir uzlaştırmaların taşıdığı hayati önem apaçıktır. İşte Fârâbi'nin bu kuramı bu açıdan çok büyük bir önem taşıdığı gibi özel olarak kendisinin felsefe ve İslâm vahyinin mahiyetleri ve amaçları bakımından aynı özellikleri taşıdıkları, çünkü aynı hakikatin ayrı ayrı ifade edilmiş tarzlarından başka bir şey olmadıkları, genel görüşünün başarılı bir uygulama örneği olması açısından da çok önemlidir<sup>31</sup>.

Öte yandan ikinci önemli bir nokta Fârâbi'nin dinle felsefe, peygamberle filozof arasında uzlaşma noktasını özellikle siyasal-toplumsal sorunla ilgili olarak ortaya koymaya çalışmasıdır. Fârâbi, filozofun ideal toplum için koyduğu yasalarla, peygamberin getirmiş olduğu vahiy-şariat arasında bir özdeşlik kurmaya çalışmaktadır. Nitekim daha sonra İbni Sinâ ve İbni Rüşd de

peygamberlik ve vahiy olayını daha ziyade bu toplumsal-siyasi işlev veya cephesinde anlamaya çalışacak, peygamberleri birer yasa koyucu (al-şâri'), onların getirmiş oldukları vahiyleri ise «pratik felsefe»nin karşılığı olacak bir şeye, ahlâki-toplumsal-siyasi bir yasa ve kurallar topluluğuna indirgemek isteyeceklerdir<sup>32</sup>.

Şimdi İbni Haldun'un sözünü ettiği ve şiddetle karşı çıktığı görüşün, insan toplumu için peygamberliğin doğal ve zorunlu bir kurum olduğu yönündeki İbni Sinâcı görüşün kendisini daha iyi kavrayabiliriz:

İbni Sinâ yukarıda işaret ettiğimiz yerde peygamberliğin zorunluluğunu ortaya koymak üzere düşüncelerine, Fârâbi'nin peygamberlik teorisinde olduğu gibi öncelikle toplumsal-siyasal ilgiler ve kaygılarla ilişkili olarak girer, Fârâbi'nin daha önce üzerinde durduğu gibi, insanın hayvanlardan farklı olarak yalnız başına yaşaması mümkün değildir. İnsanın, insan türünün varlığını sürdürmesi için toplumsal hayat zorunludur. İnsanlar toplum içinde yaşadıklarında birbirleriyle ilişkilere girerler. Şimdi bu ilişkileri düzenleyecek ve onların âdil bir biçimde yürümelerini sağlayacak bir yasaya (al-sunna) ve âdil bir yönetime ihtiyaç vardır. Bunlar da kendi hesaplarına bir yasa koyucu (al-sânni) ve âdil yönetici (al-mu'addil) gerektirirler. Çünkü insanların kendi başlarına bırakıldıkları takdirde kendi lehlerine olan şeyleri «âdil», kendi aleyhlerine olan şeyleri ise «zulüm» olarak niteleyecekleri açıktır. O halde insan türünün devamı ve insani varlığın tam olarak gerçekleşmesi için onlar arasında, onlara hitap edecek, onları sözü edilen âdil yönetimin yasalarına uymaya zorlayacak bir kişinin olması zorunludur<sup>33</sup>.

İmdi varlık düzenini (nizâm al-amr) gözlemlediğimizde, İbni Sinâ'ya göre insani varlıkta, onun varlığını ve devamını mümkün kılan bazı araçların, bu araçların kendileri için varlığa getirildikleri bazı amaçların veya menfaatlerin var olduğunu görüyoruz. Örneğin insan için gözün, göz için göz çukurunun, kirpiklerin ve kaşların varlığını görüyoruz. Yani insan türünün varlığı ve devamı için kendilerine zorunlu bir ihtiyaç olmadığı halde göz, göz için göz çukuru, kirpikler, kaşlar vardır. O halde insani varlık düzeninde insan için bu menfaatleri gözeten tanrısal bir inâyetin varlığı açıktır. Şimdi bu tanrısal inâyetin, insan türünün varlığı ve devamı için zorunlu olmayan bu küçük menfaatlerini göz önüne alıp da onlardan daha temel, daha önemli, daha hayati olan, insan türünün varlık ve devamı için zorunlu olan bir menfaatini, yani âdil yönetim ve yasalara olan ihtiyacını göz önünde tutmamış olması düşünülebilir mi? Hayır! Tanrı'nın ve meleklerin, insan türünün varlığı ve devamı

için zorunlu olan bu büyük menfaatini bilmemesi, tanrısal inâ-yetin bu ihtiyaç ve amacı yerine getirmek üzere bazı kimseleri görevlendirmemesi düşünülemez. Bu kimseler, işte, peygamberlerdir. Bu sözü edilen âdil yönetim ve yasalar ise onların Tanrı'dan getirmiş oldukları vahiyler, Şeriat'lerdir. Kısaca **insan için toplum, toplum için adalet ve yasa, bunlar için de peygamberlik zorunludur**<sup>34</sup>.

Fârâbi ve İbni Sinâ'nın peygamberlik kuramlarını, daha doğrusu bu kuramın siyasal-toplumsal sorunla ilgili yukarıda sergilediğimiz cephesini gördükten sonra asıl sorunumuza, İbni Haldun'un «medenî siyaset» veya felsefi siyaset hakkındaki değerlendirmelerine ve «umrân bilimi» ile Fârâbi-İbni Sinâcı siyaset felsefesi arasındaki temel farklılıklara yeniden dönebiliriz. Peygamberlik kuramı etrafında dönen tartışma Fârâbi-İbni Sinâ ile İbni Haldun'un toplum ve siyaset araştırmalarına ne kadar farklı noktalardan girdiklerini, ne kadar farklı amaçlar güttüklerini artık tam bir açıklıkla ortaya koymuş olmalıdır.

İbni Haldun'un filozoflara yönelttiği eleştiriye, onların peygamberliğin toplum için zorunluluğu iddialarına ne aklın, ne de tarihin tanıklık etmediği eleştirisine dikkatle bakalım ve kendi kendimize şu soruyu soralım: Acaba Fârâbi ve İbni Sinâ, İbni Haldun'un gayet kolay bir biçimde çürük tarafını gösterdiği sözü edilen akıl yürütmelerini niçin yapmışlardır? Onlar bu akıl yürütmelerinde İbni Haldun'un dikkatimizi üzerine çektiği atlamayı nasıl farketmemişlerdir? Daha doğrusu acaba **onlar kendi mantıkları ve kuramları içinde gerçekten böyle bir atlama yapmışlar mıdır?**

Fârâbi ve İbni Sinâ ile ilgili olarak yaptığımız sergilemelerin gösterdiğini ümit ettiğimiz üzere aslında ne Fârâbi, ne de İbni Sinâ «herhangi bir toplum» düzeni için peygamberliğin (veya felsefenin) zorunlu olmadığını bilmemekte değillerdir. Onlar insanın «gerçek» mükemmellik ve mutluluğunun neden ibaret olduğunu bilmeyen, dolayısıyla onları gerçekleştirmeye çalışmayan peygambersiz (veya filozofsuz) bir çok başka toplum düzenlerinin var olabileceğini, fiilen de var olduğunu bilmiyor da değillerdir. Nitekim Fârâbi'nin «ideal toplum»u yanında zenginlik, ün, kudret, hazlar vb. gibi sahte iyiler olarak nitelediği birtakım değerler üzerine kurulu kendi kendine yeten, toplumsal düzenlerin var olabileceğini kabul ettiğini biliyoruz. Hatta Fârâbi'nin insanın gerçekten mutluluğunu sağlayacak ideal toplumun bir bakıma bu dünyada gerçekleşmesi mümkün olmayan bir «hayal» olduğunu kabul ettiğini de biliyoruz<sup>35</sup>. Ancak Fârâbi, kendisinden hareket ettiği epistemolojik-metafizik kuramı içinde bu toplumların, insan varlığının gerçek anlam ve amacını, «gerçek insani mükemmellik ve mutluluğu» ne olduğunu

bilmemelerinden ötürü «var olması gereken» anlamda «gerçek» olmadıklarını, bu ideal toplumun ise yine bu anlamda asıl «gerçek» toplum olduğunu düşünmektedir. Fârâbî ve İbni Sina, insanın özü ve anlamı hakkında yanlış bir bilgiden hareket ettikleri için bu kusurlu toplumların eninde sonunda çözülme ve yıkılmaya mahkûm olduklarını düşünmektedir. Peygamberliğe gelince onlar, peygamberliğin zorunluluğunu herhangi bir toplumla ilgili olarak değil, sözünü ettikleri «ideal toplum»la ilgili olarak kanıtlamak istemektedirler ve bu iddiadadırlar.

İbni Haldun'un Fârâbî-İbni Sinâcî bu peygamberlik ve siyaset kuramının sözünü ettiğimiz özelliklerinin farkında olmaması düşünülemez. Buna rağmen neden o, sözünü ettiğimiz türden bir atlamanın varlığını görmekte ve onları eleştirmektedir? Bunun da nedeni herhalde onun toplumsal-siyasal soruna bakış açısının bu filozoflarınkinden tamamen farklı, hatta onlara karşıt olmasında aranmalıdır. Yukarıda birkaç defa işaret etmeye çalıştığımız gibi İbni Haldun'un «umrân bilimi»nde toplumsal-siyasal olaylara bakış tarzı tamamen realist, ampirist, kısaca bugünkü deyişle bilimseldir. O, eğer böyle ifade etmemize izin verilirse, bu sorunlara bir siyaset veya toplum felsefecisi olarak değil, bir siyaset ve toplum bilimcisi olarak bakmaktadır. O, hiçbir zaman toplumsal-siyasal «telos»lar, «ethos»larla ilgilenmek istememekte, hiçbir zaman insanların nasıl bir toplum düzeni içinde, nasıl bir siyasal idare altında, neden dolayı yaşamaları gerektiği türünden soruları kendi kendine sormak istememektedir. Ona göre «umrân bilimi»nin konusu, bir bilim olarak insanların fiilen hangi toplumsal düzenler içinde, hangi siyasi idareler altında ve nasıl yaşadıklarını araştırmaktır.

Fârâbî-İbni Sinâcî siyaset, arkasında bir varlık ve değerler metafiziği, bir ahlâk metafiziği olan felsefi bir siyasettir. O, insanın özünü, evrendeki yerini, anlam ve amacını araştıran bir felsefi antropolojinin uzantısıdır. Nitekim birçok büyük sistem kurucusu filozofta, örneğin Platon'da, Hegel'de, Marx'ta olduğu gibi Fârâbî-İbni Sina'nın görüşlerini onların felsefelerinden, özellikle metafizik, ahlâk ve antropolojilerinden ayırarak anlamaya imkân yoktur. Fârâbî-İbni Sinâcî metafizik, varlıkların kaynaklarının madde ile bulaşmamış saf Akıllar olduğunu, bunların etkinliklerinin de saf düşünmeden, temaşa etmeden ibaret olduğunu söylemektedir. Fârâbî-İbni Sinâcî, psikoloji insanın bir beden ve ruhtan meydana geldiğini, ruhun tinsel ve ölümsüz bir töz olduğunu kabul etmektedir. Fârâbî-İbni Sinâcî antropoloji insanı insan yapan yanının maddi değil, tinsel yan olduğunu belirtmekte, bundan da insanın gerçek mükemmellik ve mutluluğunun neden ibaret olduğuna ilişkin belli bir görüş ortaya çıkmaktadır. Bu görüşe göre insan bedeninden kurtul-

mak, tinsel özünü geliştirmek, göksel Akıllar'ı temaşa etmek ve onların etkinliklerini taklit etmek suretiyle gerçek mükemmellik ve mutluluğa erişebilir. O zaman toplum ve siyaset de insanların bu amaçlarını gerçekleştirmeleri için birer araç olmaktadır.

Fârâbî ve İbni Sina, kusurlu eksik toplumsal-siyasal düzenlerin var olduğunu bilmekte ve görmektedirler. Ancak onlar için amaç, bu toplumsal-siyasal düzenlerin nasıl meydana geldikleri, hangi mekanizmalara göre çalıştıklarını araştırmak değildir. Bunlar olsa olsa asıl ilgilerini üzerinde yoğunlaştırdıkları ideal toplum araştırmaları için bir araç olabilirler. Bundan dolayı Fârâbî araştırmalarını derhal erdemli, ideal topluma, bu toplumun özelliklerine, bu toplumda yöneticilerin rolüne, onların hangi niteliklere sahip olmaları gerektiğine vb. yöneltmektedir. Başka deyişle onun araştırmaları tam İbni Haldun'un toplum hakkındaki araştırmalarının bittiği yerden başlamaktadır. Çünkü İbni Haldun da kendi araştırmalarını tam bu filozofların erdemsiz, kusurlu toplumlar dedikleri toplumlar ve onların düzenleri üzerine yöneltmektedir. Bir örnek vermemiz gerekirse Platon-Fârâbîci siyaset geleneğinde egemenlik sistemlerinin kaynakları, ortaya çıkışları, gelişme ve ortadan kalkışları ve bunların benzerlerine ilişkin sorular, kendileri için değil, araştırılan ideal toplumla ilgili yasa koyma sanatının bir parçası olarak sorulurlar. Oysa İbni Haldun bunları herhangi bir yasa koyma sanatına ilişkin olarak değil, bizzat kendileri için sorar. Bu sorular bizzat kendileri bakımından bağımsız bir araştırmanın, «Umrân Bilimi»nin konusunu oluştururlar<sup>36</sup>.

Son olarak, İbni Haldun'un filozofların «medeni siyaset» araştırmalarında yöneticisiz bir toplum ideali peşinden koştukları konusundaki sözleri üzerinde tekrar durmak istiyoruz. Gerek Fârâbî'nin siyaset felsefesi, gerekse İbni Sinâ'nın peygamberlik kuramı üzerine verdiğimiz açıklamalar, böyle bir görüşün onlara yüklenmesinin hatalı olduğunu göstermektedir. Çünkü gördüğümüz gibi ne Fârâbî ideal devletinde filozoftan veya peygamberden, ne de İbni Sinâ âdil toplumunda peygamberden vazgeçme, onsuz olabilme iddiasında değildirler. Buna rağmen İbni Haldun acaba neden böyle bir görüşü onlara yüklemek istemektedir. Burada aklımıza birkaç ihtimal gelmektedir. Ya Fârâbî veya İbni Sinâ bize ulaşan veya henüz ulaşmayan yapıtlarında böyle bir görüşe yol açabilecek şeyler söylemektedirler; ancak bizim onlardan haberimiz yoktur veya İbni Haldun bilinçli olarak filozofların siyaset araştırmaları ile kendi «umrân bilimi» araştırmaları arasında kesin bir ayırım yapmak, onların ne kadar «farazi» veya «hayali» amaçlar peşinde

koşuklarını göstermek üzere böyle bir yorum yapmak ihtiyacı duymakta, onların insani toplumsal hayat için varlığının zorunlu olduğunu söylediği «egemenlik» olayından habersiz «safdil» siyaset araştırmacıları olduklarını belirtmek istemektedir. Nihayet üçüncü ve akla yakın diğer bir ihtimal İbni Haldun'un onların kendi siyaset kuramlarında açık bir biçimde ifade etmeseler de dayandıkları metafizik-antropolojik ilkelerin mantığı içinde tutarlı olarak böyle bir sonuca varmak zorunda olduklarını düşündüğüdür. Eğer bu ihtimal doğruysa İbni Haldun'un söylemek istediği şeyin şöyle bir şey olması mümkündür:

Filozoflar ideal, yani gerçekleştiği takdirde insan doğasına ve insanın temel amaçlarına en uygun düşeceğini düşündükleri bir toplumun peşindedirler. İnsanların çoğu, kendi gerçek amaçları, gerçek özleri hakkında gerçek bir bilgiye sahip olmadıkları için kusurlu toplum düzenleri içinde yaşamaktadırlar. Bu gerçek bilgiye sahip olanlar, filozoflar ve peygamberlerdir. Bu gerçek bilgi etrafında filozoflar veya peygamberler kurallar, yasalar ortaya koyup toplumu biçimlendirdiklerinde insanların bu kural ve yasalara direnmeleri, karşı çıkmaları için gerçekte hiçbir neden olmayacaktır. Çünkü onlar kendi öz ve doğalarına en uygun düşen, aradıkları mutluluğu gerçekleştirmelerini sağlayan kural ve yasaların gerçekte bunlar olduğunu göreceklere. O halde böyle bir toplumda başka, kusurlu toplumlarda sözü edilen bilgi eksikliğinden ötürü ortaya çıkan insanlar arasındaki çatışmaları önlemek üzere kendisine ihtiyaç duyulan «vâzi' hâkim» bir gücün varlık nedeni ortadan kalkacaktır. Çünkü bu gücün varlık nedeni, insanların «hayvani» olan yanlarının, yani başkalarına zarar vermek yönündeki eğilimlerinin ortaya çıkardığı sorunları önlemektir. Şimdi insanlar bu «hayvani» yanlarının yani asıl özlerini, doğalarını ifade etmeyen yanlarının etkisinden kurtulup «insani» yanlarının ve bu insani yanlarının gerektirdiği erdem ve hasletlerin farkına varıp ona uygun davranışlarda buldukları takdirde egemenlik olayına, yani son çözümde tagallübe, tahakküme, bir insanın başka insanlar üzerine olan baskısına gerek kalmayacaktır. Bu durumda herkes kendi gerçek doğasının etkisi altına girecek, yani kendi kendisinin «vâzi' hâkim»i olacaktır. Böylece bu ideal toplum, bu toplumun üyelerinden herbirinin sahip olması gereken karakter ve ruh özelliklerine sahip olmaları durumunda başta mütehakim, baskıcı bir yöneticiye ihtiyacın ortadan kalkacağı bir toplum olacaktır.

Bir faraziye olarak ileri sürdüğümüz bu yorumda bizi desteklediğine inandığımız önemli bir nokta, İbni Haldun'un kendisinin filozofların ideal toplumuna büyük ölçüde benzer bir

biçimde betimlediği «dinsel siyaset» rejimi, özellikle Muhammed'in gerçekleştirmiş olduğu saf teokratik toplum düzeni hakkında bu tür bir görüşü ileri sürmüştür.

Daha önce üzerinde durduğumuz dinsel ve akılsal siyaset rejimlerini anlatırken İbni Haldun, yine daha evvelce işaret ettiğimiz üzere bu iki rejimi gerek kapsadıkları alan, gerekse amaçları bakımından bir analize tâbi tutmaktadır. Ona göre akılsal siyaset rejimi, örneğin insanın sadece bu dünyadaki, yani «dünyevi» varlığını esas olarak aldığı halde, dinsel siyaset rejimi onun hem bu, hem de gelecek dünyadaki hayatını düşünür ve amaç olarak da asıl, onun öbür dünyadaki «kurtuluş»u ile ilgilendirir<sup>37</sup>.

Bu iki siyasi rejim arasındaki diğer ve belki en önemli bir farklılık ise koymuş oldukları yasaların niteliğinde bulunur. İbni Haldun'a göre dinsel siyaset rejiminin koymuş olduğu yasalar, bu yasaları kabul eden bireylerin ruhlarında «içleştirilebilir» bir nitelik taşırlar. Oysa akılsal siyaset rejiminin yasalarında böyle bir nitelik yoktur. Onlar, eninde sonunda bireye dıştan ve üstten bir «zorlama» kuralları olarak kalırlar. İbni Haldun'un kendi deyişine göre tanrısal bir Şeriat'e dayanan siyasi bir rejimde her bireyin kendi kendisinin «vâzî' hâkim»i olması mümkündür. Oysa diğer rejimde bir insanın «vazî' hâkim»i mutlaka bir başkası olmaktadır.

Nitekim İbni Haldun İslâm'da saf ve gerçek anlamında bir dinsel siyaset rejiminin hâkim olmuş olduğuna inandığı Muhammed ve ilk dört halife zamanında bütün müslümanların «vâzî' hâkim»lerinin bizzat kendileri olmuş oldukları, onların kendi yasalarını kendilerinin koymuş olduklarını düşünmektedir. Bunun nedeni, bu ilk müslümanların Peygamber'in getirmiş olduğu yasaları ruhlarında içleştirebilmiş olmalarıdır. Öyle ki İbni Haldun'a göre bundan dolayı bu ilk müslümanlar, sözü edilen Şeriat'in ve Şeriat koyucusunun yasalarına, emirlerine uygun olarak yaşadıkları zaman, adeta, kendi koydukları yasalara uymuş gibi olmuşlardır<sup>38</sup>.

İbni Haldun bu düşüncesini ilginç bir örnekle desteklemektedir: Ona göre genel olarak bir yasalar düzeni içinde yaşayan topluluklarda, bireylerin cesaretlerini (ba's), kendilerine güvenlerini, direnme güçlerini kaybetmeleri bir kuraldır. Bunun tersine olarak en cesur, en kendine güvenen insanlara da herhangi bir yasa düzeni altına girmek istemeyen başına buyruk, vahşi, göçebe Araplar'da rastlanır. Bu olayın açıklaması da yasaların zorlayıcı güçleri ve organları ile (cezalar, polis, ordu vb.) kişilerin cesaret ve direnme güçlerini azaltması, ezmesindedir. Nitekim bundan dolayı da İbni Haldun'a göre şehir uygarlığı (al-umrân al-hazarî) aşamasında şehir in-

sanları, diğer birçok değişiklikler yanında ürkek, korkak, dirençsiz, kendine güvensiz bireyler haline gelirler<sup>39</sup>.

Şimdi buna Peygamber'in zamanında, onun etrafında yaşayan ilk müslümanların canlarını uğruna seve seve verecek kadar Şeriat'ın emirlerine uydukları, yasalarına itaat ettikleri halde ne kendilerine güvenlerini, ne de cesaretlerini kaybetmemiş oldukları tarihsel gerçeği hatırlatılarak itiraz edilebilir. Nitekim İbni Haldun'un kendisi bu itirazı kendine yapmakta, sonra bu itirazın geçersizliğini göstermeye çalışmaktadır: Ona göre bu özel durumun nedeni, Şeriat denen yasanın özelliğidir. «(İlk) müslümanlar, Muhammed'den (al-şari') dinlerini aldıklarında, onların «vâzî' hâkim»i bizzat kendileri olmuştur»<sup>40</sup>. Bundan ötürü bu yasaya en mükemmel bir biçimde uymuş oldukları halde, sözü edilen niteliklerini kaybetmemişler, tersine daha cesur, daha kendilerine güvenli, direnç sahibi varlıklar olmuşlardır<sup>41</sup>.

Burada İbni Haldun'un açıkça filozoflara atfen sergilediği «yöneticisiz toplum» idealinin veya olgusunun bir benzerini İslâm'ın «altın çağ»ı olarak gördüğü saf teokrasi, dinsel siyaset rejimi için kabul ettiğini söyleyemez miyiz? İnsanların Şeriat'i içleştirmelerinden doğan bu dinsel siyaset rejimini, ortada gerçek anlamda bir egemen gücün olmadığı, İbni Haldun'un kendi deyimiyle «herkesin kendi kendisinin «vaz'î hâkim»i olduğu bir rejim olarak nitelendiremez miyiz? Filozofların, insanların kendi özlere, doğalarına en uygun düşen, onun taleplerini karşılayan bir rejim olmasından ötürü de «ideal toplum»larında, yine bu anlamda egemen bir gücün ortadan kalkacağı görüşünde olduklarını söyleyemez miyiz?

Bu yorum, kanımızca, İbni Haldun'un filozofların «medeni siyaset» kuramlarıyla ilgili söylediği sözlerde dikkatimize çarpması mümkün olan bir çelişkiyi de açıklamamızı mümkün kılar. Şöyle ki: İbni Haldun bir yandan filozofların içinde egemen bir yöneticiye ihtiyacın ortadan kalkacağı «ideal toplum» peşinde olduklarını söylemekte, ancak öte yandan yine filozofların insan toplumu için peygamberliğin ve egemen bir yönetici olarak peygamberlerin doğal ve «zorunlu» oldukları görüşünü ileri sürdüklerinden bahsetmektedir. Eğer peygamberlik insan toplumu, âdil ve ideal toplum için doğal ve zorunlu bir kurumsa, filozofların böyle bir toplumda egemen bir yöneticiye ihtiyaç olmayacağı görüşünde oldukları iddiası doğru olamaz. Kanımızca bu bir çelişki gibi görünen durumun açıklayıcı nedeni, İbni Haldun'un «egemen yönetici» kavramını birbirinden belli bir ölçüde farklı iki anlamda kullanması, daha doğrusu kullanıyor izlenimi vermesidir. Aslında gerek filozofların ideal toplumlarında, gerekse Muhammed ve ilk dört halife zamanının



saf teokrasi rejiminde, yasa koyucu ve yasaların uygulanışını denetleyici anlamda filozof veya peygamber yönetici güç, egemen güç varlığını hâlâ sürdürmektedir. Ancak bu yönetici, egemen güç, diğer kusurlu toplumlarda, saf tagallüb, tahakküm, baskı devletinde olduğu türden bir yönetici, egemen güç değildir. Toplumsal-siyasal açıdan aynı işlevi görmekle birlikte onların yapıları, nitelikleri arasında derin bir fark vardır. İşte bu noktayı göz önünde tutarsak bir anlamda her türlü toplumda mutlaka bir egemen, yönetici gücün var olması gerektiğini söyleyebiliriz. Ancak bir başka anlamda da bu birinci, yani filozofların «ideal» ve İbni Haldun'un «saf teokratik» toplumlarında tagallüb, tahakküm ve baskıya dayanan bir egemenliğin olmadığını söyleyebiliriz.

Bu da bizi ikinci ilginç ve önemli diğer bir noktaya götürebilir: Bu da İbni Haldun'un bir yandan filozofların «ideal toplum» araştırmalarına karşı çıkarken öte yandan sözünü ettiğimiz saf teokratik dinsel siyaset rejimini filozofların bu ideal devletlerine benzer bir biçimde, benzer kavramlarla betimleme yönündeki eğilimidir. Burada dikkatimizi çekmesi mümkün olan bu çelişkiyi de şöylece açıklamamız mümkün gibi görünmektedir: İbni Haldun'un kendisine karşı çıktığı filozofların «ideal toplum»ları değildir, bu ideal toplum yönündeki araştırmalarıdır. Kendisi bir «umrân» bilgini olarak tarihte fiilen ortaya çıkmış toplumsal-siyasal düzenleri araştırmak amacındadır. Filozoflar ise bundan bambaşka bir şeyle, fiilen gerçekleşen toplum düzenleri yerine, olması, gerçekleşmesi gereken toplum düzenleri, siyasal rejimlerle ilgilenmektedirler. Mukaddime'de belli bir genişlikte üzerinde durduğu Peygamber ve ilk dört halife zamanının «saf teokrasi» rejimi İbni Haldun'u «iyi» veya «ideal» nitelikleri açısından değil, az bir zaman süresi içinde gerçekleşmiş olmakla birlikte «fiilen gerçekleşmiş» bir toplumsal-siyasal düzen olması açısından ilgilendirmektedir. Eğer böyle söylememize izin verilirse, o rejimle bir «medenî siyaset» araştırmacısı olarak değil, bir «umrân bilimi» araştırmacısı olarak ilgilenmektedir. Aslında o bir insan, bir mü'min, içten bir müslüman olarak bu «saf teokrasi» dönemi olarak nitelendiği dönemi bir «altın çağ» olarak gördüğünü, saklamamakta, sevgi ve hayranlık duygularının nereye gittiğini açıkça belirtmektedir. Ancak bir «umrân» bilgini olarak görevinin kendisini ilgi, duygu veya ideallerine kaptırmamak olduğunu düşünmektedir. Nitekim o, asıl ilgisini, bir «gerçek» olmakla birlikte çeşitli bakımlardan «atipik», «olağandışı» bir özellik gösteren ve bundan dolayı toplumların genel-tarihsel işleyişi içinde bir «istisna» teşkil eden bu «saf teokrasi» üzerine değil, çıplak tagallüb, tahakküm devletleri, deyim yerindeyse «layik», «doğal» toplum düzenleri üzerine yöneltmektedir.<sup>42</sup>

1. Bu yazıda İslâm Ansiklopedisinin (İstanbul, 1950, Cilt I.) transkripsiyon alfabesi kullanılmıştır.
2. «Al-madina al-fazıla» deyimini aslında sözcük olarak «erdemli şehir» anlamına gelmektedir. Nitekim bu deyim, Fransızca çevirilerde genellikle «la cité vertueuse»le karşılanmaktadır. Ancak bu karşılama, Badawî'nin haklı olarak işaret ettiği gibi yanlış olmasa da eksiktir. Çünkü Fârâbî'nin bu deyimini kullandığı yerlerde «madina»den kastettiği dar anlamda «şehir» olmayıp genel olarak «toplum», «devlet», «yönetim» olduğu gibi «fazıla» da sadece «erdemli» anlamına gelmeyip, aynı zamanda «mükemmellik», «tamlik» ifade etmektedir. Dolayısıyla bu sonuncunun da anlamını karşılamak üzere en iyi bir sözcük «ideal» sözcüğü olabilir. «Erdemli şehir» Yunanca Ariste Politeia deyiminin sözcüğü sözcüğüne Arapça karşılığıdır. Badawî'nin konuyu tartışması için bkz. «A. Badawî», *Histoire de la Philosophie en İslâm*, II, Paris, J. Vrin, 1972, s. 557-558
3. Mukaddime'nin çeşitli baskıları ve çeşitli dünya dillerine, bu arada Türkçe'ye yapılmış çeşitli çevirileri vardır. Bu yazıda onun orijinal metni için Beyrut baskısına («Mukaddima, al 'allama İbn Haldun», 3. Baskı, Beyrut, 1900. Matba'a al-adabiyya), F. Rosenthal tarafından yapılan İngilizce (İbn Haldun, «The Muqaddimah, An Introduction to History», 3 cild, Newyork, 1958. Pantheon Books) ve Z. K. Ugan tarafından yapılan Türkçe çevirisine (İbni Haldun, «Mukaddime», 3. Cild, II. Baskı, İstanbul, 1968-1970, M.E.B.) dayanacak ve bunlara işaret etmek üzere sırasıyla MB, MR ve MU kısaltmalarını kullanacağız. Bu notla ilgili olarak bkz. MB. 303; MR, II. 138; MU, II. 118
4. Al-Fârâbî, «Al-Siyâsa al-Madaniyya», Beyrut, 1964, Dâr al-maşrifk)
5. Al-Fârâbî, Abu Nasr, «Kitâb arâ ahl al-madina al-fazıla», kaddama lahu va hakkakahu Albert, N. Nader, Beyrut, 1959, Al-Matba'a al-Kasulikiyya
6. Al-Fârâbî, «İhsa al 'Ulûm», Hakkakahu va kaddama lahu ve 'allaka alayhi' Osman Amin, Al-Kahira, 1930, Dâr al Fikr al-'arabi, s. 102
7. Fârâbî, «Tahsil al-Sa'ada», Haydarabad, 1354, Türkçe çevirisi Prof. Dr. Hüseyin Atay, Fârâbî'nin Üç Eseri, Ankara, 1974, s. 20, 21
8. MB 6; MR I. 11; MU I. 12
9. MB 127; MR I. 262; MU I. 321
10. MB 190; MR I. 386; MU I. 479
11. MB 303; MR II. 138-139; MU II. 118-119(?)
12. MB 208; MR I. 427-428; MU I. 527-528
13. MB 38; MR I. 78; MU I. 91
14. Badawî, «Histoire de la Philosophie en İslâm», II. s. 575
15. MB 6; MR I. 11; MU I. 12. İbni Haldun'un «Umrân bilimi» ile ilgili düşüncelerinin ayrıntılı bir incelemesi için ayrıca bkz. Dr. Ahmet Arslan, «İbni Haldun ve Felsefe-Din İlişkileri Konusundaki Düşünceleri», (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi), Ankara, 1978, II. Bölüm: İbni Haldun ve 'Umrân İlimi, s. 65-131
16. MB 37; MR I. 77; MU I. 90
17. MB 38; MR I. 79; MU I. 92
18. MB 41; MR I. 89; MU I. 100
19. MB. 41-43; MR I. 89-91; MU I. 100-103
20. MB 43; MR I. 91-92; MU I. 103-104. Ayrıca krş. MB 187; MR I. 380-381; MU I. 472-473
21. MB 43; MR I. 92-93; MU I. 104-105
22. MB 43-44; MR I. 92-93; MU I. 105
23. Al-Fârâbî, «İhsâ al-'Ulûm», s. 102

24. a.g.e. s. 102-104; Ayrıca krş. Fârâbî, «Tahsil al-Sa'ada», Atay Çevirisi, s. 21.
25. Bu kusurlu toplum düzenlerinin türleri ve özellikleri için bkz. Fârâbî, «Arâ ahl al-madina al-fazıla», s. 109-114
26. Bu üstün doğal özelliklerin betimlenmesi için bkz. Fârâbî, «Arâ ahl al-madina al-fazıla», s. 105-107
27. Geniş bilgi için bkz. a.g.y. s. 107-109
28. a.g.e. s. 108
29. a.g.e. s. 102-104
30. a.g.e. s. 93-95
31. Geniş bilgi için bkz. A. Arslan, «İbni Haldun ve Felsefe-din İlişkileri...» IV. Bölüm, s. 230-241
32. a.g.e. s. 241-255 ve 285-306
33. İbni Sinâ, «Al-Nacât», Muhy al-din Sabri al-kurdi neşri, I. Baskı, 1331, Matba'a al-Sa'ada, s. 498-499
34. a.g.e. s. 499-500
35. Fârâbî, «İhsâ»da gerçek mutluluğun bu dünyada gerçekleşmesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Dolayısıyla onun bu gerçek mutluluğu sağlayacak «ideal» toplumun da bu dünyada tam anlamında gerçekleşmesinin mümkün olmadığı düşüncesinde olduğunu söyleyebiliriz. Bkz. «İhsâ al-'Ulûm», s. 102
36. M. Mahdi, «Die Kritik der Islamischen Politischen Philosophie bei İbn Khal-dun», Wissenschaftliche Politik, Eine Einführung, Grundfragen, ihrer Tradition und Theorie, Freiburg (Breisgau), 962. s.
37. MB 190-191; 303; MR I. 386-387, II. 138; MU I. 479-481, II. 118
38. MB. 126, 127, 151, 153, 207, 211; MR. I. 260, 261, 305, 307, 426, 433; MU I. 318, 319, 385(?), 387, 525, 535(?)
39. Geniş bilgi için bkz. A. Arslan, İbni Haldun ve Felsefe-Din İlişkileri... Uygarlı-ğın Çöküşü ve Ahlâk, s. 126-131
40. MB 126; MR I. 260; MU I. 318
41. a.g.y.da aynı yerler.
42. Konunun geniş bir biçimde tartışılması için bkz: A. Arslan, İbni Haldun ve Felsefe-Din İlişkileri... III. Bölüm: «Umrân, Devlet ve Din», s. 132-189



TÜSTAV

## NICOLAI HARTMANN'IN YAPITI ÜZERİNE

ULUĞ NUTKU

Felsefenin parçalandığı, parçaların bütünü umursamazcasına yuvarlandığı dönemler vardır. Bu dönemlerde halis felsefe sorunlarının etrafında dolaşılır, üzerinde konuşulur ama içine girilemez. Felsefenin bütünlüğünün parçalandığı yerde insan da bölük pörçüktür, geçmişle geleceği şimdiden kopuktur, evrendeki yeri belirsizdir. Nicolai Hartmann (d. 1882) işe giriştiği zaman Batı felsefesi, Husserl'in yaptığı çıkışa karşı, birleştirici bir temelden yoksundu. Pozitivizmin metafiziğe karşı yanlış tutumu -metafizik sorunların bilgi ve akıl dışı sanılması- halis felsefe sorunlarını saçmalığa indirgemişti. Evrenin birliği sorunu metafizik sorunların başında gelir. Hartmann önce spekulativ metafiziği işlenebilir metafizikten ayırdı. Evrenin birliği, bu birliği kuran yasalar ve kategoriler bilimlerle içiçe çalışmayla ve felsefe tarihinin olumlu mirasını işlemekle yeniden ortaya konabilirdi. «Yeni Ontoloji» felsefeyi yeniden düzene sokmak için büyük bir girişimdir. Hartmann dört temel varlık tabakasını (maddî, organik, psişik, düşünsel-tarihi (Geist), bunlar arasındaki bağıntıları inceledi. Kategorial çözülemeye göre her üst tabaka alttaki tabakaların (madde temeldedir) öğeleri üzerine kurulur ama kendine özü kategorilerle alttakinden bağımsızlaşır. Aşağıdan yukarıya doğru özgürleşme, yukarıdan aşağıya doğru da bakımlılık bir aradadır. Böylece bilimlerin hem birbirine dayanmasının hem de bağımsızlığının (bir bilim alanındaki ilkelerin başka bir alana taşınıp olduğu gibi uygulanamayışının, -örn. canlılığın bütünüyle fiziksel-kimyasal yapıya indirgenemeyişinin-) varlık temeli ortaya konmuş oldu. Maddî tabakada başlayan nedenlilik diğer tabakalara uzanıyor, ama her defasında yeni bir nitelik kazanıyor, yeni bir yapı içinde yer alıyor (novum). Düşünsel-tarihi alanda nedenlilik ereklilikle birlikte akıyor, özgürlük ereğe yönelme olarak beliriyor. Geleneksel «idealizmin ve realizmin ötesinde» düşünen Hartmann (bu başlıkta bir yazısı

vardır) varlıkta real (değişme özelliği olan) ve ideal (değişmezlik özelliği olan) iki alan (sfer) saptadı. Real varlık realite bilimlerinin, ideal varlık da matematik, mantık ve etik'in konusudur. Bilgi düzeni varlık düzeni üzerinde kurulur ama onun tıpkısı değildir, yani varlık düzenince birincil olan, bilgi düzenince birincil olmayabilir (bu ayrımın kökü Aristoteles'in **proteron/hüsteron** ayrımındadır). Felsefe tarihi boyunca varlık düzeniyle (**ratio essendi**) bilgi düzeni (**ratio cognoscendi**) sıklıkla birbiriyle karıştırılmış, bilgi de mantıkla temellendirilip varlığa taşınınca metafizik ontolojiler ortaya çıkmıştır (Ortaçağ'dan geçip Wolff'a kadar uzanan mantıkçı kurguculuk). Eski metafiziğin aşılmasıyla -bu kuruyan ağacı budamaya Kant başlamıştı- metafizik sorunların yerine daha yakından bakılabilir: Onlar bilimlerin içine serpiştirilmiş sınır sorunlarıdır. Bu sorunların çözümsüz kalması felsefeye ayak bağı olamaz. Tam tersine, felsefe hep yeni çözümler arama görevini yüklenecektir (**philosophia perennis**). Bilgideki boşlukları kapatmak, kesintileri gidermek için aceleci atılımcılık hep metafizik sistemlere yol açmış, ama bunlar kritiğin en küçük bir dürtüşüyle hep yıkılmışlardır. Ontoloji bilimlerin **ancilla'sı** durumuna düşmeden onlara açık kaldıkça felsefeyle bilimler arasında bilgi alışverişi sürecektir, ontoloji geliştirilecektir.

Hartmann Yenikantçılar arasında yetişti. Felsefeden başka tıp ve klasik filoloji okudu. Cohen ve Natorp'un öğrencisi oldu, fakat onların yolundan yürümedi. Marburg Üniversitesinden 1907 de mezuniyetinden iki yıl sonra doçent, 1922 de aynı yerde profesör, Natorp'dan sonra da ordinarius oldu. 1925 de Köln'e, 1931 de Berlin'e, 1945 de Göttingen'e çağrıldı. 1950 de, hazırlığını yaptığı bir felsefe kongresinin açılışından bir gün önce aniden öldü. Kıta Avrupasının felsefe geleneğini yeniden değerlendirebilecek ve Almanya'da felsefe, «Geist»'ini belki de canlandırabilecek bu toplantıyı yönetemeyiş, onun adına düşünmemiz hoşgörülürse, korkunç Berlin bombardımanlarında çektiğinden daha acıdır; çünkü o, bombardıman altında bile felsefeden ödün vermemiş ve «Erekli Düşünce» (**Teleologisches Denken**) yapısını evinin altındaki mahzende tamamlamıştı.

Aşağıda Hartmann'dan iki kısa çeviri sunuyoruz. Kısa olmakla birlikte bizler için önemli, çünkü biz Ortaçağ kavramlarıyla düşünmeyi henüz aşmamış bir toplumuz. Kaldı ki Avrupa'da daha o çağda «yeniden doğuş»a doğru, kişiliğini, özgürlüğünü kavramaya doğru güçlü adımlar atıyordu. Çeviriler ayrı kapsamda ama merkezi sorun aynı: Bireyleşme.

TÜSTAV

## ORTAÇAĞIN SORUNLARI\*

NICOLAI HARTMANN

Çeviren: Uluğ Nutku

Antik metafiziğin hazinesi Ortaçağa miras kaldı, ama Hıristiyanlığın güçlü, değiştirici etkileri altında. Dünya metafiziği tanrı metafiziğine dönüştü. İdealar alanı, eidos, cevherin biçimleri (*formae substantiales*) olarak tanrısal akla dahil edildi. Böylece tanrının akli yalnız tanrısal akıl (*intellectus divinus*) değil, aynı zamanda sonsuz akıl (*intellectus infinitus*), ilkelelerin toplandığı başlangıçtaki akıl (*intellectus archetypus*) ve içtengören akıl (*intellectus intuitivus*) oluyordu. Son niteleme (*intuitivus*) tanrısal akla, salt görüyle dolaysız kavrayışı da yüklüyordu. Bu durum, günümüzde içtengörüştürme sözutmeye ve örn. matematikse bağıntıların içten kavranabileceğini ileri sürmeye benziyor.

Burada pek önemli bir düşüncenin, dünyayı genellikle nasıl bilebildiğimizin açıklanışı üzerinde duralım. O zamanki anlayışa göre tanrısal akıl, kendi içinde bulunan ilkelerle dünyayı yaratmıştı. İnsan bu ilkelerden pay alıyor, onları o da içinde taşıyordu -bu nedenle de dünyayı bilebiliyordu. Bu daha Platon'da rastlanan bir düşünceydi: *Demiurgos* (yapı ustası) olan tanrı dünyayı idealara göre yaratmıştı. İnsan dünyanın yaratılışının bu ilkelerini yeniden aklına getirebilir ve böylece dünyayı bilebilir. Bu bağıntı sonradan Spinoza'nın bir sözümüle uygunca formüle edilmiştir: Düşüncelerin düzen ve bağlantısı nesnelere düzen ve bağlantısının tıpkısıdır (*ordo et connexio idearum idem ac ordo et connexio rerum*).

Ortaçağın metafizik temel sorunları dizisinde genel-olanla bireysel-olan sorunu, tümeller sorunu, ayrı bir önem taşır. So-

\* *Einführung in die Philosophie*, s. 14-21. Filozofun 1949'da Göttingen Üniversitesinde yaz yarıyılında verdiği ve 600 steno sayfası tutan son dersleri 1954'de öğrencileri tarafından 200 sayfalık bir kitap olarak bu başlıkla yayımlanmıştır.

ru şudur: Genel-olan kendi başına mı varolur, nesnelere sadece içinde midir, ya da yalnızca bir ad mıdır? Bu sorun Antik Çağa uzanır. Aristoteles bireyleşme sorununu ihmal etmişti: genel-olan nesnelere içindeydi, ama *eidos*'un bireylere ayrışması yalnız madde de temelini buluyordu, yalnızca maddeyle birlikte oluyordu, salt rastlantıydı (*sümbebekos*). Sonra Plotinos bireylerin de ideaları olması gerektiğini öne sürdü. Platon için kalıcı yalnız genel-olandı; bireysel-olan ise doğuş ve yokoluş değişimlerine bağlıydı.

Sözkonusu sorunlar Ortaçağda *essentia* ile (Aristoteles'in *ti en einai*, temelde duran, önkoşul olan varlık kavramıyla) *existentia*: tek durumun, nesnenin, canlılığın varlık tarzı arasındaki karşıtlıkta dile gelir. *Essentia* alanının önceliği (*prius*) olunca, asıl gerçeklik bu alana yerleştirilir. Ama bu, doğal dünyaya görüşünün yüzüne çarpar, çünkü doğal dünya görüşü asıl gerçeklikten nesnelere anlar. Nesnelere dünyasının, karşımızda duran her şeyin değerden düşürülüşünün korkunç sonucu, nesnelere varlığının kuşku götürür olmasıdır.

Bu yüzden karşıt bir sav oluştu ve gerçek-olanın nerede bulunabileceği sorusuna ancak tek tek nesnelere bulunabileceği, nesnelere asıl gerçeklik sayılması gerektiği cevabını verdi. Ama bu görüş de bu kez genelin, dolayısıyla da tanrının değerini düşürüyordu, çünkü tanrısal akıl genel ilkelerin taşıyıcısıydı.

Bu tartışmadan dikkate değer bir teori gelişti: Dünyadaki her şey, gerçekliğine göre basamaklıdır. Daha fazla varlık belirlenimleri olan şeyler daha gerçektir. Elimize alabildiğimiz nesnelere en az gerçekliğe sahiptir; bunlar birkaç maddi-fiziksel belirlenimle tükenir. Sonraki basamak olan organizmin, canlı olma özelliğinden dolayı nesnelere karşısında bir artı-gerçekliği (*plus realitatis*) vardır. Bunu izleyen üst basamak Ruhtur (manevi alan). En üst basamak olan tanrı hem en yetkin varlık (*ens perfectissimum*) hem de en gerçek varlıktır (*ens realissimum*). Bu aynı zamanda değerlerin basamaklandırılışıdır ve iyi-olana (*bonum*) bakış açısına göre düzenlenmiştir. Gerçi şu söylenir: bütün varlık iyidir (*omne ens est bonum*), ama iyi-olan gerçekliğin yükselmesiyle birlikte basamaklandırılıyor. En üstün iyi (*summum bonum*) tanrıdır.

Bu basamaklar dizisinde, daha başlangıçta, tanrının varlığını kanıtlama olanağı görülüyordu. Canterbury'li Anselmus ontolojik tanrı kanıtına klasik biçimini verdi: Tanrı, özü gereği, kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülmemeyeceği varlıktır. (*id quo nihil maius cogitari potest*). Böyle olunca, tanrılığın olumlu yüklemelerine varoluş da katılmalıdır; çünkü varoluş tanrıya ait olmazsa, o, kendisinden daha büyük bir şeyin düşü-

nülemeyeceği varlık olamaz. Varoluş tanrının özüne aitse, o gerçekten varolmalıdır. Bu ontolojik kanıt daha Anselmus'un yaşadığı devirde, sonra Thomas Aquinas, nihayet de Kant tarafından karşı çıkılmıştır.

Başka bir tanrı kanıtı kozmolojiktir. Bu kanıt, dünyanın sonluluğundan, koşullarının belliliğinden (belirlenmişlik) ve rastlantısallığından (bu nedenle, «dünyanın rastlantısallığından yola çıkan kanıt» -**argumentum a contingentia mundi**- adını alır) kalkarak kendi başına zorunlu olan, belirlenmemiş bir varlığın, bir ilk nedenin varoluşu sonucuna varıyordu. Dünyada nedenli akan olaylar zinciri bir ilk halka istiyordu.

Üçüncü bir tanrı kanıtı fiziko-teleolojik denen kanıttır; dünyanın, özellikle organizmlerin amaca uygun düzenlenişinden hareketle bunların ardında duran düzenleyici bir aklın -böylece tanrının aklının- varolduğu sonucunu çıkarır.

Tanrı kanıtlanmak istenince -özellikle ontolojik kanıtın uygulanışında- onun aslında ne olduğunun önceden bilinmesi gerekir. Böylece, tanrı üzerine bir bilgimizin olup olamayacağı sorusu öne çıkar. Sadece, dünyanın yaratıcısı olarak bir tanrının varsayılmasında değil, başka herhangi bir dünya temelinin kabulünde de -Schopenhauer'ın «irade»si gibi- karşıda duran soru: bu dünya temelinin bilinmesi, kavranması olanağı nedir? önem kazanır. Arap skolastiğinde doğan, sonradan Batı'ya geçen düşünceye göre tanrı ancak insandan kaynaklanan bütün kavramlardan vazgeçildiği zaman kavranabilir. Bu düşünce **apofatik**, yargıdan kaçınan teoloji diye adlandırılır. Buna karşı Anselmus'un teolojisine de «yargıda bulunan teoloji» denebilir. Ama tanrıya, yaygınca bilinen şu üç: gücü mutlak, bilgisi mutlak, iyiliği mutlak yüklemeleri atfedilirse, yine de **intellectus divinus'a**, insan hayatından alınan ve sonsuza yansıtılan kavramlar uygulanıyor demektir. Daha sonraları kullanılan bir terimle, insanî kavramların insanî olmayana böyle taşınmasına antropomorfizm (insan kılıkçılığı) denmiştir.

Nicolaus Cusanus (15. yüzyıl) «De Docta Ignorantia» (Bilgili Cahillik) kitabında tanrının sonlu insan aklınca kavranamaz olduğunu vurguladı. Tanrının tam bir bilgisini kazanabilecek durumda değiliz. Ama Cusanus yeni bir yolun başladığı yeri de gösterdi: sonsuzluğa belli bir bakış kazanabilecek durumdayız. İçinde düşüncemizin hareket ettiği karşıtların, onları örtüştüren bir Birliğe sahip olmaları gerekir. Karşıtların örtüşmesi sonsuzluktadır, tanrıdadır. Cusanus karşıtların örtüşmesine (**coincidentia oppositorum**) matematikten analogiler gösterir: düz ile eğri çizgi arasında, düz çizgiyle daire arasında keskin sınırlar yoktur. Dairenin yarı çapının sonsuza uzatıldığını düşünmemiz yeter; dairenin çevresi düz çizgiye dönüşecek, kar-



şitler örtüşecektir. Noktayla daire de örtüşük düşünülebilir: dairenin yarı çapı gittikçe küçültülürse sonunda daire nokta olacaktır. — Bu tasavvurlar, Leibniz'de diferensiyal kavramını oluşturacak düşüncenin başlangıcıydı: geometrik formlar, sonsuzca küçük olanda da vardır.

Tanrıda örtüşen karşıtlıklar dünyada birbirinden ayrılırlar. Demek ki tanrıyla dünya arasında güçlü bir bağlantı vardır. — Bundan başka Casunus daha Stoa'da ortaya çıkan Mikrokosmos kavramını ele aldı; insan bilinci dünyayı, Makrokosmos'u yansıtır. Cusa'nın felsefesi, metafiziğin, sorunlarının ağırlığıyla kendi dışına nasıl taşıdığı ve başka bir dünya görüşüne nasıl yol açtığı bir örneğidir. Burada sözü edilen düşünce çizgisi ilerleyerek Giordano Bruno'nun ve Spinoza'nın panteizmine varacaktır.

Tümeller tartışmasıyla bağıntılı sorun yalnız tanrı sorunu değildir. Kısaca değindiğimiz bireyleşme ilkesi de (**principium individuationis**) bununla bağıntılıdır.

Plotinos bireyleşmeyi yalnızca maddenin oluşturduğunu ileri süren Aristotelesçi anlayışla yetinilemeyeceğini açıkça belirtmişti. Aristoteles'in paradoksu şurada yatıyordu: Sokrates ve Kallias gibi iki insan yalnız maddi bakımdan birbirlerinden ayrı oluyorlar, ama onların form ilkesi bir ve aynı ilke olarak görülüyor. Thomas Aquinas'da da bireyleşme ilkesi maddededir. Thomas eski teoriyi bir parça aştı: somut bireyi oluşturan şey, «genellikle madde», bütünüyle belirlenmemiş madde (**materia non signata**) değil, belli boyutlarla sınırlanmış, işaretlenmiş maddeydi (**materia signata**). Ama bu çözüm de insanlar arasındaki karakteristik ruhsal-manevi farkların nasıl meydana geldiği sorusuna cevap vermiyordu.

Bireyleşme sorunu Hıristiyan dünyasında özellikle ağırlıklıdır, çünkü orada kurtarılması gereken bireylik vardır. 13. yüzyılın sonunda Duns Scotus sorunu yeniden ele alarak Thomas'a karşı çıktı. (Oysa o, Aquina'nın hep karşısında değildir; sık sık böyle sanılması haksızlık oluyor.) Duns, bireyleşme ilkesinin yalnızca maddeye yerleştirilmesinin doğru olamayacağını ileri sürdü. Formun kendisinin de ayrışması gerekir. Bu nedenle Duns, **eidos (causae immanentes; içteki ilkeler)** alanında yarı yolda duran Aristoteles'i geçmeye çalıştı. Plotinos'dan sonra ilk kez Duns tek-durumu biricik ve bireysel kılan ilkenin, formun kendisi olduğu düşüncesini dile getirdi (**principium individuationis est forma**).

Bireyleşme ilkesi üzerine uğraşlardan başka bir düşünce daha doğdu. Meister Eckhardt'ın bazı görüşlerinden çıkan bu düşünceye göre **principium individuationis** mekânda ve zamandadır. Bu sav, iki şeyin aynı zamanda aynı yerde olamayacağı

saptamasından kaynaklanır. Eğer bu düşünce yalnız sayısal anlamda alınırsa aydınlatıcı olur. Ama bununla, tek bir nesnenin mekânda kendisinden belli uzaklıkta yeralan, yahut aynı yere sonraki bir zamanda ulaşan başka bir nesneden nitelikçe farklı olduğu söylenmiş olmuyor.

Burada birey-olma kavramının sayısal ve nitel olarak ayrımı göze çarpıyor. Nitel farklılığın Ortaçağdaki tek temsilcisi Duns Scotus'dur.

Tümeller sorununa dönelim. Üç görüş ortaya çıkar. İdeaların dünyevi nesnelere üstünde ve daha yetkin bir dünyada var olduklarına, bu nedenle de dünyadaki kopyalarından daha real olduklarına ilişkin Platoncu düşünceden tümeller realizmi doğdu. Platon'a göre genel kavramlar temeldedir ve asıl gerçekliktir; bunların *prius*'u vardır. Bütün nesnelere, içinde yaşadığımız dünyanın tümü, ya da bu dünyayla birlikte varolan yahut bundan sonra varolacak bütün olanaklı dünyalar -dünyaların (evrenlerin) çokluğu düşüncesi eskidir- ancak ve ancak bireyleşme ilkesinin genelin içine girişiyle kurulurlar. Tümeller realizmi için geçerli sonuç: tümel nesneden öncedir (*universalia ante rem*).

Bu görüşe Aristoteles ideaların bağımsız varlığının olamayacağı görüşüyle karşı çıkmıştı. Onca real varlık ancak nesnelere içinde olabilirdi. Böylece onun hareket noktası *universalia in re* oluyordu. Sonradan bu görüşle 12. yüzyılda Abaelardus'da, 13. yüzyılda Albertus Magnus ve Thomas Aquinas'da yeniden karşılaşırız. Özellikle Aquinas üzerinde durur, çünkü o çağda Aristotelizm daha da öne çıkmıştı; dünyanın ikileştirilmesinden sakınılıyordu.

Dünyanın ikileştirilmesi düşüncesinin tutunamazlığı Duns Scotus'un öğretisinde yeni bir boyutla savunulur: bireyleşme yalnızca maddi bakımdan olamaz, çünkü yalnızca nesnelere mekân ve zamanda farklı yer alışları değil, bireylerin içten farklılığı da sözkonusudur. Ama Duns'un yaptığı gibi formun kendisi bireyleşme ilkesi olarak düşünülürse, her bireyin özel bir form ile içinde olduğu formlar dünyası çok karmaşıklaşır ve dünyanın ikileştirilmesi sorununun anlamı kalmaz. Daha önce bir kez ortaya çıkan nominalist eğilimlerin Ockham'lı William'da (öl. 1347) yeniden canlanmasının nedeni budur. Özellikle Ockham'ın izleyicilerinin güçlüce geliştirdikleri nominalizme göre kavramlar adlardan ibarettir, sadece düşünülen şeylerdir. Önceleri gerçek ilke kabul edilenler, şimdi sadece tasavvur oluyorlar. Nominalizm için geçerli sonuç: *universalia post rem*.

## NESNEL TİNDE EĞİTİM SİSTEMİNİN ROLÜ\*

NICOLAI HARTMANN  
Çeviren: Tahsin Yılmaz

### a. Bireyin insan olmasının yolu

Son örnek olarak da eğitim alanını ele alalım. Bu alan daha önce anılan alanlarla kesişmektedir; fakat yine de kendine özgü bir içeriği yoktur. Onun canlı içeriğini, biraz önce değinilen tinsel alanların içeriği oluşturmaktadır. Dil eğitimi, müzik eğitimi, şiir eğitimi, yaşam biçimi eğitimi, din eğitimi olduğu gibi bilgi eğitimi, ahlâk eğitimi, hukuk eğitimi, toplumsal düzen eğitimi, yurttaşlık eğitimi, politika eğitimi de vardır. Bu bakımdan pedagojinin alanı, bağımsız bir alan değildir. Eğitim sistemi, tarihin oldukça kapsamlı alanına benzemektedir. Tarihsel süreçte, tinsel alanların varlığı yanında kendi başına ve bağımsız bir alan değildir; tersine o, bunların zaman içindeki var olmalarının biçimidir.

Bununla birlikte dil tarihi, bilgi tarihi, ahlâk tarihi, bunların kendilerinden oldukça ayrı şeylerdir. Eğitim etkinliği de böyledir. O, bireyin nesnel tine doğru büyümesinde ortaya çıkan yönlendirmedir. Bireyin zamanının ve çevresinin anladığı anlamda insan olması, ancak bu yolla olanaklı olduğundan burada açıklıkla şu söylenebilir: Eğitim, bireyin insan olmasının yoludur.

Bir dönemin canlı tininin bu yola yönelip yönelmemesine, onda bir görev görüp görmemesine göre bu yol, tarihsel olarak ayrı ayrı biçimler alır. Bireyin insan olması, yalnızca bilinçli ve bilerek izlenen yoldan değil, aynı zamanda bilinç dışı ilk kaynakların da eğitilmesinden geçer. O, tamamen belli bir yaş ça-

\* «Die Rolle des Erziehungswesens im objektiven Geist.» içinde: N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins - Untersuchungen zur Grundlage der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Verlag Walter de Gruyter, Berlin, 1949, Bölüm 25, s. 251-256. (Bu yazı, daha önce *Doğa ve Bilim* dergisinde, 1982, sayı 12, sayfa 16-20, yayımlanmıştır. Yanlışlıkla başlığı «Nesnel Tinin Eğitim Sistemindeki Rolü» olarak çıkmıştır. Ayrıca çeviri yeniden gözden geçirildi. T. Y.)

ğının ayrıcalığı da değildir. Bu yolun yalnız bilinçli olarak izlenen kısmı, gençlik çağına aittir. Aile eğitimini okul eğitimi, bunu da yaşamdaki eğitim izler. Sonuç salt zamansal değildir; çünkü bu aşamalar birbirleriyle de kesişmektedirler.

Öğrenme ve öğretme, bireyin yaşamında birbirinden ayrılmaz; insan yaşadığı sürece yeni yeni şeyler öğrenir. Daha önemli olan şey ise insanın, kesintisiz olarak konuştuğu, yapıp-ettiği, unuttuğu şeylerle; tüm çabaları, hataları, savaşımları ve başarılarıyla öğretmesidir. Kişinin benimsediği insana özgü her tutumun iki yönü vardır; bir yanda karşısındakine uygun düşen bilincine varılmış ve istenilmiş yön; diğer yanda da istenilmeyen ve etkisi görülmemeyen, çoğunlukla da bilincinde olunmayan yön. İstenilmeyen ve bilincine varılmayan yönde, insanın kendi etkinlik ve becerileri, çevresindeki insanlar için canlı bir örnek oluşturur.

#### **b. Her öğretinin yol göstericisi olarak nesnel tin.**

Burada incelenen tüm alanlarda sürekli olarak göze çarpan sonucu, yani bireyin davranışının, bilgisinin, konuşmasının, inancının, değerlerinin... vb. içinde yaşadığı zamanın ortak tını tarafından biçimlendirilmiş olduğu, bu biçimlendirilmiş olmada ortak tının başkaları için örnek ve ilke olduğu sonucunu ele alacak olursak, buradan çıkan temel görüş şudur: Her türlü eğitim, nesnel tine yönelen eğitimidir.

Ortak yaşama alanı, oluşunu, kendisinin sahip olduğu tinden başka birşeye yönelmez. Bu yönelme, oluşunun nesnel tine yaklaştırılmasındaki, böylece insan olmasındaki yönlendirme ile zorunlu bir biçimde özdeşdir. Fakat bu biçimlendirmeye biçim veren ilke, kendisinden örnek, ilke ve etkilerin çıktığı ilk biçimlendirilmiş olan olduğundan, buradan da ikinci bir temel görüş çıkmaktadır: Her türlü eğitim, en sonunda, nesnel tin aracılığıyla yapılan eğitimidir- özellikle de bilinçli bir yönelme ya da istenilen bir etki olup olmadığı ayrımı yapmaksızın.

Aralarındaki ilişki her ne kadar tüm tin alanlarında birbirlerinden bağımsız ve çok yönlü görünürse görünsünler, tüm pedagojik etkilemenin temel ilkeleri olarak adlandırılabilir bu iki ilke bireysel ve nesnel tını kapsamaktadır. Bu ilişki, bilinçli tüm pedagojik çabaların anlamını açıklıkla karakterize etmektedir. Böyle bir çabanın ve ileri bir kültür düzeyinde bu çabayla birlikte bir eğitim sisteminin örgütlenmesinin zorunlu olmasının gerekçesi, tının kalıtımla alınmadığı, tersine yalnızca aktarılabilir olduğu olgusunda yatmaktadır. O, tüm alanlarda devir alınmalı, kazanılmalı ve benimsenmelidir. Yetişkinlerle birlikte yaşamada dilin, mevcut değerlerin ve yaşam biçiminin edinilmesi gibi kendiliğinden olup-bitmediği yerlerde bilinçli

olarak yürütülen bir öğretim ve alıştırmaların ortaya konması zorunluluğu doğar. Çünkü bilinçli öğretim ve alıştırma ile taklit eden ve aynısı olmak isteyen devir alma, temelde, aynı amaca yönelirler, yani devir alınan tinsel değerlere egemen olmaya —ki bu daha çok bu değerlerin bireye egemen olması demektir.

Bu zorunluluk, bilgi alanında en fazla duyulur. Çünkü bilgi, birlikte yaşamada kendiliğinden en az aktarılan şeydir. Burada biriktirilen bilgi dağarcığı, çok büyük ve aynı zamanda deneyim ile zihinsel çalışmada pratik yaşama oldukça uzak kalan bir dağarcıktır. Bu dağarcığı devir almak demek, onu uygun ve en kısa yoldan bireysel kavramayla yeniden işlemek ve ona egemen olmak demektir. Oluşturulan öğretim kurumlarında bilgi ve öğretmeyi ve akli çalıştırmayı başarmak buna uygun gelir. Fakat temelde bu ilişki, tüm tinsel alanlarda aynıdır.

Bu açıdan bakıldığında öğretim kurumlarının anlamı, insan olmanın kendi başına olup-bitmediği yerde nesnel tinin, bireyin yetişmesini ve insan olmasını bağımsız bir eğilimle ele almasıdır. Çünkü kurum, kurum olması açısından, bireyin yarattığı birşey değildir. Tıpkı birlikte yaşadığı öteki insanların biçimlenişinde olduğu gibi birey içinde yetkili öğretmen olacak asıl eğitici, nesnel tindir. Öğretmen ve eğitimci, nesnel tinin kendisini cisimleştirdiği ve nesnelleştirdiği insan bireyidir. O, yüksek ve tinsel yaşamın bütününe ait olan bir görevin taşıyıcısıdır. Kişi bunu biliyorsa, kendisini bu görevin bilinçli bir aracı durumuna getirir.

Yetkili bireylerin ortak çalışması, ide açısından, nesnel öğretim kurumudur; canlı tinin yarattığı bir organdır; aynı biçimde kendisinin tarihsel olarak kuşaktan kuşağa üremesinin de bir organıdır. Eğer tin, kalıtımla aktarılabilseydi önce-oluşan tarafın benimsenmeye ve işlenmeye gereksinmesi olmazdı; dolayısıyla da böyle bir organ gereksiz olurdu. Fakat tin, kendini kalıtsal olarak aktarmaz: onu, yalnızca canlı olan, canlı olana, özellikle de tine doğru büyüyen ve ona katılana aktarabilir. Organik alanda üremeye ve bedensel kalıtıma ait olan işlevi nesnel tinin yaşamında eğitsel etki görmektedir. Eğitimle etkilenenin gizemi burada bulunmaktadır. Bu, olmuş-olanın yeniden biçimlendirilmesidir; ancak varlığın başka bir düzeyinde; başka bir olmuş-olanın aktarılmasıdır — başka bir hareket özgürlüğünde ve başka bir verme biçiminde.

### c. Kişiliğin hareket serbestliği.

Tüm pedagojik çabaların anlamı işte burada yatmaktadır. Öğreten, kendisinin olmayan bir tin dağarcığını yönetir. Ondan başka vereceği birşey de yoktur. O olmadan da vereceği şey, içerikten yoksundur. İnsan olarak o ne ise, ancak bu dağarcığa

katılmasıyla öyle olmuştur. Bu dağarcığı yalnızca kendi bireysel katılmasının sınırları içinde aktarabilmesi, anlaşılır bir durumdur. Fakat bu sınırlar, öğrenenin katılmasının dışında bulunmaları ve ayrıca diğer öğretenlerle birlikte yapılan çalışmalarda ki tüm bireysel özelliklerin dengelenmesi bakımından pek fazla birşey ifade etmezler.

Bundan çok daha önemlisi, başka bir sınırlamadır. Eğitimde tüm olası verme ve alma, esaslı sınırlar içine alınmıştır, özellikle de zihinsel varlığın ortaklaşılığının sınırları içine. Hatta bunların, kişisel tine karşı nesnel tinin sınırlarının içine alındığı da söylenebilir. Çünkü ancak ortak ve nesnelleşmiş zihinsel değer, aktarılabilir, verilebilir, alınabilir. Yalnızca eğitim çalışmasında buna katılma söz konusudur. Bu katılma ister bilgiyle ya da içsel bir tutumla, değerlendirmeye, duyma ve inananın biçimlenmesiyle olsun, durum aynıdır.

Yukarda söylenen, «Her eğitim, nesnel tine yönelen eğitimidir» cümlesi, tam anlamını ancak olumsuz açıdan, yani olası eğitimi sınırlandıran bir yasa olması açısından ele alındığı zaman kazanmaktadır. Çünkü olumsuz cümle şu olmaktadır: Bireysel tine yönelen bir eğitim olamaz.

Kuşkusuz bu, kişilik eğitiminin ve oluşanın kişisel gelişimindeki tüm yönlendirmelerin düşsel olduğu demek değildir. Daha çok böyle bir yönlendirmenin temelde önceden planlanmış ve içerik olarak da belirlenmiş kişilik eğitimine sevk etme olmadığını dile getirmektedir. Bireyin kendi kişilik eğitiminde gereksinme duyduğu şey, daha çok genel-olandır; zamanın ethos'unda (değerler bütününde, ç.) gerçekten başarıyla kazanılmış olan şeydir. Eğitimcinin, kendi kişiliğiyle aydınlatması bütünüyle bu sınırlar içinde hareket eder. Öğretmen, yönlendirdiği müstakbel kişiliği içerik olarak önceden kestiremez ve belirleyemez; onu başarısızlığa götürebilir, hatta biçimini bile bozabilir. Ellerinde, gördüğünden her zaman tamamen farklı birşey büyür, olması gereken şeyi ise o şey ancak kendi yaşam deneyiminden geçtikten sonra öğrenebilir.

Kişisel bireysellik, yalnızca kendiliğinden gelişir. Öğretilebilir ve eğitilebilir tüm şeylere karşıt olsa bile kendiliğinden kendi yasasına göre oluşur. Yolunu göstermek için onu pedagojik olarak zamanından önce olgunlaştırmak olanaksızdır. Kişiliğin içine doğru büyüdüğü ortak yapıda geniş bir hareket serbestliğine sahip olması, buna uygun düşmektedir. Her canlı ortak tin, kendi birliği içinde önceden kestirilemeyen çeşitli kişisel özellikleri kapsar. Bu, onun yalnızca sınırı değil, aynı zamanda onun içindeki taşıma gücü ve büyüklüğü, zenginliği ve canlılığıdır. Nesnel tin, kişisel tine zorla giydirilen bir ceket, bireylerin üniformalaştırılması, tekdüzeleştirilmesi değildir. O,

yalnızca bir dayanak ve temeldir; onun belirlediği sınırlar, hiçbir kişilik tipleştirilmesine hak tanımayan bireysel çeşitliliğe hareket özgürlüğü vermektedir.

#### d. Kişinin genel ve bireysel gelişimi.

Buradaki ilişki, oluşanın ortak tinde tek biçime, genel bir semaya sokulması ve ancak bundan sonra kişisel tutumunu genel bir üst biçimlenişi gibi ortaya koyması şeklinde değildir. Bunun tersi de doğru değildir; yani bu ilişki, oluşanın önce kişisel özelliği geliştirdiği, ancak bundan sonra nesnel tine doğru büyümesiyle bu kişisel özelliğin birdenbire durduğu biçiminde de anlaşılabilir. Her iki oluşum, tek tek insanların gelişme çizgilerinde adım adım birlikte. Özellik, ortak yapıyla birlikte büyür. Bu gelişme, her adımda genel tinden alınan, bireysel özelliğin içine alır. Bireysel özellik de böylece bu türlü her alışla kendisi için yeni gelişme olanağı kazanır.

Kişinin iki türlü gelişmesi söz konusu olamaz. Bu gelişme, tek bir oluşum sürecidir; aynı zamanda bireysel ve genel gelişmedir. Fakat kişiliğin ve kişilik-üstü tinin öğeleri bir oluşma sürecinin bu birliğinde birbirlerinden tamamen ayrı türdendir. Bunların birbirlerine sürekli olarak geçişleri, bu ayrı türdenliği ortadan kaldırmaz.

Bu birlikli ve çift yönlü sürecin köklü özelliği, tüm öğretim ve eğitimin, bireye özgü olana değil, canlı tini kendisiyle birlikte ilerleten ortak değerlere dayanmasıdır. Eğitimci bireysel özelliğe egemen olmaya kalkışırsa, onu çarpıtır. Ortaya, zorunlu olarak, kurulup tasarlanmış bir özellik ya da yabancı bir özelliğin taklit ve telkin edilmesi çıkar. Her iki durum, gerçek bir kişiliğin oluşmasını engellemekten başka birşey sunamaz.

Bu durum, birisini izleme ve birisini taklit etme arasındaki farkla birlikte, ahlâk alanında da aynıdır. Birisini izleme, genel bir ahlâk değeri anlamında bir örneğe -kendisini feda edebilme, kendi başına yargıda bulunabilme, yapabilme gücüne sahip olma, adil davranabilme, değerlerine —ya da bu türlü pek çok değere dayanır. Bu tür değerler her insan için geçerlidir. Bu nedenle birisinin değerlerini devir-alma, bireysel ahlâkın gelişmesinde onsuz olunamaz bir anlama sahiptir. Burada birisi, diğerini kendisine örnek olarak alabilir; o, örnek aldığı kişiyi taklit etmez; onda genel-geçer bir idealin ışığını gördüğü ölçüde kendisini onda ahlâksal olarak ölçer. O, örnek aldığı kişide bir ideali artık göremez olduğunda, onu örnek almaktan heran vazgeçebilir.

Buna karşılık taklit, kişisel özellik için de geçerlidir. Bunun özünde insanı hataya sürüklemek yatmaktadır. Kişiyi özgü ol-

mak demek, bireyin özelliği olmak demektir. Bu nedenle taklit, nesnel tinin değer ve eğilimlerinden uzaklaşmaktadır. Başkaları aracılığıyla yapılan her biçimlendirme, bu kişilerin kendilerine özgü bilinmeyen ve henüz gün ışığına çıkmamış kişilik türüne siner ve onları mutlaka yanlış yola sürükler.

N. Hartmann'ın başlıca yapıtları :

Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921. - Ethik, 1926. - Das Problem des gegistigen Seins, 1933. - Zur Grundlegung der Ontologie, 1935. - Möglichkeit und Wirklichkeit, 1938. - Der Aufbau der realen Welt, 1940. - Neue Wege der Ontologie, 1942. - Philosophie der Natur, yazılışı 1940'lar, basımı 1950. - Aesthetik, yazılışı 1945, basımı 1953. - Teleologisches Denken, yazılışı 1944, basımı 1951.

Türkiye'deki yayınlardan kaynakça :

Nicolai Hartmann - «Neue Ontologie in Deutschland» : «Almanya'da Yeni Ontoloji» / Filozof tarafından İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü dergisi «Felsefe Arkivi»nin yayına başlaması münasebetiyle (1945) yazılmış ve c. 1 sayı 1'de kısmen, c. 1 sayı 2-3 (1946)'da tam olarak yayımlanmıştır. Çev.: Takiyettin Mengüşoğlu. Bu çeviri 1968'de T. Mengüşoğlu - U. Nutku tarafından gözden geçirilerek sayı 16'da yeniden yayımlanmıştır.

Heinz Heimsoeth - «Nicolai Hartmann'ın Ölümü Münasebetiyle.» Türkçe ve Almanca. Çeviren Nermi Uygur. Felsefe Arkivi, c 3 sayı 1, 1952.

Dorothea Johannessohn - «Erinnerungen an Nicolai Hartmann.» Almanca Felsefe Arkivi, c. 3 sayı 1, 1952.

İsmail Tunalı - «İntegral Bir Estetik Olarak Ontolojik Estetik.» Felsefe Arkivi, c. 4 sayı 1, 1957.

Macit Gökberk - «Nicolai Hartmann'ın 'Problemler Tarihi' Görüşü.» Felsefe Arkivi, sayı 14, 1963.

Takiyettin Mengüşoğlu - «Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi yayınları, 1973.



TÜSTAV



## ANTİPSİKİYATRİ - PSİKİYATRİ BİLİMLERİN SİMGESEL DÜZENİ ÜZERİNE\*

SAFFET MURAT TURA

«... spekülâtif aklı sınırlayan eleştiri bu haliyle olumsuzdur; fakat aynı anda...bir engeli ortadan kaldırmakla olumlu bir yararlılığı vardır.» (1)

(I. Kant)

«Bilimsel düşünce, bilimsel olmayan yıkılmaksızın kurulamaz.»

(G. Bachelard)

### I

Bundan üç yüzyıl kadar önce akıl kendi varlığını ayırmıştı: düşünüyorum.

Artık Tanrı ve dinin söylemi son buluyor, yeni bir söylem, insan ve insanlığın söylemi başlıyordu. İnsanın ve aklının hakim olduğunun, en yüce değer olduğunun söylemiydi bu. Fakat 'aydınlanma'nın, 'özgürlüğün', 'yasa önünde eşitliğin' dünyası, aynı zamanda Ortaçağda cüzzamlıların kapatıldığı karanlığa, bu kez, 'deliliğin' kapatıldığı bir dünyaydı.

Kendi 'açık-seçik' bilincinin 'aydınlık' alanını böylece tutabilmek için her bilincin yaptığını yapan Batı aklı, kendi karanlığını bilinç dışına bastırdı ve her baskı gibi bu bastırma da kendini semptomlarla ortaya koydu. Geçen yüzyılda Batı aklı üç semptom verdi: Marx, Nietzsche, Freud.

Bu üçünün ortak paydası, Batı aklının egemenliğine, 'hümanizma' geleneğine karşıtlıklarıdır (2). Daha sonra gelenler,

(\*) Antipsikiyatri Batıda son yıllarda hızla yayılan ve 'psikiyatri' disiplinine teorik ve pratik pek çok eleştiri getiren bir akım. İki temel bölümden oluşan bu yazının ilk bölümünde, daha çok teorik düzeyde eleştirileri ile antipsikiyatridi tanıtmaya çalışacağım. Yazının ikinci bölümü ise 'bilim olarak' psikiyatrinin olası olup olmadığını araştıracak bir epistemolojik çalışmanın programı niteliğinde olacak.

söz gelimi Sartre, fenomenolojiden dolanarak ona gelen 'cogito' geleneğinden de, Nietzsche'den geniş ölçüde etkilenmiştir. Yapısalcılık, —Deleuze'ün belirttiği gibi— bir antihümanizmadan ayrılmaz ve belki de Foucault'un vurguladığı 19. yüzyılda insan bilimlerini temellendirenin yerini alacak yeni bir 'episteme' nin habercisidir.

İşte antipsikiyatri, Batıda giderek yaygınlaşan bu 'hümanizma' ve 'aydınlanma' karşıtı gelişmelerle ilişkili olarak düşünülmelidir.

Antipsikiyatri genellikle İngiltere'de gelişen bir akım olarak değerlendirilmekle birlikte, temelde çok daha geniş bir alanda ele alınmalıdır. Burada bu geniş alan üzerine sınırlı bir fikir verebilmeye çalışılacaktır.

1 — Antipsikiyatri bağlamında ele alınabilecek eleştirilerin en temel olanı, sanırım, psikiyatrinin 'bilimsel'liğine ilişkin olanlardır.

Foucault L'Archeologie'nin (3) bir bölümünde, değişik ve dağınık nesnelere aynı söylemin nesnelere olmasını belirleyen kuralları sorgular ve örnek olarak 19. yüzyıl başlarındaki psikopatoloji söylemini ele alır. Çünkü bu yüzyılda bazı temel yenilikler söz konusudur: delinin yeni bir dıştalanma ve kapatılma biçimi, bugün de kabul gören bazı kavramların bu dönemde ortaya çıkması vb.

Foucault, psikopatoloji söyleminin nesnelere belirleyen kurallara şöyle yaklaşıyor:

a — İlk ortaya çıkış alanları: Öteki insanlardan farklı olanların ilk saptandıkları yerler aile, yakın toplumsal grup, çalışma ortamı ve dinsel topluluktur. Bütün bunların ortak paydası, sapsmaya duyarlı, belli bir hoşgörü sınırına sahip olmalarıdır. Ancak bunların 19. yüzyıl için yeni oldukları söylenemez. Söz konusu dönemde yeni psikopatolojik söylem nesnelere belirlemesine yol açacak yeni alanların devreye girmesi söz konusudur: «kendi öz kuralcılığı ile sanat, cinsellik (alışılmış yasaklar karşısında sapsmaları, ilk defa psikiyatrik söylem için saptama, tanımlama ve analiz nesnesi olur) ve suçluluk (daha önceki dönemlerde delilik, suçlu yönelimden özenle ayrılmış ve özür olarak kabul edilmişken —ünlü adam öldürme monomanisinden itibaren— bizzat suçluluk deliliğe yakın bir sapma biçimi haline gelir). İşte bu ilk ayırimsama alanlarında «psikiyatrik söylem kendi alanını sınırlama, söz ettiği şeyi tanımlama, ona nesne statüsü verme —yani onu ortaya çıkarma, onu adlandırılabilir ve tanımlanabilir kılma olanağını bulur.» (4).

b — Sınırlama otoriteleri: Tıp 19. yüzyılda toplumda deliliği nesne olarak ele alan temel kurum oldu. Yetkisi kamuoyu, adalet ve yönetim tarafından kabul edildi. Fakat bu rolde yalnız

değildi; hukuk, özellikle ceza hukuku, dinsel otorite, edebiyat ve sanat eleştirisi bu rolü onunla paylaştı. Hukuk özür, sorumsuzluk, hafifletici nedenler gibi tanımlarıyla ya da tutkusal suç, kalıtım, toplumsal tehlike gibi kavramları kullanarak deliliği nesne olarak ele aldı. Dinsel otorite patolojik olanı mistik olandan, ruhsal olanı anormalden ayırmada temel düzey olarak devreye girdi.

Sanat ve edebiyat eleştirisine gelince, 19. yüzyılda sanat yapıtı yargılanması gereken bir beğenin ürünü olarak görüldü. Böylece sanatçı eserinde ortaya koyduklarıyla akıl sağlığı açısından da değerlendirildi.

c — Ayrıca «psikiyatrik söylemin nesnelere olarak farklı deliliklerin, onlara göre birbirinden ayrıldığı, karşıt olarak konduğu, yaklaştırıldığı, gruplandırıldığı, sınıflandırıldığı, birbirinden türetildiği sistemler söz konusudur»<sup>(5)</sup>. (19. yüzyılda ruh hiyerarşik, birbirine yakın, geçişimli bir yetiler grubu olarak, beden, bağımlılık ve ilişki şemasına göre birbirine bağlı organlardan oluşmuş üç boyutlu bir hacim olarak, yaşam ve bireylerin tarihi, değişik aşamaların çizgisel bir zinciri ve yer yer bu çizgilerin birbirine karışması şeklinde, nöro-psikiyatrik korelasyonlar, çapraz bir projeksiyon sistemi gibi ve döngüsel bir nedensellik alanı olarak anlaşılıyor ve delilik de bunlara göre ele alınıyordu.)

Ancak bu üç düzey neyi verir? Söylem 'daha önce hazırlanmış nesnelere ortaya çıkma düzeyi değildir' Yani aile ya da hukuk, psikiyatrik söylemin nesnesini doğrudan hazırlayıp sunmazlar. Öte yandan psikopatolojik söylem alanında 'adam öldürme', 'cinsel suç', 'bazı çalma biçimleri', 'serserilik' gibi ceza hukukuna ilişkin nesnelere ortaya çıktıysa, yetenekli bir hekim suçlulukta o güne kadar kimsenin görmediği bazı belirtileri 'gördüğü' için de olamaz. Başka bir deyişle, herhangi bir çağda herhangi bir şeyden söz edilemez. Bir şeyden söz etmek bir 'pratik' olarak söylemin kurallarıyla belirlenmiştir. Foucault'ya göre söylemin nesnesi, ancak «karmaşık bir ilişkiler ağının olumlu koşulları altında varolur»<sup>(6)</sup>. Yani bir söylemin nesnesini belirleyen ne doğrudan doğruya kurumlardır, ne de bireylerin yetenek ve çabaları... Nesneyi belirleyen bir ilişkiler ağı vardır. Bu ağ —Lecourt'un bir kez daha önemle vurguladığı gibi— maddidir, kurumlara ilişkindir: Tıbbi karar otoritesi ile adli karar otoritesi arasındaki ilişki (bu karmaşık bir ilişkidir, çünkü tıbbi karar otoritesi suçun tanımı, koşullarının belirlenmesi ve layık olduğu ceza için adli otoriteyi tanımış; buna karşılık, gelişiminin analizi ve yüklenen sorumluluğun değerlendirilmesini kendisi üstlenmiştir); adli sorgulama, polis sorgulaması, tüm adli bilgi toplama aygıtı tarafından oluşturulan 'süzgeç' ile tıbbi soru dizisi, klinik muayene, geçmiş durum araştırması,

yaşamöyküsü alma arasındaki ilişki; bireylerin davranışlarının ailevi, cinsel, cezaya ilişkin normlarıyla patolojik semptomlar ve belirtisi oldukları hastalıkların oluşturduğu tablo arasındaki ilişki; hastane ortamında tedavi edici kapatma ile (ki bunun özel ölçütleri, iyileşme normları, normale patolojik olanı ayırma biçimi vardır) hapisnede cezalandırıcı kapatma (bununa kendi cezalandırma ve pedagoji sistemi, iyi gidış, islah ve serbest bırakma ölçütleri vardır) arasındaki ilişki... İşte bu ilişkiler, psikiyatrik söylemde bütünüyle farklı bir nesnel bütünü oluşturmasına olanak verirler.»<sup>(8)</sup>. Bu «söylemsel ilişkiler» olmaksızın herhangi bir hekimin, bir psikiyatrik söylem nesnesi ortaya koyması beklenemez. Söylemler arasındaki bu ilişki ağı, söylemlerin nesnelere dağılımını belirlediği gibi, özneyi de şu ya da bu gerçek kişi tarafından doldurulabilecek bir konum olarak saptar. Yani özneler, bir pratik olarak söylemin belirlediği işlevi taşırlar.

Bu noktada 'bilginin arkeolojisinin' epistemolojiyle farkı ortaya çıkar. Bachelard çizgisindeki (başka bir deyişle 'özeleştiril' öncesindeki) Althusser bile, teorik düzeyde geçen teorik nesnelere kopuşunu ele alır. Oysa Foucault'nun yaptığı 'bilginin' maddi ögesini göstermektir. Bu onu tarihsel maddeciliğe yaklaştırır (Lecourt). Fakat —Tekelioğlu'nun yaptığı gibi<sup>(9)</sup>— Althusser ve Foucault, eleştirel bir yaklaşımla ele alınmaksızın alt yazılamaz.

Foucault'dan aktarılan bu bölümde, şüphesiz, ne arkeoloji ne de psikiyatri eleştirisi tam olarak verilebilir. Ancak bu örnekte görüldüğü gibi, psikiyatri Foucault'ya göre adeta bir sahte bilimdir, —Lecourt'un deyişleriyle söyleyelim— kuramsal bir ideolojidir. Yapısını ve varlığını kurumlara, giderek —Foucault'un yazılarında pek geçmeyen bir kavrama— iktidara göndermek olanaktır. İktidar, söylemin denetimini, ayıklanmasını, örgütlenmesini ve dağıtılmasını üstlenmiştir. İşte Batı aklının iktidar olduğu toplumda deli, «söylemi başkalarının gibi dolaşamayan kişidir»<sup>(10)</sup>.

2 — Antipsikiyatri, zaman zaman birbiriyle sadece psikiyatriye karşıt olmada birleşen bir 'eleştiri dizisi' olarak çıkar. Nitekim Foucault'nun psikiyatriyi arkeoloji düzeyinde ele almasının tersine, bazı antipsikiyatri eleştirileri, gücünü psikiyatri içindeki gelişmelerden alırlar.

E. Bleuler, 1911'de daha önceleri (Morel, Kraepelin) organik bir hastalık olarak kabul edilen ve «erken bunama» denen 'hastalığa' «şizofreni» adını önererek, burada söz konusu kimi 'dinamik' öğelere dikkat çekiyordu. Freud'dan kaynaklanan dinamik, hatta sosyojenik görüşler, zaman içinde organik görüşlere üstünlük sağladı. İşte bazı antipsikiyatri tezleri burada temel-

lenir. Genel olarak tıp, hastalıkları biyolojik işlevsellik açısından ele alır. Buna karşılık psikiyatrinin söz konusu ettiği 'hastalıklar', biyolojik çerçevede yer almaz. Dahası, 'akıl hastalığı'nın kökeninde biyolojik bir sürecin olduğunu söylemek, «epitemoloji açısından yanlıgı olacaktır»<sup>(11)</sup> (Szasz).

Eğer 'akıl hastalığı' biyolojik bir kuram içinde belirlenemiyorsa —sadece pratik olarak değil, epistemolojik zorunluluk olarak da bu böyleyse— psikiyatrinin 'tıbbi temeli' nasıl açıklanabilir?

Bu noktada karşımıza psikiyatrinin epistemolojik temellendirilmesinin zorunluluğu çıkmaktadır.

3 — Kimi antipsikiyatri akımları, kendilerini akıl hastası karşısında psikiyatrinin tutumunu eleştirmek ve almasıık bir psikiyatri anlayışı getirmekle sınırlar. (Sözgelimi İtalya'da, yerel yönetimlerde ilerici güçlerin söz sahibi olmasıyla gelişen Basaglia önderliğindeki hareket: *Psichiatria Democratica*). Buna karşılık, bazı antipsikiyatri akımları, 'akıl hastalığı'na ilişkin kuramlar ileri sürer. Sözgelimi G. Bateson, fenomenoloji, Sartre, psikanaliz gibi çok değişik yönelimlerden etkilenmiş olan Laing'e göre 'hezeyan', saçma değil, 'hasta' olarak damgalanmış kişi ile çevresi arasındaki yerleşik ilişkilerin imgesel bir ifadesidir. Özenin tarihinin herhangi bir ânında çevresi ile iletişimi' öyle bir düzeye ulaşır ki, 'dayanılmaz konum' denen aşama ortaya çıkar. İşte o zaman hezeyan, gerçekliğin kaybı bahasına bazı doğruları açıklama girişimi olarak ortaya çıkar. D. Cooper'a göre kişi, çevresinin kendisini soktuğu bu 'dayanılmaz konum' saldırısına, saldırı ile karşı gelir: işte delilik budur... Bu saldırı, karşısında, aile, doktor, hemşire vb.'nin komplosuyla kurulan çok daha güçlü bir saldırı bulur: psikiyatri. Bu bağlamda, «gerek genel olarak toplumun yabancılaştırıcı ve baskıcı örgütleniminde içerilen saldırganlık, gerek akıl hastanelerinin düzenlenimindeki baskı çerçevesinde ele alındığında 'akıl hastalığı', insanın yaratıcılığını zincire vurmaya ya da yıkmaya yönelik 'sah-te tıbbi' bir mittten başka bir şey değildir»<sup>(12)</sup>.

Şimdi bu yaratıcılık nedir? Genel olarak 'yeniden doğuş' ve 'aydınlanma', aklın egemenliğini vurguluyordu. Günümüzde şiir ve sanat ön plana çıktı. Burası klasik olarak aklın öldüğü yerdir. O halde sanat hareketinde görülen kalıpları zorlama ve aşma en tartışılmadık kurala, aklın kuralına kadar götürülemez mi? Akıl hastasının söylemi ile şiir arasındaki yakınlık (Lacan'a göre akıl hastasının söyleminde tıpkı şiirdeki gibi 'eğretileme' ve 'düz değiştirme'ler yer alır) insanlığın yaratıcılık ufklarını basit gerçekliğin ötesine götüremez mi?

Psikopatolojik deneyimin coşkusal karakterinin, rüya ve trans hali ile benzerliği, başta Freud ve Jung olmak üzere pek

çok kişinin dikkatini çekmiştir. Laing, bunu fenomenolojisi açısından bir kez daha vurgular. Mistik deneyimle 'akıl hastalığı' arasındaki ilişki, aklın sınırlarının ötesinde (tabii mistik anlamda değil!) bir başka anlamlar dünyasının, bilinç tarafından kurulmuş bir fenomenolojik dünyanın varlığını mı gösteriyor? Akıl hastalığının en tartışılmadık kurala, aklın kuralına karşılığı, Nietzsche'nin tüm Batı değerlerini aşağılayan şiirsel değerine koşut olarak ele alınabilir mi?

Bu noktada şizofreni, yüceltilen bir noktaya ulaşır: «Şizofreni yalancı toplumsal gerçekliğe uymamak için başarılımış bir girişimdir»<sup>(13)</sup>.

4 — Deleuze ve Guattari, Lacan'dan hareketle, benzeri bir noktaya ulaşırlar. Bu, bir kez daha antipsikiyatrinin, psikiyatri içinde, psikanaliz geleneğine yakınlığını göstermektedir. Nitekim Lacan'ın öğrencilerinden Mannoni'ye göre «... antipsikiyatrik tutumla analitik araştırmalar arasında anlaşma ve işbirliği olasıdır. Buna karşılık analitik tutumla geleneksel psikiyatri arasında böyle bir yaklaşım söz konusu değildir»<sup>(14)</sup>. Laing ve Cooper geniş ölçüde psikanalizden yararlanmışlardır. Ama Mannoni'ye göre en önemlisi, psikanalizin 'deli'yi dinlemesidir. Geleneksel psikiyatri tıbbi model üzerine kurulmuştur ve bilgi tekelini elinde tutar: «O hastalarının 'hastalığını' bilir. Bizzat hasta bu konuda hiçbir şey bilmez»<sup>(15)</sup>. Buna karşılık psikanalitik tutum, bilgiyi analistin tekeline bırakmaz. «Tersine analist psikotiğin söyleminde ortaya çıkan gerçek karşısında duyarlıdır»<sup>(16)</sup>.

Öte yandan Foucault'ya göre, Ortaçağ'dan beri delinin söylemi, toplum tarafından ayıklanmıştır. Hiçbir önem ve gerçekliği yoktur. Hukuk karşısında inandırıcı değildir, senet ve kontrat imzalayamaz. Ya da tam tersine, delinin söyleminden gizli gerçeklikler, mucizeler beklenmiştir. Fakat gerek devre dışı bırakıldığında, gerek ondan doğaüstü bildiriler beklendiğinde, delinin söylemi varolmamıştır, dinlenmemiştir. Psikanalizin delinin söylemini dinlediği ileri sürüldüğünde Foucault şöyle der: «Bu sözü deşifre ettiğimiz tüm bilgi kalıbını; birine —bu doktor ya da psikanalistle— bu sözü dinleme ve hastaya bahtsız kelimelerini söylemek ya da umutsuzca saklamak olanağını veren tüm kurumlar ağını düşünmemiz yeter»<sup>(17)</sup>. Hayır, akıl ve delilik arasındaki sınır kalkmadı, yeniden çizildi...

Bununla birlikte, sanırım, psikanaliz pratikte değilse de kuramda antipsikiyatriye dayanak olmaktadır. Bunun en açık örneklerinden biri Lacan-Deleuze-Guattari ilişkisidir.

Lacan'a göre Ödipus öncesi dönem, çocuğun kendini başkalarına, özellikle annesine yansıtarak tanıdığı dönemdir (imgesel evre). Bu dönemde çocuk, annenin arzu'suna bağımlıdır. Oysa annenin söyleminde 'babanın adı'nın geçmesiyle, yani Oi-

dipus kompleksinin imleyeni olarak 'baba'nın geçmesiyle, annesinin 'arzu'sunun bir üçüncüye bağımlı olduğunu görür. Bu noktada klasik kuramın bir boşluğu kapanır. Oidipus kompleksi gerçek bir babanın varlığını gerektirmez. Dil, toplumun kültürel yasasını kurmak üzere yapılaşmıştır. Annenin söylemi gerçek bir baba olmasa da kültürün yasasını ortaya koyar. Öte yandan, aşağıda daha belirgin olarak karşımıza çıkacağı gibi, sadece bir insan olan gerçek babayı, **baba** olarak kuran da bu simgesel yapıdır; simgesel yapıda belli bir konumu doldurmasıdır.

«Lacan 'fallus'u penisten ayırır. Ona göre fallus temelde çocuğun, babasının penisi ile karıştırdığı, yönelimlerin kodlayıcı toplumsal yapısıdır. Çocuk bunları karıştırarak annenin, babanın fallusuna sahip olduğunu ve babanın fallus olduğunu, yani tüm ailevi ilişkileri düzenleyen ve belirleyen şey olduğunu düşünür»<sup>(18)</sup>.

Oidipus'un ikinci aşamasında baba, iki anlamda «yoksun bırakıcı» olarak devreye girer. İlkin, çocuğu 'arzu'sunun nesnesinden yoksun bırakır, ikinci olarak anneyi fallik nesneden yoksun bırakır: Ona sahip olan babadır, anne değil... Çocuk için çözüm, onu annesinden ayıran rakip nesne ile özdeşleşmedir. Onun ikilemi «fallus olmak ya da olmamak»tır. Anne çocuğu kendine ait olmayan bir yasaya göndermiştir. Öte yandan kendi de yasa olarak gönderdiğine bağımlıdır.

Çocuk, fallus olmanın değil de penise sahip olmanın söz konusu olduğunu anlayınca, Oidipusun üçüncü ve son aşamasına girer, böylece yazgısı da çizilmiş olur. «Olmak diyalektiğinden sahip olmak diyalektiğine geçildiğinde» 'omnipotent' baba imgesi çöker. Baba penise sahiptir ama, fallusa değil! Çocuk babayı yasa olarak değil, insan olarak tanıyıp 'Benin İdeali' olarak yerleştirir ve toplumsal yaşam başlar.

Genel çerçevede bakıldığında Oidipal döneme geçiş, simgesel döneme geçiştir. Lévi-Strauss'un akrabalık ilişkilerinde gösterdiği gibi, dil kurallarına göre yapılanmış olan simgesel düzen, tüm insanlar arası ilişkileri derinden belirler. Gerçek anne baba, çocuğu bir üçgen şeklinde belirleyen bu simgesel yapı tüm kimliklerin de temelini verir. Çocuğun babayla özdeşleşmesi ve bu şekilde insanların, kültürün dünyasına girmesi, bir insan olarak kimlik kazanması, temelde onu belirleyen simgesel düzene bağlıdır. Deleuze'ün vurguladığı gibi, «bilinç dışı ne bireyseldir, ne kolektiftir, özneler arasındır»<sup>(19)</sup>. Özneleri özne olarak belirleyen bu dolayımıdır. «İdeal Ben'in çizgisinde geçen ve özneyi aşama aşama ilerleten tüm imgesel özdeşleşmeler, bütünüyle bir başka özdeşleşmeye, bastırılmış, 'simgesel', imgesel olmayan 'benin ideali'nin kurucusu olan bir özdeşleşmeye da-

yanır»<sup>(20)</sup>. Klasik terimlerle konuşursak 'ben'in (ego) işlevi, bütünyle simgesel düzene, bilinç dışının yapısına bağlıdır. 'Benin içi boş bir maske' olması, buna dayanır.

Öte yandan Oidipus dönemine, simgesel döneme geçiş düzenin yasasını, inestt yaşağının yasasını getirir. Annenin yasaklanması, toplumsal düzene geçmek için zorunludur. Bilinç dışının kategorisi olarak 'arzu', bu yasaca belirlenir. «Bilinç dışında bir kastrasyon yasası olarak işleyen inestt yaşağının yasası genital 'arzu'ya geçişi belirler»<sup>(21)</sup>. Bu nasıl olur? Anne-çocuk solipsizmini yıkan dil, varlıkta bir çatlak oluşturur. Simgesel düzen, babanın düzeni çocuğun isteklerinin dolayimsız doyurucusu olarak, bir varlık bölümü gibi yaşanan anneyi 'kayıp'a götürdüğü gibi, insanın haz organını da 'kayıp'a indirger. Lacan burada 'insanlaştırıcı kastrasyonu' görür, yani insanı kültürün düzenine sokan, onu annesiyle dolayimsız ilişkisinden çıkaran kastrasyonu... Her temel kayıp, 'varlıkta eksik' (*manque à etre*) olarak yaşanır. Bilinç dışının kategorisi olarak 'arzu', hep bu eksigi aramaktadır. Bir anlamda onu toplumsal kılan da bu sonsuz arayıştır. Arzu, yasaya boyun eğer, böylece annesinden vazgeçerek doğuştan karşılaştığı 'borç'u öder, ama bunun karşılığında kendine yasak olmayan kadınların 'vaad'ini alır. Böylece imleyenler ağıncı belirlenerek 'genital arzu'ya geçilir. «Özneler arası ilişkilerinde ele alınan özneler kuyruğun arkasına geçer ve simgesel dizgeyi katederken varlıklarını biçimlendirirler. İmleyenin yer değişimi, özneleri eylemlerinde, yargularında, isyanlarında, körükörüne boyun eğişlerinde, başarılarında, çıkarlarında, (ama) bunlara karşın, doğduklarında karşılaştıkları borçta ve toplumsal kazanımlarında, cinsiyet ya da karakterlerini göz önüne almaksızın belirler»<sup>(22)</sup>.

Lacan, psikoza temel olarak, Freud'un 'atma' (*verwerfung*) kategorisinden kaynaklanan 'dışta bırakma' —ya da 'hesaptan düşme'— (*Forclusion*) kavramını gösterir. Psikozda, simgesel düzenin temel bir imleyeni, Oidipus kompleksinin imleyeni olarak 'babanın adı' dışta bırakılmıştır (*Forclusion du Nom du Père*). Ancak çocuğu ikili evreden çıkarmanın 'babanın adı' olduğu düşünülürse psikotik, simgesel düzenin dışındaki kişidir, 'insanlaştırıcı kastrasyon'dan geçmemiştir. «İdeal Ben düzeyinde geçecek tüm özdeşleşmeleri, alttan simgesel bir özdeşleşmeyle belirlenmediğinden, hem erkek hem kadın olduğunu, ya da bir Napoleon, bir bilgisayar olduğunu söyleyen kişi olarak karşımıza çıkar. Kültüre ilişkin kodlamanın verdiği kimlik, onun için söz konusu olmadığından kendini öteki özneler arasında bir özne olarak sunamaz (Klasik teoride, 'egonun sınırlarının silinmesi' kavramıyla ifade edilen bu durum, Lacan'da bilinç dışı açısından ele alınmıştır). Bu noktada Althusser'in önermesini



bir kez daha hatırlatmak istiyorum: «İdeoloji insanları özneler olarak çağırır»<sup>(23)</sup>. Lacan-Althusser ilişkisi başlıbaşına bir çalışma konusu olmakla birlikte, eğer Oidipus'un tüm kimliklerin temelini verdiği ve böylece öteki insanlardan ayrı bir insan, yani bir 'özne' olarak belirlediği doğruysa şizofren, öteki özneler arasında bir 'özne olmayan' olarak, her türlü ideolojinin dışındadır. Şizofrenik deneyim bize şunu gösteriyor: özneyi kuran, 'düşünüyorum' değildir. Özne, ancak özneler arası bir ilişkiden, temelde dil kurallarına göre kodlanmış simgesel bir ilişkiden dolaymlanarak kurulur.

Psikiyatri, her kurum gibi, temel işlevi olarak kimlik verir; yani insanları belli bir biçimde kodlar. Öteki insanlar arasında bir 'özne olmayan' olarak dolaşanı, bu kimliksiz kaçağı 'deli' diye çağırır. Çağırılan dönüp bakmasa da, ötekiler anlamış, imleyenler ağında bir gedik örülmüştür...

F. Guattari ve G. Deleuze'un **Anti-Oedipe** adlı eserlerinde geliştirdikleri tezler, bu çerçevede daha iyi anlaşılır. Yazarlara göre, bilinçdışı, 'arzu'nun üretildiği yerdir; libidinal üretim yeridir (**la production desirante**). Lacan'da 'arzu', 'varlıkta eksik'e dayanırken, Guattari ve Deleuze'e göre arzunun bilinç dışı üretimi, toplumsaldır. Tıpkı Marksçı alt yapıda üretim gibi, toplumsal olarak belirlenmiştir.

Bu belirleme nasıl olur? Kapitalizm, kendinde soyut bir üretim sistemidir ve ancak aileden dolaymlanarak arzunun kodlanmasını sağlar. Bu noktada Guattari ve Deleuze, psikanalizin temel anlayışını sarsarlar. Gerek Freud gerek Lacan'da temelde varolan incest eğilimlerine karşı, yasaklayıcı yasa olarak Oidipus devreye girer ve toplumsal yaşamı kurar. **Anti-Oedipe**'e göre durum farklıdır; incest arzuları, tam tersine, ancak bu yasa(k) sayesinde ortaya çıkar. Çünkü libidinal üretimi, yani arzunun bilinç dışı üretimini kodlamak üzere aile, bilinç dışında hiçbir zaman kendiliğinden bulunmayan arzuyu (incesti) bastırmaya girişir. «Çünkü öyle olur ki, yasa arzunun ya da içgüdülerin düzeninde bütünüyle kurgusal bir şeyi yasaklar ve böylece kendi uyruklarını bu kurguya denk düşen niyete sahip olduklarına ikna edebilir»<sup>(24)</sup>.

Böylece Oidipus kompleksi, varolan bir arzunun basitçe bastırılması değil arzuyu yasaklarken yapılandıran çifte bir işlemdir. Yani Freud ve Lacan'ın tersine, Oidipus kompleksi doğal ve evrensel figürler değildir; sadece kapitalizme özgü **baba, anne, çocuk** üçgenini bilinç dışında kodlar.

Bu bağlamda şizofren, Oidipus-öncesi kişi olarak hiçbir toplumsal bağlantısı olmayan, saf bireysel arzu akışı üreten, yani kapitalist kodlamanın dışındadır. Devrimcidir<sup>(25)</sup>.

## II

Son yıllarda psikiyatri yoğun bir eleştiri altında. Bu sorgulama ve karşı çıkış bir 'doğmatik uyku'nun sonu olabilir.

Sorulması gereken soru şudur: Bilim olarak psikiyatri olanaklı mıdır? Ya da 'bilim olarak' psikiyatri nasıl olanaklıdır?

Anlatım açısından önce konulan bu soru, ancak bu soruyu olanaklı kılan sorunsalda söz konusudur. Çünkü «tanımladığı nesnelere ya da problemlerde gözüken», teorik sorunsaldır<sup>(26)</sup>. Bilim olarak psikiyatrinin olanaklılığı sorusu da, Kant'taki benzeri sorunun (teoride her benzerlik gibi, teoride süreksizlik açısından, bir gün hesabı verilmesi gereken bir benzerliktir bu!) temellendiği sorunsalın benzeri bir sorunsalı gündeme getirir: saf bilimin eleştirisi...

Saf bilimden ne anlaşılmalıdır? Madem ki «idealist felsefenin klasik yöntemi 'bilim'den söz edebilmek için bilimlerin ortak özünü açıklamaktır»<sup>(27)</sup> ve farklı bilimsel pratikler ancak maddeci olunursa söz konusudur; öyleyse idealist olmaksızın 'saf bilim'den nasıl söz edilebilir?

Saussure, bize dilin söze farkını vermiştir. Saf bilim gerçek ya da imgesel (olası) tüm bilimleri ve kuramları dil karşısında söylenmiş ve söylenebilecek tüm sözler gibi, olumsal kılan bilimdir; yani simgesel bilimdir.

Bu simgesel bilime her okuma gibi 'suçlu' bir okuma ile, Althusser'in 'semptomatik' okunmasıyla gidilebilir: «Bilimlerin tarihi böyle ilerler işte; bir bilim öteki bilimlere baş vurarak, onları dolanarak bilim haline gelir ancak ve baş vurduğu bilim, onun vaftizinde hazır bulunanlar değildir yalnızca; öteki bilimlere geç katılan, doğması için belli bir zaman gerekli olan yeni bir bilim de olabilir bu»<sup>(28)</sup>. Althusser'in bu satırlarını —biçimsel olarak bile— onun *Kapital*'i okuduğu gibi okuyalım. Bu önemli satırlardan şu sonuçları çıkarabiliriz:

1 — Bir bilim, ancak öteki bilimlere baş vurarak, onları dolanarak, yani onlarla belli bir ilişkiye geçerek bilim haline gelir. Fakat nasıl bir ilişkidir bu, ya da hangi ilişki biçimidir? İkinci sonuç ilk sonucun sorusuna yanıt hazırlayabilir.

2 — Baş vurulacak, ilişkiye geçilecek bilim sadece «yeni bilimin vaftizinde bulunanlar» değildir. Yani 'gerçek' olarak varolmayan, varolması için bir süre gereken bir bilimle de ilişki kurulabilir.

Althusser'in bilmeçesinin çözümü gene aynı satırlarda gizlidir.

Lacan, Oidipusa girmek için 'gerçek' bir babanın varolmasının gerekmediğini, hatta tam tersine, simgesel düzende bir 'korum' olarak 'babanın adı'nın bulunmasının, gerçek her hangi

bir kişiyi baba olarak belirlediğini ve böylece baba ile oğulun simgesel ilişkisinden dolayımınarak çocuğun insanlar arasında bir insan haline geldiğini gösterdi. Tıpkı bunun gibi, yeni bilimin bilim haline gelmesi, yani öteki bilimler arasında bir bilim olarak yerini alması için, dolayımınması gereken bilimlerin 'gerçek' olarak varolmaları gerekmez. Tam tersine, bilimler arasında söz konusu edilebilecek tüm gerçek ilişkileri (söz gelimi fizik-matematik, biyoloji-fizik arasındaki ilişkileri) alttan belirleyen simgesel bir düzenin olduğunu düşünürsek Althusser'in bilmececi aydınlık kazanır. İnsanlar arasında 'ampirik' akrabalık ilişkilerinin altında, tüm bu 'gerçek' ilişkileri belirleyen, dil kurallarına göre yapılmış bir sistemin varlığını biliyoruz (Lévi-Strauss). Bilimlerin simgesel düzeninde de birbirleriyle 'ayrimsal ilişkilerinde' belirlenen 'konum'lar olarak 'simgesel bilim'lerin her 'gerçek' bilimin ön koşulu olduğunu varsayabiliriz.

Bilimi, öteki bilimlerde içinde bir bilim olarak belirleyen bu simgesel düzenin araştırılması —tıpkı elementlerin dizgesinde 'gerçek' olarak gösterilmemiş elementlerin bir 'konum' olarak belirmesinde olduğu gibi— 'gerçek' olarak varolmayan bilimlere bir konum olarak belirleyecek, onları 'adsız bir olmayan' olarak gösterecektir. Böyle bir program, «kendini bilim olarak sunabilecek tüm gelecekteki» psikiyatrinin zorunlu konumunu verebilir ya da olanaksızlığını gösterebilir.

Öte yandan yapılması gereken, Althusser'in bu satırlarının okunuşunun rastlantısal olmadığını ve kuramının temel sorunsalıyla bağlantılı olduğunu göstermektedir.

Simgesel bilim, gerçek bilimde söz konusu her türlü deney ve gözlemden önce olduğu ve bu pratiklere onları belli bir bilimin deney ve gözlemi kılacak dilsel 'biçim'i verdiği için a priori'dir. Yani bu a priori, insanların beyininde doğuştan hazır bulunmaya değil, bilimin insanlar arası bir dolayım olmasına dayanır.

Bu program saf bilimin —yani her türlü deney ve gözlemden önceki dilsel olabilirlik olarak bilimin— sunduğu olumsuzluk alanının yayılımını ve sınırlarının araştırılmasını gündeme getirdiği için 'eleştiri'dir. Bu bilimlerin bilimselliğinin nesneye bağlantısında aranmasını savunan pozitivistimin karşısında yer almak olacaktır.

Ancak bu sorunlarla dolu program, bazı eski soruların 'başu bád-el-mevt'ine neden olur. Ama kıyamet günü, bu yeniden diriliş, artık eskiden yaşadığı 'dünyada' yeniden yaşamak için değil, ölümlerin dünyasında son kez hesap vermek içindir. 'Kendinde şey'de bu noktada son kez devreye girer.

Böyle bir a priori, belli bir çağda bilgileri ve teorileri gizlice temellendiren ve zaman içinde aniden birbirinin yerini alan

'episteme'lerden yani 'tarihsel a priori'lerden de farklıdır. Çünkü bu sonuncuda söz konusu olan 'süreksizlik'tir: «Rönesanstan günümüze Avrupa ratio'sunun hemen hemen kesintisiz bir devinimi olduğu izlenimimiz yanlıştır... Tüm bu fikirler ya da temalar düzeyindeki yarı-süreklilik sadece yüzeysel bir sonuçtur; arkeoloji düzeyinde olumluluklar sisteminin kütleli bir biçimde değiştiği görülür. Şeylerin ve onları dağıtarak bilgiye sunan düzenin varlık kipi, temelden değişti»<sup>(29)</sup>. Fakat simgesel düzeyde gerçek bilimlerin kopuşlardan oluşan gerçek tarihlerinin altında zamansız, tarih dışı bir düzen görülür

Bir not: **Bilim olarak psikiyatriyi sorgulayan çalışma, Althusser'in, Althusser'in okunmasından çıkan sonuca göre okunmasına dayanacaksa da onun Freud ve Lacan üzerine söylediklerine katılmak zorunda değildir.**

1. M. Foucault; *Histoire de la folie*, Gallimard.
2. L. Althusser; 'Freud ve Lacan', *Yazko Felsefe Yazıları 1. Kitap*.
3. M. Foucault; *L'archeologie du savoir*, Gallimard.
4. M. Foucault; *L'archeologie..* s. 57
5. M. Foucault; *L'archeologie..* s. 58
6. M. Foucault; *L'archeologie..* s. 61.
7. D. Lecourt; *Pour une critique de l'epistemologie*, Maspero, 1972, s. 109.
8. M. Foucault; *L'archeologie..* s. 60
9. O. Tekelioğlu; «Toplumsal Bilimler ve Bunalım», *YFY 3. Kitap*.
10. M. Foucault; *L'ordre du discours*, Gallimard, 1971, s. 12.
11. Bu noktayı —bu gün eksik bulmakla beraber— daha önce ele almıştım: S. M. Tura; *Althusser ve Psikiyatri, Toplum ve Bilim*, sayı 14.
12. H. Ey; *L'antipsychiatrie*, *Encyclopédie Medico-Chirurgicale*, 1974.
13. Laing'den aktaran H. Ey; *L'antipsychiatrie..*
14. M. Mannoni; *Le psychiatrie, son fouet la psychanalyse*, Seuil, 1970, s. 11.
15. M. Mannoni; *Le psychiatrie..* s. 9.
16. M. Mannoni; *Le psychiatrie..* s. 10
17. M. Foucault; *L'ordre..* s. 14-15.
18. M. Gear, E. Liendo; *Psychanalyse, semiologie et communication familiale, L'evolution Psychiatrique*, T. XLI, Fil, 1976, s. 241.
19. G. Deleuze; *A quoi reconnait-on le structuralisme; LI Philosophie au XX siecle*, Marabout, 1979, s. 313.
20. M. Safouan; *De la structure en psychanalyse, Qu'est-ce que le structuralisme*, Seuil, 1968, s. 267.
21. M. Safouan; *De la structure..* s. 244.
22. J. Lacan; *Ecrits*, Seuil, 1966, s. 30.
23. L. Althusser; *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, Birlikim*, 1978.
24. G. Deleuze, F. Guattari'den aktaran M. Poster.
25. *L'anti-Oedipe*' özeti için bak: M. Poster; *Critical theory of the family*, Continuum, 1980.
26. L. Althusser, E. Balibar; *Lire le capital*, Maspero, 1975, s. 25.
27. D. Lecourt; *Pour une critique..* s. 9.
28. L. Althusser; «Freud ve Lacan», *Yazko Felsefe Yazıları 1. Kitap*.
29. M. Foucault; *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, s. 13-14.

## BİR LACAN OKUMASI

ORHAN TEKELİOĞLU

Bu kısa çalışmanın amacı, kuramsal ve «entellektüel» bir çerçevede somut insan, özne anlayışı geliştirmektir; geliştirmeye çalışacağım sorunsal, «geleneksel» **İnsan ve ona karşı Toplum** sorunsalının dışında ve ona bir seçenek olabilecek ya da seçenek bir sorunsala taban olabilecek kuramsal bir çerçevede —Lacan'cı psikanalizden özellikle yararlanan— bir alanda olacaktır. Foucault'nun da belirttiği gibi (1972) geleneksel «İnsan» nosyonu aslında 18. yüzyıl aydınlanma düşüncesinin bir «buluşundan» başka bir şey değildir: insanın «yeniden bulgulanması», düşünen akılcı bir insanın tarihselleştirilmesi. Geliştirilen ve geçerli sayılan birçok ideoloji ve psikoloji kuramlaştırmaları bana bu İnsan nosyonundan kaynaklanmışlar gibi görünüyor, bununla birlikte, kısaca İnsan/Toplum sorunsalı diyebileceğimiz bu kuramsal çerçeveye seçenek olabilecek yeni bir insan kavrayışından yola çıkan bir kuramsal alan bana olanaklı görünüyor —özellikle Lacan'ın çalışmaları çok ilginç görünüyor. Bu kısa çalışmada okumaya çalışacağım Lacan aslında sorunsuz bir kuramcı değil, çünkü onun görüşleri olarak sunulan metinler açıkça bir insan modeli sunmayan ve öğrencileri tarafından tutulan ve düzenlenen ders notları (Lacan'ın vurguları anlaşılıyor), dahası bu metinlerde kullanılan dil, kodlanmama çabasından olsa gerek, oldukça anlaşılmaz bir biçimde kullanılıyor. Bununla birlikte, Freud'un yeniden okunması diyebileceğim ve çağdaş dilbilim ve antropolojiden yararlanan Lacan'ın görüşlerini aktarmadan önce, Althusser ve genelde akademik psikolojide İnsan'ın nasıl kavramlaştırıldığına bakmak bana anlamlı görünüyor.

### I. Althusser'de «Taşıyıcılar»

Althusser (1982) ünlü makalesinde Lacan ve psikanalize göndermeler yaparak bir «ideoloji» kuramlaştırmasının temellerini

Özne bağlamında geliştirir. Ama bu makalede sözü edilen Lacan ve Lacan'cı psikanaliz sorgulanmadan kullanıldıkları için geliştirilen çerçeve sanki «anti-Lacancı» bir sorunsala oturuyor. Althusser'in dediklerine daha ayrıntılı bir metninden bakarsak (1970); Marxçı/hümanist yaklaşımlar konusunda, bu yaklaşımların, bir toplumsal bütünlüğü (**social totality**) ideolojik, politik, ekonomik düzeylere ayırsalar da, bu adlandırmaları kuramsal ve politik «amaçlara» uydurmaktan fazla bir şey yapmadıkları suçlaması ile karşılaşırız. Sonunda ekonomik ve politik düzeylere verilen aşırı önem, ideolojinin bir görüntü-olguya (**epiphenomenon**) indirgenmesine yolaçar; «resmî» Marxçılık, ideolojiyi bir toplumsal bütünlükte ekonomi ve politikadan bir artakalan (**residue**) gibi görmektedir ki, Marxçılığın en önemli sorunlarından biri budur (içinde İnsan olmayan bir kuram). Althusser'e göre ise, her toplumsal biçimleşme (**social formation**) «yapısal nedenselliği» (**structural causality**) içinde varolmaktadır: öyle ki bütün düzeylerin —ideoloji dahil— özgün etkileri ve etkilenmeleri vardır ve bu Biçimleşme varlığını bu «etkiler» sayesinde sürdürebilir - her düzey diğerine göre «görece otonom»dur, bütün bunlara karşın ekonomik düzey son kertede (**in the last instance**) öbür düzeyleri belirler (bu belirlenim pratikte olduğundan değil ama analitik bir biçimde düşünülmelidir). Özneler ise, bu Biçimleşmenin içinde zaten varolan karmaşık ilişkilerin **Taşıyıcılarıdır (bearer)**; görüldüğü gibi bütün «kökten» ve «geleşmiş» görünümüne karşın, ideoloji bir Biçimleşmenin **etkisi (effect)** olarak düşünülmekte ve bu Biçimleşme, Taşıyıcılar ilişkilerini taşıyarak «desteklemektedirler» - kısaca, bir toplumsal biçimleşme ilişkileri taşıyan Özne modeli. Bu İnsan anlayışı bana anlamsız bir «kökten anti-hümanizm»den kaynaklanmış görünüyor, çünkü bu model izlenirse, toplumsal biçimleşme/biçimleşmelere özne/özneler ideoloji tarafından yerleştirilmekte ve gerekli akıl mekanizmaları ile «teçhiz» edilmektedirler: aslında burada yapılan, sorgusuz bir biçimde iki şeyi (ideoloji, özne) birbiri için tanımlamaktır - yetkin bir **totoloji**. Aslında Althusser'in yapmaya çalıştığı, bu çalışmanın Lacan bölümünde anlatılacak olan, Lacan'daki **Simgesel** ile İdeolojiyi eşitlemektir - bu bana çok sorunlu ve yanlış bir «teleoloji» olarak görünüyor, çünkü Althusser kötü ve gerçeği çarpıtıcı bir ideoloji nosyonu ve ona karşı (her nedense) iyi ve gerçeği gösteren bir bilim nosyonunu **ahlakçı** bir biçimde savlarken, Lacan'da **simgesel (symbolic)** tamamen nötr bir biçimde düşünülüyor (bir **gerçeklik** olarak).

Daha sonraki bir kitabında da Althusser yeni bir tanımlama yapar (1971); her toplumsal biçimleşme devletin **İdeolojik Aygıtları** vardır ve bunlar toplumsal biçimleşmenin her düzeyinde

çalışarak, özneleri o toplumsal biçimlenişin ilişkilerini taşıyabilecek biçimde yeniden üretirler - özneleri bu aygıtlar «kurar», çünkü bunlar öznenin yaşamı boyunca ilişkiye geçeceği her kuruma yerleşmiştir (hatta kendileri o kurumlardır). Örnek olarak aile, okul, kilise, vb. verilebilir. Böyle bir «Aygıt/Devlet» anlayışı ister istemez bazı sorulara yolaçıyor: taşıyıcı öznelerin bulunduğu ve basitçe sürekli bir kişilerarasılık (**intersubjectivity**) yaşanan bir toplumsal biçimlenişte, somut bir insanın (ya da öznenin) «kimlik sorunu» nasıl tanımlanabilir? Althusser bu sorunu iki önerme ile çözmek istiyor:

i) ideolojinin dışında ve ondan bağımsız hiç bir pratik yoktur,

ii) öznelerin dışında ve öznesiz hiç bir pratik yoktur.

Böylece ideolojinin tanımı pratiğe yerleştirilir ve artık ideolojinin **maddeselliği** söz konusudur: ideoloji hem öznenin pratiğine hem de **gövdesine** yerleşmiştir. Ama bunun yanında, ideolojinin tanıma (**recognition**) ve yanlış tanıma (**misrecognition**) tarafı olduğu da Althusser tarafından ileri sürülür, diğer bir deyişle, her toplumsal biçimlenişte toplumsal pratiklerin yapısı ile ideoloji arasında «uygun» **eklemlenme** biçimleri, bir **karşılıklık** (**correspondance**) «algılaması» vardır. Ama insan algılaması ile ideoloji arasında nitelik ayrımı da vardır: ideoloji öznde «yansımaz», ama özne ideolojiyi **yaşar**. Burada şu saptama önemli olabilir; ideolojinin maddeselliğinden söz etmek, özneleri onların varoluş koşullarına indirgemek demek değildir, çünkü ideoloji ile özne arasındaki ilişki **ikincil** bir ilişkidir - ilişkiler arasında bir ilişki. Yine Althusser daha önce sözünü ettiğimiz makalesinde (1982), Lacan'ı kullanarak şunu savlar: özne **sanki** bir özneymiş gibi kendi varoluşunun koşulları ile olan ilişkisinde yaşamak «zorundadır» - imgeselinde **verili** bir yaşantı. Ve böylece ideolojinin «işlevi» bir temsil etme/temsil edilmeden başka bir şey olmaz: öznenin, kendi varoluşunun **gerçek** koşulları ile olan imgesel ilişkisinin temsil edilmesi. Diğer bir deyişle, bireyler kendilerini kuran pratikler içinde her zaman öznedirler: kurulma süreci benzer ayna yapısına (**duplicate mirror structure**) sahiptir, öyle ki bir özne kendini başka bir özneye, ancak o özne tarafından kendi özneliğinin tanınmasından temellenen sunumlarda sunar: özetle özne «bireysel özgürlüğü» ile kendi niyetini açıkça ortaya koyduğunu sanırken, davranışlarını ideoloji tanımlar. Althusser'ci «jargon»da ideolojinin özneyi böyle kurması ve öznenin bu kuruluşu neredeyse «gönüllü» kabul etmesi, **çağırma** (**interpellation**) diye adlandırılır. Ama hıncı bu formülleme oldukça sorunlu ve sorgulamaya uygun değil: önerilen her kavram başka bir kavram ile olan ilişkisinde anlamlı olduğu için (örneğin, ide-

oloji özneyi kurar, özne ise ideoloji ve başka düzeylerin oluşturduğu toplumsal ilişkileri taşıyıcı bir dönüşümlü to-toloji oluşturmakta, yani bir inancın ya da bir «sağduyunun» ideoloji adı altında tanımlanması. Ayrıca bence çok önemli bir sav olan ideolojinin maddeselliği savı, Althusser tarafından iyi bir biçimde geliştirilmemiştir; çünkü hem ideoloji ve onun pratiklerinin maddeselliği ileri sürülürken, hem de ideoloji nosyonu eski, klasik kullanımındaki temsil etme işlevini de sürdürmektedir - maddesel bir «şey» temsil edilemez. Belki, örneğin Foucault'nun kullandığı anlamda bir Söylem kavramı kullanılarak/geliştirilerek, sözü edilen maddesellik sorunu çö-zülebilirdi, ama Althusser hâlâ klasik ideoloji sorunsalında kalmayı tercih ediyor gibi görünüyor. Başka bir sorun ise, ide-oloji nosyonunun Althusser'de çok geniş tutulması gibi görü-nüyor bana; örneğin «Devletin İdeolojik Aygıtları» nosyonu neredeyse özne için, her düşünsel ve fiziksel etkinliği kapsa-maktadır - dua etmek bir ideolojik etkinlik olarak bana anlamlı görünse de, bunun yanısıra bizzat haç çıkarma fiziksel eylemi-nin ideolojinin bir parçası gibi düşünülmesi (ki bana böyle dü-şünmemiz gerekir gibi geliyor), bence çok gereksiz bir kapsayı-cılık. Althusser'in ideoloji kavrayışında son olarak eleştirdiğim sorunu alan ise, öznenin «taşıyıcılığı»: bireyler arasındaki ay-rımların saptanmasını (bu arada bir birey olarak Althusser'in özgünlüğünü) olanaksız bir duruma getiren ve Amerikan «Dav-ranışçı» psikoloji okulunu, yine «şaşırtıcı» benzerlikler gösteren edilgen, verili, taşıyıcı olan bu özne, aslında somut, yaşayan in-sanlar anlamında hiç bir nesnel karşılığa sahip değil. Özetler-sek, Althusser'in ideoloji nosyonu bütün «gelişmişliklerine» kar-şın klasik sorunsaldan ayrılmıyor ve bu nosyonun «düşündüğü» özne pek yaşamıyor (somut bir insan anlamında). Artık akade-mik psikolojinin öznesine kabaca bakabiliriz.

## II. Akademik Psikolojinin «Soyut» İnsanı

Çok genel bir tanım olarak, akademik psikolojinin «araştır-ma nesnesinin» (kuşkusuz «ekol» farkları gözardı edilmeksizin) insan ve onun ya davranışlarını, ya bilişsel (cognitive) yapı-larını, ya da fizyolojik temelli ruhsal mekanizmalarını tanımla-mak olduğu söylenebilir. Görüldüğü gibi, ilk bakışta bulunan psikoloji kuramlarında baştan beri aradığım birey/toplum so-runsalının dışında bir Özne bulunabilir gibi görünse de, biraz ayrıntılı bir bakış «bulunanların» hiçte bu Özne'ye uygun olma-dığı açığa çıkıyor. Çünkü temel epistemolojik öncüllerine ve ku-ramsal amaçlarına bakarsak, akademik psikolojinin iki amacı



olduğu ortaya çıkıyor (Canguilhem, 1981) : bir taraftan «genel» bir İnsan Davranışı kuramı geliştirmeye çalışılırken, aynı zamanda bir «birey» bilimi olma çabası da var. Zaten soyut, verili, sorgulanmayan bu birey, akademik psikolojinin temel nosyonu ve ontolojik nesnesini oluşturuyor - psikolojinin Özne diye adlandırdığı soyut ve vazgeçilmez kategori böylece oluşturuluyor. Giderek Özne olma ya da diğer bir deyişle bireyin kurulması tartışılmaz ve aşkın (transcendental) bir biçimde kurama yerleştiriliyor, öyleki psikolojiden söz etmek insandan söz etmeğe eşdeğer bir kod'a yerleşiyor (hem psikologlar için hem de «sıradan» özneler için!) - dahası verili bir bilimsellikte psikolojik her türlü söyleme (örneğin magazin dergilerinin yaptığı, genellikle sex yaşamına ilişkin 'testler') ekleniyor. Daha önce sözünü ettiğim iki amaç da artık bağlantılandırılıyor; ama burada şu sorun var, insan davranışını anlamaya/tanımlamaya ve giderek kodlamağa yönelik her türlü çaba, bir felsefi insan modelinden yola çıkmak zorundadır. Oysa ilginçtir, «felsefe» nosyonu bir çok psikolog için o denli yabancı ve kaçınılması gerekli bir şeydir ki psikolojinin metodologları, «yaşamlarını» psikolojiyi felsefeden ayırmaya «vakf'ederler» (Westland, 1978, passim): oysa Althusser'in kullandığı anlamda bu bilim adamlarının «kendiliğinden» felsefeleri vardır. Bence, açıkça söylenese de akademik psikolojinin felsefi insan modeli oldukça açık: «birey» tek başına incelenebilecek bir tekil düzey olarak düşünülmemekte ve toplumsal dizgeden bağımsız ya da görece bağımsız olduğu varsayılmaktadır, böylece Özne tam bir soyutlama, bir ampirik nesne olarak gözlemlenebilecek bir biyolojik bütünsellikte düşünülür. Bu bakış açısının en sorunlu tarafı, böyle «tanımlanan» bireylerin nasıl olupta Toplum oldukları sorusunda düğümleniyor - Toplum Bireylerin bir toplamı mı olmaktadır? Eğer akademik psikolojiyi izlemek zorundayız, bu sorunun yanıtı «evet» olmak durumunda ve eğer böyleyse Toplum bir Açıklayıcı Bütünlük (expressive totality) oluyor. Bu bütünlüğün yapıştırıcı ve temel bir malzemesi olarak düşünülen bireyi, bu bütünselliğin herhangi bir tarafından (kuşkusuz kuramsal olarak) girerek bulabiliriz. Özetlersek, soyut bir insan modelinden yola çıkan ve topluma varması olanaksız bir «özgün» bireyi varsayan (ve böylece psikolojizm yapan) bu psikoloji kuramlarında, somut özneleri bulmak bana oldukça olanaksız görünüyor. Bununla birlikte, akademi-dışı psikolojide, daha doğrusu psikanalizde ne gibi olanaklar olduğunu incelemek bana oldukça yararlı görünüyor.

# TÜSTAV

### III. Psikanalize Bir Bakış : Lacan

Çağımızın en tartışmalı kuramsal/kuram-dışı alanlarından birisi de kuşkusuz psikanalizdir. Aslında, bu kuramsal alana (Freud'un ilk yazılarını yayımlamasından itibaren) yapılan saldırılar, daha çok ahlaksal bir temelden kaynaklanmaktalarsa da, bence Freud'un kuramsal eleştirileri sunduğu farklı sorunsala da yöneliktir - Freud aslında pozitivist/ampirisist geleneğin çok zor bir biçimde soğurabileceği bir felsefi sorunsalı, bir anti-ampirisist sorunsalı öne sürmekteyse de Amerikalı «izleyicileri» onu «ampirik bir nesne» biçimine, zor da olsa, sokmuşlardır. Pozitivist bir sorunsala zor da olsa Freud'un oturmasında, hem Freud'un felsefesini çok açık bir biçimde koyamamasının (yazdıkları yıllara göre gerçekten çok ayrılıklar göstermektedir), hem de yazdıklarının yanlış bir biçimde yorumlanmasının «katkısı» gözardı edilmemelidir (özellikle Lacan'ın vurguladığı yanlış yorumlama: «Freud o denli açık yazdı ki onun izleyicileri onu kolaylıkla yanlış kodlayabildiler»). Spekülasyon düzeyindeki bu yorum bir yana, Lacan'ın Freud yorumlarını anlamak bence ilginç olabilir.

#### a. Lacan'da Özne'nin Statüsü

Bu başlık altında yapmağa çalışacağım, aslında bir Lacan yeniden-okuması olacak ve bu anlamda Lacan benim gördüğüm (belki de görmek istediğim) bir Lacan olacaktır. Lacan'da Özne, Althusser'in düşündüğünün tersine bir taşıyıcı değil, ama başlıbaşına bir toplumsal süreç olarak düşünülür: artık özne için bir toplumsallaşma (socialization) (bu, Birey/Toplum sorunsalının ya da iki «şeyi» birbirinden ayrı, dışsal olarak düşünen bir yaklaşımın «doğal» bir nosyonudur) söz konusu değildir, çünkü birey toplumuna doğrudan doğar ve toplumsal ilişkiler ağına yerleşir/yerleştirilir ve kavram uygunsuzsa, varolan toplumsal biçimlenişe uygun olarak «yeniden-üretilir» - bu arada, «yeniden-üretim» nosyonunun anti-hümanist, edilgen ve olumsuz yananlamalarını düşünmeden kullandığımı söylemeliyim. Özne simgesel bir dizgeye ve orada çeşitli biçim ve eşitsizliklerde örgütlenmiş göstergeler ağına doğar ve örgütlenme her toplumsal biçimlenişte konjonktürel olarak değişkenlikler gösterir ve bundan ötürü de bence evrensel değildir. Lacan'a göre, öznenin simgesel dizgeyle karşılaşmasından itibaren, yani doğuşundan itibaren bir Kurulma (constitution) söz konusudur (dikkat edilirse, Lacan'ın geliştirdiği sorunsal Özne ve Toplum birbirine içselleştiriyor (internalization) ve bu bağlamda Birey/Toplum sorunsalına göre önemli ayrımlar göstermeğe başlıyor). Özne için sim-

gesel dizgede yer alabilmenin tek yolu, onun içinde dolaşabilmenin tek aracı Dil'dir. Ve işte bu anlamında Dil, özne için kurucu etkiye sahiptir ve somut toplumsal pratiklerden (çocuk için kucakta tutulmaktan, mama yemeğe, vb. kadar çeşitli pratiklerden) bağımsız olarak kullanılmadığı için de Dil, kullanım açısından söylemseldir - aslında bütün toplumsal pratikler söylemseldir. Dil daha yakından bakılınca, yapısalcı dilbilimden yararlanan Lacan'a göre, bir göstergeler ağıdır ve ayrıca, dilbilimcilerin de ayrıştırdığı gibi, göstergeler, gösteren (signifier) ve gösterilen (signified) olarak ikiye ayrılır. Lacan, gösteren ve gösterilenlerin başlıbaşına ayrı birer ilişkiler ağı gibi görülmesini istiyerek, bilinçdışındaki eşzamanlı (synchronic) süreçlerin dilsel göstergelerde gösteren olarak bulduklarını, artzamanlı (diachronic) süreçlerin ise gösterilen olarak bulduklarını savlar. Görüldüğü gibi, yapısalcı dilbilim ile psikanaliz oldukça değişik bir biçimde bir araya getirilmektedir ve böylece örneğin söylemin temel desteği olan harfler bizzat gösteren konumuna gelmektedirler (Freud'un dil sürçmelerine verdiği önem, bir başka bağlamda tekrar önem kazanmaktadır). Saussure tarafından Söz nasıl Dil'in önünde görünüyorsa, bir söylemde de görünen taraf gösterilenlerdir, ama söylemin esası gösterenlerle kurulur. Bu arada, Lacan'ın birçok dilbilimcinin aksine gösteren/gösterilen ikilisine, dizisel/dizimsel (paradigmatic/syntagmatic) ikilisinden daha fazla önem verdiğini de, daha doğrusu gösteren/gösterilen çiftini her iki anlamda kullandığını belirtmeliyim (Lemaire, 1977, s. 39). Kısaca toplarsak, Lacan'a göre Söylem, dilbilimcilerin kullanımlarından çok ayrı olarak, bir üstbelirlenimsel (overdetermined) ilişkiler ağıdır: söylemde o anda söylenenlerden çıkarılabilecek doğrudan bir anlam yoktur, ama kurgusal ve söyleme dışsal bir anlam vardır. Söylemin anlamı, onun Çapa Noktasındadır (Anchor Point): anlam her zaman diğer söylem-dışı süreçlerin keşiştiği öyle bir yeredir ki aslında bir anlam uzlaşması bile yoktur - Özne ve Diğerleri anlamı farklı çapa noktalarında bulurlar ve farklı biçimde «anlarlar».

Lacan'daki bu göreci tutum, onun insan bilimlerine yaptığı genel eleştirisinde de ortaya çıkar. İnsan bilimleri tarihleri boyunca hep «çapa noktalarını» aramışlarsa da, buldukları «gerçekler» bir inanç olmaktan öteye gitmemiştir, çünkü bilgi (epistèmè) her zaman inanç (doxa) ile eleledir: insan bilimlerinin en temel yanlışı gerçeklik (reality) ile doğruyu (truth) aynı sanmalarıdır. Aslında, «doğru» toplumsal anlamlama (signification) sürecinde kurulur ve konjontüredir. Tekrar Dil'e dönersek, Lacan'ın gerçeği ve onun anlamını Dil'den ayırması, ister istemez Dil'e görece bağımsızlık verdiğini gösteriyor: gö-

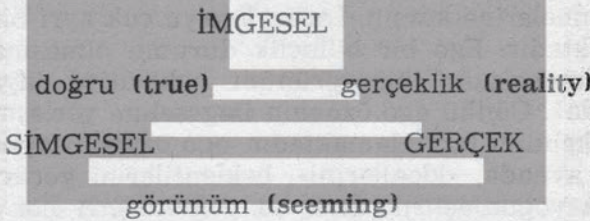
rece bağımsızlığın temel kanıtı ise, bir söylemde sözcelem öznelilerinin (**subjects of enunciation**) sürekli eğretileme (**metaphor**) ve düzdeğiştirmece (**metonymy**) kullanılmalarıdır. Örneğin «ağız» sözcüğü eğretileme yoluyla kullanılırsa birçok ayrı anlama gelebilir (nehirin ağzı, gövdemizde bir organ olarak ağız, vb.), ya da «Dün akşam bir bardak içtim» cümlesindeki içilen «şey», karşımızdaki somut insanın bizim bildiğimiz özelliklerine göre başka anlamlar kazanabilir. Özetle, temel dilsel süreçler olan eğretileme ve düzdeğiştirmece, aslında bilinçdışındaki temel süreçler olan yoğunlaşma (**condensation**) ile yerdeğiştirmenin (**displacement**) söylemde kendilerini göstermelerinden başka bir şey değildirler - bilinçdışı söyleme çeşitli biçimlerde girebilir (dil sürçmeleri, şakalar, kısaltmalar, dil yanlışları vb. gibi). Öyleyse, bilinçdışının nasıl yapılandığını öğrenmek yararlı olabilir. Lacan'a göre, bilinçdışı toplumsal insanın temel yapılarından biri, ama insan bilinçdışı ile birlikte doğmuyor: bilinçdışı, simgesel dizge ile ve onun aracı olan Dil ile karşılaştıktan sonra kuruluyor - yani, bilinçdışı aslında bir ikincil yapı (**secondary structure**). Bilinçdışı böylece dil: kullanan öznenin söylemine yerleşiyor ya da daha doğrusu, dil kullanımının «doğal» bir sonucu, bilinçdışıdır; artık Lacan'ın ünlü savsözü anlamlı olabilir - «Bilinçdışı Dil gibi yapılanmıştır».

Lacan'ın dilbilimden yararlanması burada bitmektedir; özetlersek, Lacan dilsel gösterge ile psikanalizin **simge'sini** aynı şeyler olarak düşünmektedir. Anlam ise, öznenin söyleminde ayrımında olarak ya da olmayarak kullandığı ve söyleme dışardan taşınan eğretilemeler ve düzdeğiştirmecelerde kuruluyor. o halde, söylem, bilinç ve bilinçdışı dillerinin, toplumsal simgelerin ve düşünme özneliğinin bir kesişim noktasıdır. İşte bu anlamında Dil, düşünme öznesinin kullandığı başbaşa bir bilinçlilik durumu olarak tanımlanabilir: pratik yaşantıdan ayrı olarak, ama onunla birlikte kullanılan görece özerk bir toplumsal dizge. Peki, Gerçek ile Dil arasındaki ayrım nereden kaynaklanıyor? Dil gerçeği öyle bir biçimde «yeniden-üretmektedir» ki bu üretim zincirinde bulunan bir toplumsal özne, **onsuz** bir dünya bilgisi ve düşüncesi edinememektedir. Daha doğduğunda, özne bir dil evrenine girer ve zamanla bir «ben» olarak ve kendi «onayı» ile simgesel dizgeye yerleşir: artık bütün düşünsel dizgesi ve **akılcılıkları** dilsel dizgeye bağlanmıştır (bilinci ve bilinçdışıyla). Örneğin, insanın kendine ilişkin düşünmesi, gramer kurallarına göre, karşısında varsaydığı «sen» ya da «o» gibi «kişilerle» olanaklıdır; öyle ki, Lacan'a göre insanın «yalnızlığı» düştürden öte birşey değildir (zaten, düşler anlatılmaz/anlatılamaz ama yeniden dilsel olarak kurulur) - kuşkusuz her toplumsal biçimlenişte, kendilerine ilişkin düşünebilenler vardır ve bunlar,

akıl hastası koduna yerleştirilerek (psikotikler gibi) topluma «dışsallaştırılırlar». O halde, kısaca kendini dil'de gösteren simgesel dizge, öznenin kendini tanınmasının, varlığını sürdürmesinin ilk ve tek aracıdır, koşuludur. Bu araç özneye dışardan verilir ve somut bireyden onu içselleştirmesi istenir ki, böylece Yasayı, Yasakları, İktidarın «vazgeçilmezliğini» ve Özneliği tanıyacağı «varsayılır» (Aile'de, Okul'da Kışla'da, Evlilik'te, vb.); bütün bu Yasalar, Yasaklar dizgesi tüm bütünselliği ile dil'de bulunabilir. Lacan, özne olmanın, dili kullanmanın ve böylece toplumsal/simgesel dizgeye içselleşmenin bedelinin yarılma (split) olduğunu söyler.

## b. Öznenin Yarılması

Yarılma, Lacancı Psikanalize göre, «benlik» (self) ile «bilinçli söylem öznesinin» aynı anda varlığını sürdürmesine verilen addır: «benlik» daha içsel ve gerçek kişilik olarak düşünülürken, «bilinçli söylem öznesi» kültürün ve toplumsal davranışın bir temsilcisi olarak konur. Ve öznenin yarılması, o özne için kaçınılmazdır, aslında simgesel dizge özne ile gerçek arasına yerleşmiş, bir üçüncü dizgedir ve en temel dizgedir. Çünkü, özne hiç bir durumda bu dizge olmadan gerçeği tanımlayamaz; somut özne için sorun çıkaran tarafı ise, simgeselin özne için asallığıdır, yani somut özne olmasa da simgesel varlığını sürdürebilir, dahası o somut özne için özel olarak yapılmadığından, somut özne bir türlü simgesele tam olarak yerleşemez. Öznenin gerçek ile karşılaşması her zaman, özne için sarsıcı etkiye sahiptir. Lacan'ın gerçeği nasıl tanımladığını da bu arada görmek iyi olabilir: gerçek ile dışarda görülen gerçek aynı şeyler değildir; Lacan'a göre gerçek, simgeselin ötesinde, anlam'amaya/kodlanmaya direnç gösteren, dilsel olarak yakalanamayan ve öznenin kurulmasının, yapılanmasının dışında kalan her yerdur. Özne ile Gerçek arasındaki ilişki aşağıdaki gibi formüle edilebilir:



Örneğin öznenin aşık olduğunu ve yaşının da onsekiz olduğunu düşünelim, onsekizinde aşık olmak simgesel dizge için onaylanabilecek bir «doğru»dur, özne simgesel'de bu doğruyu

bulduktan sonra simgeselin onayladığı sevgilisine «bakar ve gerçeği görür», ama diyelim ki sevgilisi gerçekten onu sevmiyorsa, yani sevilme «gerçekliği» varsa, özne bu gerçekliği kendi imgeselinde kabul eder - ya entellektüelce «n'apalım herkes bana âşık olacak değil ya!» der, ya da anlaşılmanın toplumsal davranışlarını gösterir (ağlamak, «arabesk» dinlemek, kavga etmek, vb.). Ama bütün bu toplumsal ritüellere karşın, Gerçek, karşındakinin onu sevmediğidir ve şimdi yaptığım bu tanımlama ise ancak simgesel kullanılarak olanaklı olmuştur: simgesel ile gerçek arasındaki zorunlu ilişki. Lacan'ın çalışma arkadaşlarından J. A. Miller, öznenin zorunlu yarılmasına, simgesele tam olarak oturamamasına «teğellenme» (suture) diyor: simgeselde bir eksik olma, ama onsuz da yapamama, yani simgesel dizgede «temsil edilme». Bununla beraber, simgesel dizgede her zaman özneler «bireysellikleri/özgürlükleri» ile görünürde bulunurlar, ama bu durumun Lacan'a göre önemli bir bedeli vardır: özne simgesel dizgede, en önemli tarafını «benliğini» yitirir, dizgeye «teğellenir» ve kendini yitirip «temsil eder» (belki bu kullanımında Lacan, Althusser'in anti-hümanist konumuna yaklaşmaktadır).

Özetlersek, öznenin kuruluşu anlamında, kültürün, simgerlerin ve dilin nedeni insan değildir; insan tam tersi bu ilişkiler ağının bir ürünüdür. Özne simgesel dizgeye bir öykünme (mimesis) ile girer ve ona ekli (colage) olur - simgesel dizgede o'nun «güvencesi» bizzat bu dizge ve onun araçlarıdır (ailesi, işi, soyadı). Lacan bütün yukarıda anlatılanları genellikle «yabancılaşma nosyonu ile tanımlamağa çalışmaktaysa da, bu nosyonu çeşitli yanamlarından ve epistemolojik sorunlarından ötürü kullanmadığını belirtmek isterim.

### c. Oedipus Sorunu ve Lacan

Birçok çağdaş Freud «yorumcusu», öznenin söz edince Ego'yu düşünmelerine karşın, Lacan Ego'yu çok ayrı bir biçimde tanımlamaktadır: Ego bir bilinçlik durumu olmasına karşın, öznenin persona'sıdır (bir görünüm, beklentiye dayanan bir rol anlamında). Çünkü ego öznenin imgeseline yerleşmiştir ve simgesel'de kendini tanımlamaktadır: ego öznenin ayna kimliği'dir. Ve özne aynada, «ideallerini», beklentilerini görür ve bunları egosunda yoğunlaştırır, ama bu yoğunlaşma her zaman istek düzeyindedir: gerçek özneye bir türlü oturmaz ve özne söyleminde hep «eksiklerini» yaşar, dil de eksikleri kapatamadığından, Başkasının/Başkalarının imgesinde kendini tanımlamaya/kendi olmaya çalışır—... gibi olmayı ne çok isterim/isterdim». Sonuç-

ta, özne simgeselin bir gösterilene olur, gösterilir ve böylece kendi söylemine de «yabancılaşır»: öznenin **hayırlanması** olarak adlandırılan bu olgu, öznenin gerçekleştiremediğini entellektüelce kabul edişi, ussallaştırmasıdır - «zaten, ben ona göre değilim!»

Pratikte, öznenin yarıldığı yer genellikle onun ailesi, daha doğrusu ailesinin yerleştiği ilişkiler ağıdır. Özne simgesel dizgeyle/toplumla ilk olarak dil'i kullanarak tanışıyor da, esas tanışması/onaylanması oedipal dönemde olur. Bu arada, her ne kadar Lacan oedipal dönemi, evrensel bir geçiş dönemi olarak görüyorsa da, Deleuze gibi birçok post-Lacancı düşünür, oedipal dönemin bilinen biçimi ile kapitalist konjonktüre ilişkin olduğunu göstermişlerdir. Ama benim özellikle incelemeğe çalışacağım sorun, oedipus'un simgesel anlamı olacak. Freud'da öznenin gelişimi, fizik biliminden esinlendiğinden olacak, enerjinin dönüşümüne içkin olarak **libidinal**'dir, ama Lacan'daki gelişim anlayışı **yapısaldır**: örneğin Oedipus sorununu başarıyla çözen bir özne, simgesele yerleşmeye, onu kullanmaya «hak kazanır». Bu işin nasıl gerçekleştiğini basitçe şöyle tanımlayabiliriz; çocuğun ilk ikili (**dyadic**) ilişkisi annesi ile olan ilişkisidir, çocuk bu ilişkide kendini/imgesini annesine yansıtır: dikkat edilirse burada anne için bir öznellikten çok, bir **ayna işlevi** vardır. Daha açık koymaya çalışırsak, çocuk için henüz Başkası yoktur, annesi onun kimliğidir ve çocuk bu döneminde (ilk narsizm) kendi kendine yeterlidir (çocuğun bu dönemine benzer davranışlar, çevresini tanımlayamayan psikotiklerde görülebilir). İlk yarılma işte bu ayna evresinde olur: çocuk ile aynası arasına biri, yani baba girer - çocuk için bundan sonra yaşayacağı bütün ilişkiler üçlü olacaktır (şu ünlü kutsal üçgen!); Başkası, Ego, İstek Nesnesi. Aynaya düşen gölge çocuk için ilk sarsıntıdır ve bu sarsıntı oedipus dönemine kadar sürer; oedipus döneminde ise konumunu yeniden ve kalıcı olacak biçimde tanımlamak zorunda bırakılır. Sonuçta, çocuk çoğunlukla bu «sorunu» çözer, toplumsal özne olur: kendi cinsinden bir aile kişinin **imagosunda** kendini yeniden tanır. Bu tanımaya Lacan **Paternal Eğretileme** diyor. Tekrar başa dönersek, paternal eğretilemeye kadar olan evreleri şöyle açımlayabiliriz;

(i) Çocuk kendisinin, annesi için herşey olmasını ister; çocuk annesinde olduğunu sezdiği eksikğin (yani **Phallus**'un) yerine geçmek ister. Bunu gerçekleştirebilmek içinse, kendini annesine sanki onun bir doğal uzantısıymış gibi, tüm edilgenliği ile verir - bir anlamda annesinin istek nesnesi olmak ister. Bu döneme imgesel sahip olma (**imaginary possession**) dönemi denir ve ilk narsizmin kurulduğu alandır.

(ii) **Babayla/Yasayla** tanışma döneminde, baba annesi ile

arasına girerek, çocuğun görüntüsünü bozar. Baba simgesel olarak artık toplumsal yasanın ailedeki temsilcisidir (kendisini hem dil'de, hem de annenin yanında gösterir) ve çocuğa iki şeyi «öğretir»:

1. çocuk annenin istek nesnesi olamaz;
2. annenin istek nesnesi babadır.

Bunları öğrenen çocuk, kendini «göremez» ve bir boşluğa yuvarlanır; bu dönemde çocuk kimliksizdir.

(iii) Oedipus döneminde çocuk, babayla «barış yapar» ve görece olarak onunla özdeşleşir: babanın onun gerçek «sahibi» olduğunu anlar ve babanın phallus'u ile kendini tanımlamaya çalışır (düşünsel anlamda artık çocuk için «varolma» (being) nosyonu değersiz olmuş, ama onun yerine «sahip olma» (having) nosyonu değersiz olmuş, ama onun yerine «sahip olma» (having) kabullenişine Lacan, **Simgesel İğdiş Olma (symbolic castration)** diyor. Oedipus sorununu «çözen» çocuk, üç şeyi ayırtmış demektir:

1. Yasa
2. Model (Baba ya da Anne)
3. geleceğe ilişkin Söz (promise).

Bütün bunlara karşılık baba ise, çocuğa ailesel «benliğini» verir, onu «tanır» ve soyadıyla ona kanbağı sözü verir. Ve bütün bu ritüeller, phallus etrafında örgütlenir; şurası çok önemlidir, phallus kesinlikle bir fiziksel karşılık, penis olarak düşünülmemelidir, aksine phallus toplumsal/simgesel dizgenin temel göstereni'dir (ve belki de bu anlamında Foucault'nun «iktidar» nosyonu ile aynıdır) - Phallus iktidardır.

#### IV. Sonuç

Bu çalışmada ünlü Freud yorumcularından J. Lacan'ı yeniden-okumaya çalıştım, çünkü Lacan'ın epistemolojik yaklaşımı bana Freud'un idealist öğelerle dolu yaklaşımına göre daha sağlıklı görünüyor, bunun yanında ontolojik olarak Lacan, toplumsal ilişkileri temel alarak Foucault ile aynı sorunsalı paylaşıyor. Bütün bunların ışığında, geliştirdiği özne anlayışı, insan bilimlerinin bugüne kadar geliştirdiği en yetkin model bence.

Bununla birlikte, buraya kadar söylediklerim Lacan'ı bir kuramcı olarak sorunsuz kılmıyor; Lacan'daki sorunlar şöyle sıralanabilir, Hegelci idealist öğeler, pek tanımlanamayan bir yapısalılık, anlaşılması çok zor söz oyunları, vb. Benim anlattıklarım ise bu sorunları çözmekten çok uzak (hatta arttırıyor bile). Yine de Lacan'da bir süreç olarak düşünülen, bir ilişki olarak tanımlanan Özne, bence yazının en başında sözünü ettiğim se-



çenek bir sorunsala temel olabilir gibi geliyor bana. Son olarak, bu çalışmanın toplum/birey sorunsalından ayrı, yeni/seçenek bir sorunsala yönelik sorulara/sorunlara yol açmasından başka bir amacı olmadığını vurgulayarak şunu eklemek istiyorum: buradaki Lacan okuması yalnızca benim okumamdır ve her okuma gibi **kendi sorunsalında** gelişmiştir - başta Lacan'ın yazıları olmak üzere hiçbirşeyi kodlamak amacıyla değilim.

#### Kaynakça

- Althusser, L. «Freud ve Lacan», **Felsefe Yazıları, 1. Kitap**. İstanbul: Yazko yay., 1982
- Althusser, L. **Lenin and Philosophy**. N.Y.: Monthly Review Press, 1971
- Althusser, L. **Reading Capital**. London: NLB, 1970
- Brown, P. (ed.) **Radical Psychology**. London: Tavistock, 1973
- Burniston, S., Weedon, C. «Ideology, Subjectivity and the Artistic Text», **On ideology**, by CCCS
- Canquihelm, G. «What is Psychology?», **Ideology and Consciousness**, no. 8, 1981
- CCCS, **Culture, Media, Language**. London: Hutchinson, 1980
- CCCS, **On Ideology**. London: Hutchinson, 1977
- Coward, R., and Ellis, J. **Language and Materialism**. London: RKP, 1977
- Editorial Board, «Psychology, Ideology and the Human Subject», **Ideology and Consciousness**, no. 1, 1977
- Foucault, M. **The Archeology of Knowledge**. London: Tavistock, 1972
- Hilav, S. «Lacan Üzerine», **Felsefe Yazıları, 1. Kitap**. İstanbul: Yazko, 1982
- Hirst, P. **On Law and Ideology**. London: Macmillan, 1979
- Lacan, J. **Ecrits**. London: Tavistock, 1977
- Lacan, J. **The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis**. London: Hogarth Press, 1977
- Lemaire, A. **Jacques Lacan**. London: RKP, 1977
- Macey, D. «Review Article: Jacques Lacan», **Ideology and Consciousness**, no. 4, 1979
- Miller, J. A. «La Suture», **Cahiers Pour L'Analyse**, no. 1. aktaran, R. Coward, and J. Ellis, **Language and Materialism**.
- Molina, V. «Notes on Marx and Problem of Individuality», **On Ideology**, by CCCS, 1977
- Saussure, F. **Course on General Linguistics**. London: Fontana, 1974
- Westland, G. **Current Crises of Psychology**. London: Heinemann, 1978

## TOPLUM BİLİMLERİNİN MANTIĞI\*

KARL R. POPPER  
Çev.: Şahin Alpay

Toplum bilimlerinin mantığı konulu bu bildiriye, bilgimizle bilgisizliğimiz arasındaki zıtlık üzerine iki tezle başlamak istiyorum.

**Birinci tez :** Pek çok şey biliyoruz. Sadece düşünsel açıdan ilginçliği kuşkulu birçok ayrıntı konusunda değil, pratik bakımdan anlamlı şeyler üzerine de bilgimiz var. Daha önemlisi, bize derin bir teorik içgörü ve dünya üzerine şaşırtıcı bir kavrayış kazandıran bilgilerimiz var.

**İkinci tez :** Bilgisizliğimiz, çok düşündürücü ve sınırsızdır. Gerçekten (ilk tezimin dolaylı olarak atıfta bulunduğu) doğa bilimlerinin şaşırtıcı ilerlemesi, gözlerimizi doğa bilimleri alanını da kapsayan bilgisizliğimize açıyor. Bu durum, Sokrates'in bilgisizlik konusundaki görüşüne yeni bir anlam getiriyor. Attığımız her ileri adımla, çözdüğümüz her sorunla, yeni ve çözülmemiş sorunlar keşfetmekle kalmıyor, sağlam dayanaklara sahip olduğumuzu sandığımız konularda bile bilgilerimizin gerçekte güvenilmez ve sallantıda olduğunu anlıyoruz.

Bilgi ve bilgisizlikle ilgili bu iki tezin arasındaki çelişki yalnızca görünüştedir. Görünüşteki çelişki, öncelikle, 'bilgi' ve 'bilgisizlik' sözcüklerinin birbirlerinin tam zıddı anlamda kullanılmamış olmasından ileri gelmektedir. Ama her iki düşünce ve her iki tez de önem taşır: o kadar ki, bunu bir üçüncü tezle, daha belirtik hale getirmek isterim.

**Üçüncü tez :** Her bilgi teorisinin temel bir görevi ve belki de vazgeçilmez bir gereği, hayranlık uyandıran ve giderek geliş-

\* Karl R. Popper'in Alman Sosyoloji Derneği'nin 1961'de Tübingen'de yapılan «Toplum Bilimlerinin Mantığı» konulu toplantısında yaptığı açış konuşması, «kritik rasyonalizm» (Popperciler) ile «kritik teori» (Frankfurt Okulu) savunucuları arasında bir tartışmayı başlattı. Tartışmaya katkılar **Alman Sosyolojisi'nde Pozitivizm Tartışması** (Almanca'sı 1969, İngilizcesi 1976) başlıklı bir kitapta toplandı. Bu çeviri, kitabın İngilizce ikinci basımında (1977) yer alan metne dayanarak yapıldı. (Ç.N.)

mekte olan bilgilerimiz ile aslında hiçbir şey bilmediğimize dair giderek güçlenen kavrayışımız arasındaki ilişkiyi aydınlatarak, her iki tezimizin de hakkını vermektir.

Biraz düşünülürse, bilgi mantığının bilgi ile bilgisizlik arasındaki bu gerilimi tartışması gerektiği açıkça görülecektir. Bu kavrayışın verdiği önemli bir sonuç, dördüncü tezimde ifadesini bulacaktır. Ancak, dördüncü tezi sunmadan önce, sayıları gide rek çoğalacak olan bu numaralanmış tezler için özür dilemek isterim. Bu toplantıyı düzenleyenler (benden sonraki konuşmacının eleştirel karşı-tezlerini daha belirgin bir biçimde ortaya koyabilmesini kolaylaştırmak için) bu bildirimim, bir dizi numaralanmış tezi kapsayacak şekilde hazırlanmasını önerdiler. Bu sunuş tarzının, dogmatizm izlenimi uyandırması tehlikesine rağmen, öneriyi yararlı bularak kabul ettim. Dördüncü tezim şu.

**Dördüncü tez :** Bilimin veya bilginin belirli bir şeyden 'başladığı' söylenebilirse, şöyle denebilir: Bilgi, algılar veya gözlemlerle ya da verilerin veya olguların toplanmasıyla değil, belirli sorunlarla başlar. Denebilir ki: Belirli bir sorun olmaksızın bilgi olamaz; aynı şekilde, bilgi olmaksızın sorunlar da olamaz. Bu ise bilginin bilgi ile bilgisizlik arasındaki gerilimle başladığı anlamına gelir. Dolayısıyla, bilgi olmadan sorunlar olamaz diyebileceğimiz gibi, bilgisizlik olmadan sorunlar olamaz da diyebiliriz. Çünkü her sorun doğru sandığımız bilgilerimizde aksayan bir yan olduğunu keşfetmemizden; ya da mantık açısından bakıldığında, olgularla doğru saydığımız bilgilerimiz arasında içsel bir çelişki bulunduğunu; daha doğrusu, doğru saydığımız bilgilerimiz ile doğru saydığımız olgular arasında açık bir çelişkinin varlığını keşfetmemizden doğar.

Her ne kadar ilk üç tezim, soyut niteliklerinden dolayı, konumuza —yani, toplum bilimlerinin mantığı konusuna— uzak düştükleri izlenimini uyandırabilirse de, dördüncü tezimin bizi konumuzun özüne getirdiğini söyleyebilirim. Bu da beşinci tezimde şöyle ifade edilebilir:

**Beşinci tez :** Diğer bilimlerde olduğu gibi toplum bilimlerinde de, ilgilendiğimiz sorunların önemi ya da ilginçliği oranında, ve elbette ki bu sorunları ele alışımızdaki dürüstlük, dolaysızlık ve basitlik oranında, başarılı ya da başarısız, ilginç veya sıkıcı, verimli veya verimsiz oluruz. Bu durum yalnız teorik sorunlarla sınırlı değildir. Ciddi pratik sorunlar, örneğin yoksulluk, cehalet, siyasal baskı ve yasal haklar konusunda belirsizlik gibi sorunlar da toplumbilim araştırmalarının çıkış noktası olmuştur. Bu pratik sorunlar düşünmeyi, teori kurmayı gerektirmiş ve dolayısıyla bizi teorik sorunlara götürmüştür. İstisnasız her durumda sorunun karakteri ve niteliği —ve elbette ki önerilen çözümün cesareti ve özgünlüğü— bilimsel bir başarının değerini ya da değersizliğini belirlemiştir.

O halde çıkış noktası her zaman bir sorundur ve gözlem bir sorun ortaya çıkarırsa ya da başka bir deyişle, bizi şaşırtır, bilgilerimizin, beklentilerimizin, teorilerimizin aksayan yanları olduğunu gösterirse, bir çıkış noktası haline gelebilir. Bir gözlem, ancak, bilinçli ya da bilinçsiz beklentilerimizle çalıştığı takdirde bir sorun yaratır. Ama bilimsel çalışmalarımızın çıkış noktası, herhangi bir gözlem değil, belirli bir rol oynayan; yani sorun yaratan bir gözlemdir.

Artık, temel tezimi altıncı tez olarak ortaya koyabilirim. Temel tezim şudur:

**Altıncı tez :**

a) Toplum bilimlerinin yöntemi, doğa bilimlerinin yöntemi gibi, belirli sorunlara, araştırmalarımızın çıkış noktası olan sorunlara ve araştırma sırasında ortaya çıkan sorunlara, belirli çözümlerin denenmesinden ibarettir.

Çözümler önerilir ve eleştirilir. Önerilen çözüm eleştiriye açık değilse, bilimsel olmadığı gerekçesiyle, belki de geçici olarak, bir kenara bırakılır.

b) Denenen çözüm eleştiriye açıksa, bu çözümün yanlışlığını göstermeye çalışırız. Çünkü her türlü eleştiri, yanlışlığı gösterme girişimlerinden başka bir şey değildir.

c) Denenen çözümü eleştirerek yanlışlığını gösterirsek, başka bir çözüm öneririz.

d) Yeni çözüm eleştiriye dayanıklıysa, bu çözümü daha çok tartışılmaya ve eleştirilmeye değer bulduğumuz için, geçici olarak kabul ederiz.

e) Dolayısıyla, bilimsel yöntem, sorunlarımızı yoğun eleştiriyle denetlenen tahminler öne sürerek çözme girişimlerinden ibarettir. 'Deneme ve yanılma' yönteminin, bilinçli, eleştirel bir gelişmesidir.

f) Bilimin nesnelliği eleştirel yöntemin nesnellğinde yatar. Bilimin nesnelliği, her şeyden önce, hiçbir teorinin eleştiri dışı olmaması ve mantıksal eleştirinin temel aracının —mantıksal gelişme— nesnel olması demektir.

Temel tezimin ardında yatan ana fikir aşağıdaki şekilde de ifade edilebilir.

**Yedinci tez :** Bilgi ile bilgisizlik arasındaki gerilim, sorunlara ve bu sorunları çözme girişimlerine yol açar. Ancak bu gerilim asla ortadan kalkmaz. Çünkü, bilgilerimizin geçici çözüm önerilerinden ibaret olduğu görülür. Bu yüzden bilgi fikrinin kendisi, ilke olarak, bir yanılgı, dolayısıyla bilgisizlik olduğunun anlaşılması olasılığını içinde taşır. Bilgilerimizi 'haklı göstermenin' tek yolu da geçicidir; çünkü eleştiriden ya da daha doğrusu, denediğimiz çözümlerin şimdiye kadar en sert eleştirilerimize dayanmış olmasından ibarettir.

Bundan daha öteye giden, tam bir 'haklı gösterme' yoktur.

Çözüm denemelerimizin (olasılık hesaplarının yasalarına uygun bir anlamda) olası olduğu da gösterilemez.

Belki de bu tutum, eleştirel yaklaşım olarak betimlenebilir (burada 'eleştirel' sözcüğü, Kant'ın felsefesiyle bir ilişki bulunduğunu ifade eder).

Temel tezim ve bunun sosyoloji bakımından taşıdığı önem üzerine daha iyi bir fikir verebilmek için, bu tezi, yaygın olarak kabul gören ve hayli bilinçsizce ve eleştirilmeksizin kabul edilip benimsenen bir metodolojinin bazı tezleri ile karşı karşıya getirmek yararlı olabilir.

Örneğin, natüralizm (naturalism) ya da bilimciliğin (scientism), toplum bilimlerinin doğa bilimlerinden bilimsel yöntemin ne olduğunu öğrenmeleri gerektiğini savunan saptırılmış ve yanlış tezini ele alalım. Bu saptırılmış natüralizm şöyle der: Gözlem ve ölçümlerden hareket et, örneğin istatistik veriler toplayarak işe başla, sonra tümevarım yoluyla genellemelere ve teorilere ulaş. Ancak bu yolla toplum bilimlerinde olanaklı olduğu ölçüde bilimsel nesnellik idealine ulaşabilirsin. Ancak, toplum-bilimlerinde nesnellığe ulaşmanın (eğer başarılabilirse) doğa bilimlerine göre çok daha zor olduğunun da bilincinde olmalısın. Zira nesnel bilim, 'değerlerden bağımsız', yani değer yargılarından arınmış olmalıdır. Oysa bir toplum bilimci ancak çok ender durumlarda mensup olduğu toplumsal sınıfın değerler sisteminden bağımsız kalarak, sınırlı bir ölçüde 'değerlerden bağımsız' ve 'nesnel' olmayı başarabilir.

Saptırılmış natüralizme atfettiğim tüm bu tezler, kanımca, bütünüyle yanlıştır. Tüm bu tezler doğa bilimleri yönteminin yanlış anlaşılmasına, daha doğrusu bir mitosa, ne yazık ki çok yaygın olarak kabul gören ve çok etkin olan bir mitosa dayanmaktadır. Bana ayrılan değerli zamanın bir bölümünü bu saptırılmış natüralizmin eleştirilmesine ayırmak istiyorum.\*

Kabul etmek gerekir ki, birçok toplum bilimci, saptırılmış natüralizmin yukarıda saydığım tezlerinden kimilerini reddetmektedir. Yine de, bu natüralizmin günümüzde (en azından İngilizce konuşulan ülkelerde), belki iktisat hariç, toplum bilimlerine egemen olduğu söylenebilir. Bu başarının belirtilerini sekizinci tezimde ifade etmek istiyorum.

**Sekizinci tez:** İkinci Dünya Savaşı'ndan önce sosyoloji, belki de teorik fizikle karşılaştırılabilecek genel bir teorik bilim, sosyal antropoloji de özel bir tür sosyoloji, betimsel bir ilkel toplumlar sosyolojisi olarak kabul ediliyordu. Bugün\*\* bu ilişkinin bü-

\* (İngilizce basıma not.) Frankfurt okuluna mensup muarızlarımızın 'pozitivizm' dedikleri, sanırım, benim 'saptırılmış natüralizm' adını verdiğim şeydir.

\*\* (İngilizce basıma not.) Bu konuşmanın yapıldığı 1961 yılından bu yana geçen süre içinde burada eleştirilen eğitime güçlü bir tepki gelişti.

tünüyle tersyüz oluşu dikkat çekilmesi gereken bir olgu. Sosyal antropoloji ya da etnoloji bugün genel bir sosyal bilim durumuna gelmiş, sosyoloji de giderek özel bir tür sosyal antropoloji, yüksek düzeyde sanayileşmiş Batı Avrupa ya da Amerikan toplum biçimlerinin sosyal antropolojisi olma rolünü benimsemiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse, sosyoloji ile antropoloji arasındaki ilişki tersyüz olmuştur. Sosyal antropoloji uygulamalı-betimsel bir disiplin olmaktan çıkarılarak, bellibaşlı bir teorik bilim olma düzeyine yükseltilmiş; antropolog da alçak-gönüllü ve oldukça dar-görüşlü, betimleyici bir alan araştırmacısı olmaktan çıkıp, uzak ve derin görüşlü bir sosyal kuramcı, derine inen bir sosyal psikolog düzeyine yükselmiştir. Eskiden teoriyle uğraşan sosyolog ise, bir alan araştırmacısı ve bir uzman olarak iş bulursa haline şükredecek duruma gelmiştir. Onun işlevi artık, Batı Avrupa ve ABD'de yerli beyaz ırkın totemleri ve tabularını gözlemlemek ve betimlemekten ibarettir.

Ama belki de toplum bilimcinin kaderindeki bu değişikliği fazla ciddiye almamak gerekir; bilimsel bir konunun özü diye bir şey olmadığına göre. Bu düşünce de beni dokuzuncu tezime götürür.

**Dokuzuncu tez :** Bilim konusu denen şey, yapay bir biçimde sınırları çizilen, bir sorunlar ve denenen çözümler karmaşığından ibarettir. Gerçekte varolan, sorunlar, çözümler ve bilimsel geleneklerdir.

Bu dokuzuncu teze karşın, sosyoloji ile antropoloji arasındaki ilişkinin tümüyle tersyüz olması son derece ilginçtir. Konular ve taşıdıkları başlıklar nedeniyle değil, sahte-bilim yönteminin kazandığı zafere işaret etmesi bakımından. Bu da beni bir sonraki tezime götürür.

**Onuncu tez :** Antropolojinin zaferi, sözde gözlemsel, sözde betimsel ve sözde daha nesnel bir yöntemin ve dolayısıyla doğa bilimlerinin yöntemi sayılan yöntemin zaferidir. Bu, aslında bir hezimet olan görünüşte bir zaferdir. Böyle bir zafer daha demek, bizim —yani hem sosyoloji hem de antropolojinin— işinin bitik olması demektir.

Kabul etmeliyim ki, onuncu tezim biraz fazla sivri bir şekilde ifade edilmiş olabilir. Toplum bilimlerinin en başarılılarından biri olan antropolojinin çok ilginç ve önemli şeyler keşfetmiş olduğunu elbette kabul ediyorum. Dahası, biz Avrupalıların kendimizi, bir defa da sosyal antropologun gözleriyle görmemizin çok heyecan verici ve anlamlı olabileceğini de kabul etmem gerekir. Ancak, bu gözlükler her ne kadar başkalarından daha renkli iseler de, böyle oldukları için daha nesnel değildirler. Antropolog, çoğu zaman sandığı ve toplumsal rolünü (hem de zevkle) oynamaya giriştiği gibi, Merih'ten yeryüzüne inmiş bir göz-

lemci değildir. Merih'te yaşayan birinin bizim kendimizi gördüğümüzden daha 'nesnel' olarak görebileceğine inanmak için de hiçbir neden olmadığını belirtmeliyim.

Bu bağlamda çok aşırı, ama hiç de özgün olmayan bir öyküyü nakletmek isterim. Her ne kadar yaşanmış bir öykü ise de, böyle olmasının bu bağlamda bir önemi yok. Eğer öykü size inanılmaz görünürse, lütfen, önemli bir noktayı abartma yoluyla açıklamak için uydurulmuş bir örnek olarak kabul edin.

Yıllar önce, bir teolog tarafından düzenlenen; filozof, biyolog, antropolog ve fizikçilerin çağrılı olduğu dört gün süren bir konferansa katıldım. Konferansa saydığım disiplinleri temsil eden toplam sekiz kişi katılıyordu. Konferansın konusu, sanırım, 'Bilim ve Hümanizm'di. Başlangıçtaki bazı güçlüklerin ve bizleri yüceltilmiş bir derinlikle (*erhabene Tiefe*, yüceltilmiş bir derinliğin, aslında, bir bayağılık olduğunu göremeyen Hegel'e ait bir terimdir) etkileme girişiminin önlenmesinden sonra dört veya beş katılımacının iki gün süren ortak çabaları, tartışmaları olağanüstü yüksek bir düzeye çıkarmayı başardı. Toplantı, —en azından bana öyle geliyordu— herkesin birbirinden bir şeyler öğrendiğine ilişkin mutlu bir duyguya kapıldığı bir aşamaya varmıştı. Hepimizin tartışma konusuna dalmış olduğumuz bir sırada sosyal antropolog, toplantıya katkısını yaptı.

«Şimdiye kadar toplantıda hiç söz almamış olmama belki de şaşıyorsunuz.» dedi. «Bunun nedeni benim bir gözlemci oluşumdur. Bir antropolog olarak bu toplantıya sözlü davranışlarınıza katılmak için değil, sözlü davranışlarınızı incelemek amacıyla geldim. Bunu yapmayı da başardım. Bu görevime sıkı sıkıya bağlı kaldığım için tartışmalarınızın içeriğini her zaman izleyemedim. Ama benim gibi, sayısız tartışma grubunu incelemiş olan bir kimse, zamanla, tartışma konusunun nisbeten önemsiz olduğunu öğrenir. Biz antropologlar [bu sözleri, hatırladığım kadar, kelimesi kelimesine şöyleydi:] bu tür sosyal olayları dışarıdan ve daha nesnel bir açıdan görmeyi öğreniriz. Bizi ilgilendiren tartışılan konu değil, konunun nasıl ele alındığıdır. Örneğin, birinin toplantıya nasıl hakim olmaya çalıştığı; diğerlerinin de tek tek ya da güçbirliği yaparak nasıl bu girişime karşı çıktıkları; çeşitli girişimlerden sonra, grup içinde nasıl bir hiyerarşi ve dolayısıyla bir grup dengesi ve bir grup sözelleştirme ritüeli oluştuğu bizi ilgilendirir. Tartışma konusu olan sorun ne kadar değişken olursa olsun, bu davranışlar her zaman yinelenir.»

Merih'ten gelen antropolog ziyaretçimizin bütün söylediklerini dinledik. Sonra ben kendisine bazı sorular yönelttim. Önce, tartışmamızın konusu ve ulaştığımız sonuçlar üzerine bir yorumu olup olmadığını, sonra da kişilere bağlı olmayan, ge-

çerli ya da geçersiz gerekçeler veya savlar olabileceği düşünce-sini anlayıp anlamadığını sordum. Yanıt olarak kendini tartış-malarımızın ayrıntılarını izleyemeyecek kadar grup davranışı-mızı gözlemeye verdiğini; izlemiş olsa bunun nesnellliğini tehli-keye düşüreceğini söyledi. İzlemesi halinde tartışmaya katılma-sı, o durumda da bizlerden biri durumuna gelmesi, bunun da nesnellğin sonu olması kaçınılmazdı. Dahası, tartışmalarımızın sözsel içeriğini yargılamamak ve önemli bulmamak için eğitil-miştii (sürekli olarak 'sözel davranış' ve 'sözelleştirme' kavram-larını kullanıyordu). Sonra da şöyle konuştu: «Savlar ve gerek-çeler, tartışmaya katılanlar olarak sizin üzerinizde bir izlenim bırakabilir. Bizi ilgilendiren, sizlerin bu yolla birbirinizi karşı-lıklı olarak etkileyebilmeniz ve bu etkilemenin semptomlarıdır. Bizi ilgilendiren tartışmanın olgusal içeriği değil, tartışmacıla-rın oynadıkları roller, bu rollerin karşılıklı etkileridir. Sözde savlara gelince, bunlar sözel davranışın yalnızca bir yönü ve diğer yönlerinden daha önemli olmayan bir yönüdür. Savlarla diğer etkileyici sözler arasında ayırım yapılabileceği, tümüyle öznel bir yanılısamadır. Bu, nesnel olarak geçerli ve nesnel ola-rak geçersiz savlar ayrımı bakımından da söz konusudur. Zo-runlu olursa, savları, onları belirli zamanlarda geçerli ya da ge-çersiz kabul eden toplumlara göre sınıflandırmak mümkündür. Zaman ögesinin de bir rolü olduğu, bu grup gibi bir tartışma grubunda, belirli bir aşamada kabul gören, görünürde geçerli bazı savların daha sonraki bir aşamada katılanların biri tara-fından reddedilmesi ya da saldırıya uğramasından da anlaşıl-maktadır.»

Bu öyküyü anlatmaya devam etmek istemiyorum. Antropo-log dostumun sergilediği biraz aşırı tutumun düşünsel kayna-ğında yalnızca davranışçı nesnellik idealinin değil, Alman top-raklarında gelişip serpilen bazı fikirlerin de etkisi olduğuna işa-ret etmeyi gereksiz buluyorum. Kastettiğim, felsefi görecilik (relativizm) düşüncesidir: nesnel gerçek diye bir şey olmadığı-nı, şu ya da bu çağ için geçerli gerçekler olduğuna inanan tari-hsel görecilik ile şu ya da bu sınıf, grup ya da meslek için ge-çerli gerçekler ya da bilimler (proleter bilimi ve burjuva bilimi gibi) olduğunu savunan sosyolojik görecilik. Bu tutumdan bilgi sosyolojisinin de sorumlu olduğuna inanıyorum, çünkü bilgi sos-yolojisi antropolog dostumun dile getirdiği dogmaların tarih-ön-cesine katkıda bulunmuştur. Evet, antropolog dostum o konfe-ransta aşırı denebilecek bir tutum sergiledi. Ama bu tutum, özellikle biraz değişik haliyle, ne atipik ne de önemsizdir.

Ancak, bu tutum saçmadır. Tarihsel göreciliği, sosyolojik göreciliği ve bilgi sosyolojisini başka yerlerde ayrıntılı olarak eleştirmiş olduğum için, burada bu konulara girmeyeceğim. Bu-



rada yalnızca söz konusu tutumun ardında yatan, siğ ve saptırılmış bilimsel nesnellik düşüncesini kısaca tartışacağım.

**Onbirinci tez :** Bilimin nesnellığının bilim adamının nesnellığıne bağılı olduğunu düşünmek, bir yanılgıdır. Doğa bilimcisinin tutumunun toplum bilimcinin tutumundan daha nesnel olduğuna inanmak da bir yanılgıdır. Doğa bilimci de diğere tüm kişiler gibi bir taraftır ve sürekli olarak yeni fikirler üreten ender insanlardan biri değilse, ne yazık ki, beğendiğı fikirleri tek yanlı ve partizanca kayıran önyargıları vardır. Günümüzün önde gelen fizikçilerinden bazıları da yeni fikirlere güçle direnen düşünce okulları kurmuşlardır.

Ancak, tezimin daha da önemli bir olumlu yanı da vardır. O da onikinci tezimin içeriğini oluşturuyor.

**Onikinci tez :** Bilimsel nesnellik olarak betimleyebileceğimiz şey yalnızca, karşı çıkılmasına rağmen, egemen dogmanın eleştirilmesini olanaklı kılan eleştirel bir geleneğe dayanır. Başka bir anlatımla, bilimin nesnellığı bilim adamının gayretlerine değil, bilim adamlarının birbirlerini eleştirmelerinin, bilim adamları arasındaki dostane ve hasmane işbölümünün, işbirliğinin ve yarışmanın toplumsal sonucudur. Bu nedenle de bilimin nesnellığı kısmen, eleştiriye mümkün kılan bir dizi toplumsal ve siyasal koşulun varlığına bağılıdır.

**Onüçüncü tez :** Bilimin nesnellliğini bilim adamlarının yantutmayan tutumlarıyla, nesnellığın yokluğunu ise onun toplumsal çevresiyle açıklamaya çalışan sözde bilgi sosyolojisi, en can alıcı noktayı, nesnellığın yalnızca karşılıklı ve yerinde eleştiriye dayandığını gözden kaçırmaktadır. Bilgi sosyolojisinin gözden kaçırdığı şey, bilgi sosyolojisinin ta kendisi, yani bilimsel nesnellığın toplumsal yönü ve buna ilişkin teoridir. Nesnellik yalnızca (hem tek tek bilim adamları hem de çeşitli okullar arasındaki) yarışma; gelenek (ve esas olarak eleştirel gelenek); toplumsal kurumlar (örneğin birbirleriyle rekabet halindeki çeşitli dergiler ve yayıncılar aracılığıyla yapılan bilimsel yayınlar); bilimsel toplantılardaki tartışmalar; devletin gücü (yani özgür tartışmayı hoşgörüyle karşılaması) gibi sosyal fikirlerle açıklanabilir.

Araştırmacının içinde bulunduğu toplumsal ve ideolojik ortam gibi ayrıntılar kısa vadede etkili olsa da, uzun vadede etkilerini yitirir. Bu sorunla yakından ilişkili olan, bilimin değer yargılarından bağımsızlığı sorununu da nesnellik sorununu çözümlenmişimize benzer bir şekilde çözebiliriz. Ve bunu, genellikle yapıldığından daha özgür, daha az bağınaz bir şekilde yapabiliriz.

**Öndördüncü tez :** Yerinde eleştirileri kapsayan bir tartışmada şu gibi soruları ayırdedebiliriz:

1) Bir savın ilgilendiğimiz sorunlar açısından geçerliği, ilginçliği ve anlamlılığı sorusu. 2) İddianın çeşitli bilim-dışı sorunlar, örneğin insanlığın refahı sorunları, hayli farklı yapıları olan ulusal savunma sorunları, ya da (bunun tam karşısı olarak) saldırgan bir milliyetçi politika, sınai büyüme ya da kişisel zenginleşme sorunları açısından geçerliği, ilginçliği ve anlamlılığı.

Açıktır ki, bu tür bilim-dışı çıkarları tasfiye etmek ve bilimsel araştırma sürecini etkilemelerini önlemek olanaksızdır. Toplum bilim araştırmalarını olduğu kadar, doğa bilimi araştırmalarını —örneğin, fizik araştırmalarını— da bu çıkarlardan arındırmak olanaksızdır.

Olanaklı ve önemli olan ve bilime özel niteliğini veren, bilim-dışı çıkarların tasfiyesi değil, gerçeğin araştırılmasıyla ilgili olmayan çıkarlar ile gerçeğe duyulan saf bilimsel ilginin birbirinden ayrılmasıdır. Gerçek, düzenleyici ilkemiz ve belirleyici bilimsel değerdir, ama yegâne ilke ve değerimiz değildir 'Gerçeklik', 'ilginçlik' ve 'anlamlılık' (bilimsel bir soruna değgin önermelerin anlamlılığı) da birinci derecede bilimsel değerlerdir. Verimlilik, açıklama gücü, basitlik ve kesinlik gibi değerler de böyledir.

Başka bir anlatımla, saf bilimsel ve bilim-dışı değerler ve değersizlikler vardır. Bilimsel çalışmaları bilim-dışı uygulama ve değerlendirmelerden ayırmak olanaksız ise de, bilimsel eleştiri ve bilimsel araştırmanın görevlerinden biri, değer alanlarının karıştırılmasına karşı mücadele etmek ve bilim-dışı değerlendirmeleri gerçekliğe ilişkin sorunlardan ayırmaktır.

Elbette ki bu, bir buyrukla tam ve kesin olarak başarılamaz; ama karşılıklı bilimsel eleştirinin sürekli görevlerinden biridir. Saf bilimin saflığı, muhtemelen başarılaması olanaksız bir idealdir; ama bu ideal için, eleştiri aracılığıyla sürekli olarak savaşıyoruz ve savaşmalıyız.

Bu tezimi ifade ederken, bilimsel çalışmaların bilim-dışı değerlerden arındırılmasının olanaksızlığına değindim. Nesnellik açısından da benzer bir durum söz konusudur: bilim adamını insanlığından arındırmadan taraflı oluşundan da arındıramayız; onu bir insan ve bir bilim adamı olarak yıkmaksızın değer yargılarını yıkamaz, baskı altına alamayız. Güttüğümüz amaçlar ve her türlü çıkarın üzerinde gerçeği arama ideali dahil saf bilimsel ideallerimiz köklerini bilim-dışı ve kısmen, dinsel değerlerden alır. Dolayısıyla 'nesnel' ya da 'değerlerden arınmış' bilim adamı, ideal bilim adamı olamaz. Tutkusuz hiçbir şey başaramayız — bu özellikle saf bilim için de geçerlidir. 'Gerçek tutkusu' deyimini bir istiarenden ibaret değildir.

O halde, nesnellik ve değerlerden arınmışlık, bilim adamının ulaşamayacağı şeyler olduğu gibi, nesnellik ve değerlerden

arınmışlık da kendi başlarına birer değerdir. Değerlerden arınmışlık kendi başına bir değer olduğuna göre de, değerlerden mutlak bağımsızlık isteği bir paradokstur. Bu savımı çok önemli saymıyorum; ancak her türlü değerden bağımsızlık isteğinin yerine, bilimsel eleştirinin görevlerinden biri olan değer karışıklıklarını göstermek ve doğruluk, geçerlilik, basitlik, vb. saf bilimsel değer sorunlarını, bilim-dışı sorunlardan ayırmak isteğini koymakla söz konusu paradoksun kendiliğinden ortadan kalkacağına dikkatinizi çekmek isterim.

Buraya kadar bilimsel yöntemin ilginç sorunlar seçmek ve bu sorunları çözmek için her zaman için geçici ve deneme niteliğinde kalacak olan girişimlerimizi eleştirmekten ibaret olduğuna ilişkin tezimi geliştirmeye çalıştım. Ayrıca, toplum bilimlerinde çok tartışılan iki yöntem sorununu örnek alarak, yöntemlere eleştirel yaklaşım (denebilecek) yaklaşımın yöntem açısından oldukça tutarlı sonuçlar verdiğini göstermeye çalıştım. Bilgi teorisi, bilginin mantığı üzerine birkaç söz, toplum bilimlerinin yöntemi üzerine bazı eleştirel sözler söylediysem de, asıl konum, yani toplum bilimlerinin mantığı üzerine şimdiye kadar ancak küçük bir olumlu katkıda bulunabildim.

Bilimsel yöntemin, en azından ilk elde, eleştirel yöntemle özdeş sayılmasına verdiğim önemin gerçeklerini sıralayarak zamanınızı almak istemiyorum. Bunun yerine, tümüyle mantıksal olan bazı sorunlar ve tezlere geçmek istiyorum.

**Onbeşinci tez :** Saf tümdengelimsel (dedüktif) mantığın en önemli işlevi, bir eleştiri organon'u oluşudur.

**Onaltıncı tez :** Tümdengelimsel mantık, mantıksal çıkarımların geçerliliği ya da mantıksal sonuç ilişkisi teorisi. Mantıksal bir sonucun geçerliliğinin zorunlu ve belirleyici bir koşulu şudur: geçerli bir çıkarımın öncülleri doğru ise, varılan sonuç da doğru olmalıdır.

Bu şöyle de ifade edilebilir: Tümdengelimsel mantık, **doğruluğun** öncüllerden sonuca aktarılması teorisi.

**Onyedinci tez :** Şöyle denebilir: bütün öncüller doğru ve çıkarımlar geçerli ise, o halde sonuç da doğrudur. Dolayısıyla, geçerli bir çıkarımda sonuç yanlış ise, öncüllerin tümünün doğru olması olanaksızdır.

Bu, görünüşte basit ama çok önemli sonuç, şu şekilde de ifade edilebilir: Tümdengelimsel mantık yalnızca **doğruluğun** öncüllerden sonuca aktarılması teorisi değil, aynı zamanda, **yanlışlığın** sonuçtan öncüllerden en az birine yeniden-aktarılması teorisi.

**Onsekizinci tez :** Bu şekilde, tümdengelimsel mantık, akılcı (rasyonel) eleştiri teorisi durumuna gelir. Çünkü akılcı eleştiri, eleştirmeye çalıştığımız iddiadan, kabul edilmesi olanaksız so-

nuçlar çıkarılabileceğini gösterme çabasından başka bir şey değildir. Bir iddiadan mantık yoluyla kabul edilmesi olanaksız sonuçlar çıkarmayı başarırız, o iddiayı çürütmüş olduğumuzu söyleyebiliriz.

**Ondokuzuncu tez :** Bilimler alanında teorilerle, yani tūmdengelsel sistemlerle çalışırız. Bunun iki nedeni vardır. İlk olarak, bir teori ya da tūmdengelsel sistem, bir açıklama denemesi ve dolayısıyla bilimsel bir sorunu, bir açıklama sorununu çözmeye denemesidir. İkinci olarak, bir teori, yani tūmdengelsel bir sistem, verdiği sonuçlar temelinde akılcı bir şekilde eleştirilebilir. O halde akılcı eleştiriye tabi olan bir çözüm denemesidir.

Bir eleştiri organonu olarak biçimsel (formel) mantık konusunda söyleyeceklerim bundan ibaret.

Burada kullanmış olduğum iki temel fikrin, **doğruluk** ve **açıklama** fikirlerinin kısaca aydınlatılmasına gerek var.

**Yirminci tez :** Doğruluk kavramı, burada geliştirmiş olduğum eleştirel yaklaşım açısından vazgeçilmez bir kavramdır. Eleştirdiğimiz şey, bir teorinin doğru olduğu iddiasıdır. Açıktır ki, bir teoriyi eleştirirken, yapmaya çalıştığımız şey, bu iddianın temelsiz, yani yanlış olduğunu göstermektir.

Metodoloji açısından büyük bir önem taşıyan, **hatalarımızdan ders almak** fikri, düzenleyici doğruluk fikri olmaksızın kavranamaz. Herhangi bir yanlışlık, düzenleyici fikrimiz olan gerçeklik standardına uygun olmama durumundan ibarettir. Bir önerme olgulara uyuyorsa ya da nesnel o önerme tarafından betimlendiği gibiyse; 'doğru' deriz. Sürekli olarak kullandığımız mutlak ya da nesnel gerçeklik kavramı, işte budur. Modern mantığın en önemli sonuçlarından biri, mutlak gerçek kavramının saygınlığını yeniden kazanmasıdır.

Bu sözlerle doğruluk kavramının baltalanmış olduğunu ima ediyorum. Gerçekten, bu, çağımıza egemen olan göreci (relativist) ideolojileri doğuran itici-gücü olmuştur. Mantıkçı ve matematikçi Alfred Tarski'nin doğruluk kavramına yeniden saygınlık kazandırmasını, matematiksel mantığın felsefi açıdan en önemli sonucu olarak kabul etmemin nedeni budur.

Bu sonucu burada tartışmak olanaksız. Ancak Tarski'nin, bir önermenin olgulara uygunluğunun nasıl anlaşılacağını, en basit ve inandırıcı yoldan açıklamayı başardığını bağınazlıkla belirtmeliyim. Şüpheli göreciliği doğuran da başarılması umutsuz görülen bu görevdi. Şüpheli göreciliğin sosyal sonuçlarını burada belirtmeme gerek yok.

Kullandığım ve aydınlatılması gereken ikinci kavram, **açıklama** ya da **nedensel açıklama** fikridir.

Saf bir teorik sorun, saf bilimsel bir sorun, bir açıklamadan,

bir olgunun, bir olayın, dikkat çekici bir düzenliliğin ya da dikkat çekici bir kural-dışılığın açıklanmasından ibarettir. Açıklamayı umduğumuz şeye *explicandum* diyebiliriz. Sorunun çözüm denemesi —yani, açıklama—, her zaman için, *explicandum*'u mantık yoluyla (ilksel koşullar denilen) başka olgulara bağlayarak açıklamamızı olanaklı kılan bir teoriyi ya da tündengelimsel sistemi kapsar. Tümüyle belirtik bir açıklama, *explicandum*'un bazı ilksel koşullarla desteklenen teoriden mantık yoluyla çıkarımının (ya da çıkarılabilirliğinin) gösterilmesinden ibarettir.

Dolayısıyla tüm açıklamaların mantık şeması, öncülleri bir teori ve bazı ilksel koşullardan(\*) oluşan ve sonucu *explicandum* olan bir (mantıksal) tündengelimsel çıkarımı kapsar.

Bu temel şemanın pek çok uygulaması vardır. Örneğin, bu şemanın yardımıyla *ad-hoc* bir hipotezle bağımsız olarak sınanabilir, bir hipotez arasındaki ayrım gösterilebilir. Dahası —ve bu daha da ilginç gelebilir— bu şemanın yardımıyla teorik sorunlar, tarihsel sorunlar ve uygulamalı bilim sorunları arasındaki ayrımı basit bir şekilde mantıksal olarak çözümlenmek olanaklıdır. Başka bir sonucu da, —'bilim'den yalnızca 'doğa bilimleri'nin değil, belirli, mantıkça ayırdedilebilir bir dizi sorunu çözmeye yönelik tüm girişimlerin anlaşılması koşuluyla— teorik ya da nomotetik bilimlerle, tarihsel ya da ideografik bilimler arasındaki ünlü ayrımın mantığa uygunluğunun gösterilebilmesidir.

Buraya kadar yararlanmış olduğum mantık kavramlarının aydınlatılması konusunda söyleyeceklerim bunlardan ibaret.

Tartıştığımız iki kavram, doğruluk ve açıklama kavramları, bilgi mantığı ya da metodoloji açısından belki daha da önemli olan başka kavramların mantıksal çözümlenmesini olanaklı kılar. Bu kavramlardan ilki doğruya yaklaşma, ikincisi de bir teorinin açıklama gücü ya da açıklayıcı içeriği kavramlarıdır.

Bu iki kavram tümüyle mantıksal kavramlardır; çünkü bunlar bir önermenin doğruluğu ve bir önermenin içeriği gibi tümüyle mantıksal kavramların —yani, tündengelimsel bir teorinin mantıksal sonuçlarının sınıfı— yardımıyla tanımlanabilir.

Bu kavramların her ikisi de göreceli kavramlardır. Her ne kadar her önerme ya doğru ya yanlış ise de, bir önerme başka bir önermeye göre doğruya daha yakın olabilir. Örneğin, bir

(\*) (İngilizce basıma not.) Toplum bilimlerinde açıklamanın öncülleri genellikle durumsal (situational) bir modeli ve 'akılsallık (rasyonalite) ilkesi' denilen şeyi kapsar. Bu 'durumsal mantık açıklamaları' 25 ve 26 tezlerimde kısaca ele alınmaktadır.

önerme başka bir önermeye göre daha fazla 'doğru' ve daha 'az' yanlış mantıksal sonuçlar içerebilir. (Burada iki önermenin doğru ve yanlış sonuçları dizilerinin karşılaştırılabilir olduğu varsayılmaktadır.) Bu şekilde, Newton teorisinin neden Kepler teorisine göre doğruya daha yakın olduğunu göstermek mümkün olur. Bunun gibi, Newton teorisinin Kepler teorisine göre daha büyük bir açıklama gücüne sahip olduğunu göstermek de mümkündür.

Dolayısıyla, burada, teorilerimizin değerlendirilmesini ve bilimsel teoriler alanında ilerleme ya da gerilemeden anlamlı bir şekilde söz edebilmemizi olanaklı kılan mantıksal düşünceleri çözümlüyoruz.

Genel bilgi mantığı üzerine söyleyeceklerim bunlar. Özel olarak toplum bilimlerinin mantığı konusunda da başka bazı tezler ileri sürmek istiyorum.

**Yirmibirinci tez :** Tümüyle gözlemsel bilim diye bir şey yoktur. Yalnızca (az veya çok bilinçli ve eleştirel olarak) teoriler geliştirdiğimiz bilimler vardır. Bu, elbette ki, toplum bilimleri bakımından da geçerlidir.

**Yirmiikinci tez :** Düşünce ve davranışlarımız büyük ölçüde toplumsal koşullara bağımlı olduğu için, psikoloji toplumsal bir bilimdir. 1) Taklit, 2) dil, 3) aile gibi fikirler, elbette ki, toplumsal fikirlerdir. Açıktır ki, öğrenmenin ve düşünmenin psikolojisi ve örneğin, psikanaliz bu toplumsal fikirlere biri ya da diğerinden yararlanmaksızın varolamaz. Dolayısıyla psikolojinin olabilmesi için toplumsal fikirler bulunmalıdır. Bu da, toplumu yalnızca psikolojik terimlerle açıklamanın ya da toplumu psikolojiye indirgemenin olanaksızlığını gösterir. Dolayısıyla, psikolojiyi toplum bilimlerinin temeli olarak göremeyiz.

Psikolojik olarak açıklayamayacağımız ve her psikolojik açıklamadan önce varsaymamız gereken, insanın toplumsal çevresidir. Bu toplumsal çevreyi (—daha önce belirttiğimiz gibi, teoriden bağımsız betimleme olamayacağı için— açıklayıcı teorilerin yardımıyla) betimlemek görevi, toplum biliminin temel görevidir. Bu görevi sosyolojiye vermek yerinde olabilir. Aşağıda, bu görevin sosyolojiye ait olduğunu varsayacağım.

**Yirmiüçüncü tez :** Sosyoloji, psikolojiden önemli ölçüde bağımsız olabileceği ve olmak zorunda olduğu anlamında, özerktir. Bu özerklik, psikolojinin toplumsal fikirlere bağımlı olmasının yanı sıra (22. tez), sosyolojinin sürekli olarak insan davranışlarının amaçlanmayan ve arzu edilmeyen sonuçlarını açıklama göreviyle karşı karşıya olmasına bağlıdır. Bir örnek verelim: Rekabet, rekabete katılanlar için arzu edilmeyen bir toplumsal olaydır; ama katılanların (bilinçli ve planlı) eylemlerinin (çoğunlukla kaçınılmaz) amaçlanmayan bir sonucu olarak açık-

lanabilir ve açıklanmalıdır. Dolayısıyla, rakiplerin bazı eylemlerini psikolojik olarak açıklamak mümkün olsa bile, rekabet denilen toplumsal olay bu eylemlerin, psikolojik bakımdan açıklanması mümkün olmayan bir sonucudur.

**Yirmidördüncü tez:** Ancak sosyoloji ikinci bir anlamda da özerktir. **Verstehende soziologie** (nesnel\*) anlamaya dayanan sosyoloji) denilen şeyi psikolojiye indirgeyemeyiz.

**Yirmibeşinci tez:** İktisat biliminin mantıksal bir incelemesi, tüm toplum bilimlerine uygulanabilecek bir sonuç verir. Bu sonuç, toplum bilimlerinde **tam anlamıyla nesnel bir yöntemin** varlığını gösterir. Buna nesnel anlama yöntemi veya durumsal mantık denebilir. Nesnel anlama ya da durumsal mantığa yönelen bir toplum bilim, tüm öznel ya da psikolojik fikirlerden bağımsız olarak geliştirilebilir. Toplum bilimin yöntemi, eylemi psikolojinin desteğine gerek duymaksızın, durumla açıklamak için, eylem halindeki insanların toplumsal **durumu**'nun gereğince çözümlenmesini içerir. Nesnel anlama, nesnel olarak eylemin söz konusu **duruma uygun** bir davranış olduğunun kavranmasını içerir. Başka bir deyişle, durum, başlangıçta psikolojik gibi görünen (istekler, amaçlar, anılar ve çağrışımlar gibi) öğelerin, durumun öğeleri haline dönüşmesine kadar çözümlenir. Belirli istekleri olan kişi, durumu belirli nesnel **amaçları** izleme olarak nitelendirilebilecek bir kimse durumuna gelir. Belirli anıları ve çağrışımları olan bir kişi de, durumu nesnel olarak bazı teoriler ya da bilgilerle donanmış olmasıyla nitelendirilebilecek biri olur.

Bu eylemleri nesnel bir anlamda anlamamızı ve şöyle dememizi mümkün kılar: Kabul etmeliyim ki (örneğin Charlemagne'dan) farklı amaçlarım ve farklı teorilerim var: Ama —durumun amaçları ve bilgiyi de kapsadığı hallerde— onun yerinde olsaydım, ben (ve muhtemelen siz) de onun gibi davranırdım. Durumsal çözümlenme, kuşkusuz, bireysel bir yöntemdir ve yine hiç kuşkusuz psikolojik bir yöntem değildir. Çünkü, ilke olarak, tüm psikolojik öğeleri dışta bırakır ve yerlerine nesnel duruma özgü öğeleri koyar. Buna genellikle 'durum mantığı' ya da 'durumsal mantık' diyorum.

**Yirmi altıncı tez:** Durumsal mantığın burada betimlenen açıklamaları akla dayanan, teorik yapılarıdır. Bu açıklamalar, aşırı ölçüde basite indirgenmiş ve aşırı ölçüde şemalaştırılmıştır, dolayısıyla genel olarak yanlış'tır. Yine de, önemli ölçüde bir doğruluk içeriğine sahiptir ve dar anlamda mantıksal açıdan,

(\*) (İngilizce basıma not.) Nesnel bir anlamda teorinin (bazı örnekleri de kapsayan) ayrıntılı bir tartışması için (Objective Knowledge [Nesnel Bilgi]) adlı kitabımın 4. bölümünü oluşturan «Nesnel Zihin Teorisi Üzerine» başlıklı makaleme bakılabilir.

doğruya hayli yakın ve başka bazı sınanabilir açıklamalardan daha iyidir. Bu anlamda, doğruya yaklaşma mantıksal kavramı, durumsal çözümleme yöntemini uygulayan bir toplum bilim açısından vazgeçilmezdir. Ancak, bu durumsal çözümleme, her şeyden önce, akılsaldır; deneysel olarak eleştirilebilir; geliştirilmesi de olanaklı bir yöntemdir. Çünkü, örneğin, ortaya çıkan bir mektup Charlemagne'in bilgilerinin, çözümlememizde varsaydığımız bilgilerden farklı olduğunu gösterebilir. Buna karşıt olarak, psikolojik ve karakterolojik hipotezlerin akılsal savlarla eleştirilebilmesi pek olanaklı değildir.

**Yirmiyedinci tez:** Durumsal mantık, genel olarak, içinde yaşadığımız fiziksel bir dünyanın mevcudiyetini varsayar. Bu dünya, örneğin, yararlanabileceğimiz ve hakkında bilgi sahibi olduğumuz fiziksel kaynakları, ayrıca haklarında (çoğu zaman pek az) bilgimiz olan fiziksel engelleri içerir. Bunun ötesinde durumsal mantık, amaçları üzerine (çoğu zaman pek az) bilgi sahibi olduğumuz başka insanları ve toplumsal kurumları kapsayan bir sosyal dünyanın mevcudiyetini de varsayar. Bu toplumsal kurumlar, toplumsal çevremizin kendine özgü sosyal karakterini belirler. Bunlar, sosyal dünyanın tüm sosyal gerçeklerini, bir ölçüde fizik dünyanın nesnelere tekabül eden gerçeklerini kapsar. Bir manav dükkânı ya da bir üniversite enstitüsü, bir polis gücü ya da bir yasa, bu anlamda, birer toplumsal kurumdur. Kilise, devlet, evlilik, Japonya'da harakiri geleneği gibi bazı baskıcı gelenekler de birer toplumsal kurumdur. Ama Avrupa toplumunda intihar, kullandığım ve kategorinin önem taşıdığını ileri sürdüğüm anlamda, bir toplumsal kurum değildir.

Sonuncu tezim de buydu. Bundan sonra bir öneri ve kısa bir öneriyle sözlerime son vereceğim.

**Öneri:** Belki de, tümüyle teorik bir sosyolojinin temel sorunlarının, kurumların ve geleneklerin genel durumsal mantığı ve teorisi olduğunu geçici olarak kabul edebiliriz. Bunlar aşağıdaki sorunları da kapsayacaktır:

1. Kurumlar eylemde bulunmaz. Kurumlar için, onların ya da onlar aracılığıyla yalnız insanlar eylemde bulunur. Bu eylemlerin genel durumsal mantığı, kurumların yarı-eylemleri teorisiidir.

2. Amaçlı eylemlerin istenen ya da istenmeyen kuramsal sonuçlarıyla ilgili bir teori geliştirilebilir. Bu teori, kurumların doğuşu ve gelişmesi ile ilgili bir başka teoriye yol açabilir.

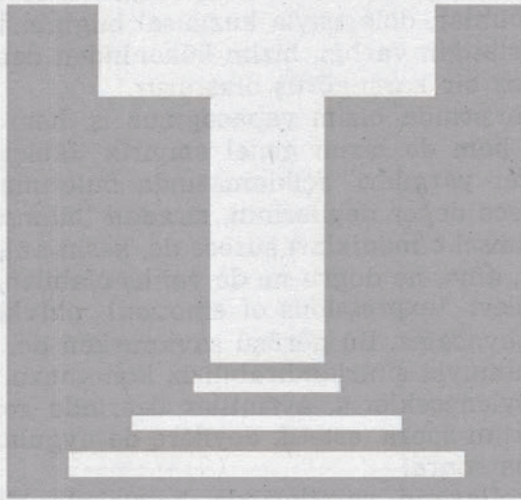
Nihayet, son bir görüş. Epistemolojinin (bilgi teorisinin) yalnızca tek tek bilimler için değil, felsefe için de büyük önem taşıdığına; çağımızın kuşkusuz tümümüzü ilgilendiren dinsel ve felsefi huzursuzluğunun önemli bir ölçüde insan bilgisi felsefesindeki huzursuzluktan kaynaklandığına inanıyorum. Nietzsche



buna Avrupa nihilizmi, Benda da aydınların ihaneti, dedi. Ben bunu Sokrates'in hiçbir şey bilmediğimizi, yani teorilerimizi akılsal olarak kanıtlamamızın olanaksızlığını keşfetmesinin bir sonucu olarak nitelendirmek isterim. Başka bazı hastalıklar yanı sıra varoluşçuluk (existentialism) doğurmuş olan bu önemli buluş, yalnızca bir yarı-buluşdur. Nihilizm ise aldedilebilir. Çünkü, teorilerimizin akılsal açıdan haklı gösterilmesi ve olasılıklarının kanıtlanması olanaklı değilse de, onları akılsal olarak eleştirebiliriz. Ve iyi teorileri çoğu kez kötü teorilerden ayırabiliriz.

Ama bu, Sokrates'den önce Ksenofanes tarafından biliniyordu. O şöyle diyordu:

Tanrılar bize her şeyi  
Baştan ifşa etmediler.  
Ama araştırarak zamanla öğrenebilir,  
Her şeyi daha iyi bilebiliriz...



TÜSTAV

## ETİK İLE TANRIBİLİMİNİN ELEŞTİRİSİ\*

A. J. AYER

Çeviren : Yakup Şahan

Tüm bireşimsel (synthetic) önermelerin empirik varsayımlar oldukları şeklindeki görüşümüzü temellendirmiş olduğumuzu öne sürmeden önce, yanıtlanması gereken bir başka karşı-çıkış daha var. Yaygın bir varsayıma dayalıdır bu karşı-çıkış, şöyle ki: Kurgusal bilgimiz, biri empirik olgu sorunlarıyla, öteki değer sorunlarıyla ilgili, birbirinden farklı iki tür ortaya koyar. Denebilir ki, 'değer deyileri' (statements of value) halis bireşimsel önermelerdir, bu yüzden onları varsayım diye göstermemiz hiç de doğru olmaz; duyularımızın akışını önceden kestirmekte kullanılır bunlar; dolayısıyla kurgusal bilginin birer dalı olarak etik ile estetiğin varlığı, bizim kökeninden deneysel savımıza baş edilmez bir karşı-görüş oluşturur.

Bunun karşısında bizim yapacağımız iş, hem kendi başına doyurucu ve hem de bizim genel empirik ilkelerimizle tutarlı olan bir 'değer yargıları' açıklamasında bulunmaktır. Anlamli oldukları sürece değer deyilerinin, sıradan 'bilimsel' deyiler olduklarını; bilimsel olmadıkları sürece de, kesin anlamda anlamli olmadıklarını, ama, ne doğru ne de yanlış olabilen, sadece birer duygu deyimleri (expressions of emotion) olduklarını göstermekle işe başlayacağız. Bu görüşü savunurken de, şimdilik, etik deyilerin durumuyla sınırlandırabiliriz konumuzu. Bunlara ilişkin olarak söyleneceklerin, ayrıntılar üzerinde gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra, estetik deyilere de uygulanabildiklerini göreceğiz daha sonra.

Etik filozoflarının yapıtlarında kotarılmış biçimiyle, sıradan etik dizgesi, türdeş bir bütün olmaktan çok uzaktır. Metafiziksel çizgileri, ve etik-olmayan kavramların çözümlemelerini

(\* Bu çeviri, «Language, Truth and Logic» adlı yapıtın 6. bölümüdür. Pelican Books, 1974.

içermekle kalmaz; gerçek etik içerikleri de ayrıca çok değişik türdendir. Aslında dört ana öbeğe ayırabiliriz bunları: İlkin, etik terimlerin tanımlarını dile getiren ya da kimi tanımların yasallığına ya da olanaklılığına ilişkin önermeler gelir. İkinci olarak ahlâk deneyine ilişkin görüngüleri ve onların nedenlerini betimleyen önermeler. Üçüncü olarak, ahlaksal erdeme özendirici öğütler. Son olarak da gerçek etik yargılar. Üzülerek belirtelim ki, bu dört öbek arasındaki ayırım, bunca açık olmasına karşın, genelde bilinmezlikten gelinmiştir etik filozoflarınca. Bunun sonucu olarak, yapıtlarına bakıp da onların neyi bulgulamaya çalıştıklarını söylemek bir hayli güç iştir, çoğun.

Aslında bizim bu dört öbeğimizden sadece birincisi, yani etik terimlerin tanımlarına ilişkin önermeleri kapsayan öbeğin, etik felsefesini oluşturduğu kolayca anlaşılır. Ahlak deneyine ilişkin görüngüler ile bunların nedenlerini betimleyen önermeleri, ruhbilime ya da toplumbilime bırakmak gerekir. Ahlaksal erdeme özendirici öğütler ise önerme falan değildir hiç de; eninde sonunda okuyucuyu belli bir çeşit eyleme yöneltmeye yarayan ünlemler ve buyruklardır sadece. Bu yüzden felsefe ve bilimin herhangi bir dalına girmezler. Etik yargı deyimlerine gelince, nasıl öbekleneceklerini henüz belirlemiş değiliz bunların. Ancak, kesin olarak ne tanım, ne tanımlar üzerine yorumlamalar, ne de birer alıntı olmadıkları göz önünde tutulursa, etik felsefesine girmediklerini çekinmeden söyleyebiliriz. Bu nedenle, etik üzerine yazılmış gerçek bir felsefe kitabı, hiçbir ahlaksal kesin bildiride bulunmaz. Ancak, etik terimlerin bir çözümlemesini sağlamak yoluyla, bu gibi bildirilerin tümünün bağlı olduğu kategorinin ne olduğunu gösterebilir. Şimdi bizim yapmak üzere olduğumuz da işte budur.

Etik filozoflarınca sık sık tartışılan bir sorun da, tüm etik terimleri bir iki temel terime indirgeyebilecek tanımların bulunup bulunamayacağıdır. Ancak bu sorun, etik felsefesinin kapsamına tartışmasız bir biçimde girse de, bizim buradaki araştırmamızla bir ilgisi yoktur. Etik terimler arasında hangi terimin temel olarak alınması gerektiğini anlamak; sözgelimi, 'iyi'nin 'doğru' çerçevesinde ya da 'doğru'nun 'iyi' çerçevesinde, ya da her ikisinin 'değer' çerçevesinde tanımlanıp tanımlanamayacağını anlamak üzerinde durmuyoruz biz. İlgilendiğimiz nokta, tüm etik terimler alanını, etik-olmayan terimlere indirgemenin olanağı sorunudur. Yani etik değerlere ilişkin deyilerin empirik olgu deyilerine çevrilip çevrilmeyeceğini araştırıyoruz.

Genelde öznelci diye anılan etikçi filozoflarla yararçı (utilitarian) diye bilinen filozoflar bu doğrultuda bir çevirinin yapılabileceği savındadırlar. Yararçılar eylemlerin doğruluklarını ve erekların iyiliklerini, sağladıkları haz, mutluluk ya da doyum

çerçevesinde; âznelciler ise, belli bir kişinin ya da insan öbeğinin bunlara karşı gösterdikleri onama (approval) duygusu çerçevesinde belirlerler. Bu tanımlardan her biri ahlaksal yargıları, ruhbilimsel ya da toplumbilimsel yargıların bir alt-öbeği biçimine sokar; bu nedenle de bize çok çekici gelirler. Çünkü, bu iki tür yargının herbirinin doğru olduğu varsayıldığında, etik deyimlerin, genelde kendilerine karşıt olan olgusal deyimlerden kökençe farklı olmadıkları; bizim daha önce empirik varsayımlar üzerine vermiş olduğumuz açıklamanın bunlara da uygulanabileceği sonucu çıkar.

Bunulna birlikte biz, etik terimlerle ilgili, ne öznelci, ne de yararcı çözümlemeyi benimsiyoruz. Bir eyleme doğru, bir nesneye iyi demek, genelde onun onaylandığını söylemeye gelir, şeklindeki öznelci görüşü tutmuyoruz; çünkü, genelde onay gören kimi eylemlerin doğru olmadıklarını ya da genelde onay gören kimi nesnelerin iyi olmadıklarını ileri sürmekte bir çelişki yoktur bizce. Belli bir eylemin doğru ya da belli bir nesnenin iyi olduğunu ileri süren bir kişi, kendisinin de bunları onaylamış olduğunu ileri sürer, şeklindeki öznelci almaşık görüşü de bir yana atıyoruz; çünkü, bize göre, kimi zaman kötü ya da yanlış olanı da onayladığını açıkça söyleyen kişi, kendi kendisiyle çelişkili değildir. Benzeri bir çıkarım, yararcılık için de kaçınılmazdır. Bir eyleme doğru demek, belli durumlarda olanaklı tüm eylemler içinde, en büyük mutluluğa ya da acıya karşı en büyük haz dengesine; doyurulmamış arzuya karşı en büyük doyunluk dengesine bu eylemin yol açacağını söylemek değildir bizce; çünkü, en büyük mutluluğa, acıya karşı en büyük haz dengesine, doyurulmamış isteğe karşı en büyük doyunluk derecesine gerçekten ya da olasılıkla yol açabilecek bir eylemi üzerine getirmenin, kimi zaman yanlış olduğunu söylemek çelişkili olamaz kanımca. Kimi hoş şeylerin iyi olmadıklarını ya da kimi kötü şeylerin iç gıcıklayıcı olduklarını söylemek çelişkili olmadığı için, 'x iyidir' tümcesinin 'x hoştur'a ya da 'x iç gıcıklayıcıdır'a eşdeğer olduğu doğru olamaz. Bundan dolayı şu sonuca varabiliriz: Etik yargıların geçerliği, eylemlerin mutluluk verici eğilimleriyle, bundan da öte insanların duygularının nitelikleriyle belirlenmez; tersine, o, 'saltık' ya da 'içkin'miş, empirik yolla hesaplanamazmış gibi görülmek gerekir.

Ama böyle dediysek, içinde tüm etik simgelerin etik olmayan terimlerle tanımlanabildiği bir dil yaratma olanağının bulunduğunu ya da böyle bir dilin yaratılmasının ve bizimkinin yerine benimsenmesinin de istenilir bir şey olduğunu yadsıdığımız yok elbette. Bizim yadsıdığımız, etik deyimlerin etik-olmayanlara indirgenmesi için yapılan önerinin dilimizin uzlaşımalarıyla tutarlı olduğudur. Yani yararcılığı ve öznelciliği, var olan etik

kavramlarımızın çözümlenmeleri olarak kabul etmiyoruz. Savunduğumuz da şu: Dilimizde düzgüsel etik simgeleri içeren tümceler, ruhbilimsel önermeleri ya da daha doğrusu herhangi bir türden empirik önermeleri dile getiren tümcelere eşdeğer olamazlar.

Şu noktaya da açıklık getirmemiz iyi olacak: Betimleyici etik simgeler değil, sadece düzgüsel etik simgeler olgusal terimlerle tanımlanamaz kanısındayız biz. Bu iki tip simgeyi birbiriyile karıştırmak tehlikesi vardır; çünkü, genelde, aynı duyulur biçimi taşıyan göstergelerden oluşurlar. Bu yüzden 'x yanlış' biçimindeki karmaşık bir gösterge, belli bir davranış tipiyle ilgili ahlaksal bir yargıyı dile getiren bir tümce oluşturabilir; ya da belli bir davranışın belirli bir topluluğun ahlak duygusuna ters düştüğünü söyleyen bir tümce oluşturabilir. İkinci durumdaki 'yanlış' simgesi, betimsel bir etik simgedir ve içinde geçtiği tümce de sıradan toplumbilimsel bir önermeyi dile getirir; birinci durumdaki 'yanlış' simgesi ise, düzgüsel etik bir simgedir ve içinde geçtiği tümce de, bizim savımıza göre, hiçbir zaman empirik bir önermeyi dile getirmez. Biz şimdilik yalnız düzgüsel etik üzerinde duracağız; bu yüzden, bu yazı boyunca, etik simgeler, ayrıca herhangi bir niteleme yapılmadan kullanıldıkları her zaman, hep düzgüsel tipteki simgeler olarak anlaşılmalıdır.

Düzgüsel etik kavramların empirik etik kavramlara indirgenemez olduklarını kabul etmekle, 'saltıkçı' etik görüşüne —yani, değer deyilerinin sıradan empirik önermelerde olduğu gibi, gözlemlemeyle denetlenmedikleri görüşüne yol açıyormuşuz gibi görünebiliriz belki. Bu kuramın bir özelliği —ki savunucularınca pek kabul edilmez bu— değer deyilerini doğrulanamaz kılmasıdır. Çünkü, herkesçe bilindiği gibi, bir kişiye sezgisel bir yolla kesin görünen bir şey, başkasına kuşkulu ya da yanlış gelebilir. Bu yüzden, çatışan sezgiler arasında çözüm sağlayabilecek bir ölçüt bulunamadığı sürece, yalnız sezgiye başvuru, bir önermenin geçerlik denetlemesi olarak hiçbir değer taşımaz. Ne var, ahlaksal yargılar konusunda da böyle bir ölçüt verilmiş değildir. Kimi ahlakçılar kendi ahlaksal yargılarının doğru olduğunu 'bildiklerini' söyleyerek, sorunu bağlamaya kalkışıyorlar. Ama böyle bir tutum olsa olsa ruhbilimsel bir yönden ilgi uyandırabilir ve herhangi bir ahlak yargısının geçerliğini tanıtlamak doğrultusunda en ufak bir kıpırtı göstermez. Çünkü bunların karşılarındaki ahlakçılar da kendi etik görüşlerinin doğru olduğunu aynı derecede pekâlâ «bilebilirler». Böylece, öznel kesinlik sürüp gittikçe, elbette aralarında herhangi bir seçim yapmak da olanaksızdır. Sıradan empirik bir önermeyle bağlantılı olarak böyle görüş ayrılıkları doğdu-

ğunda, ilgili bir empirik denetlemeye baş vurarak ya da bunu fiilen yaparak, bunların çözümlenmesine girişilebilir. Ama etik deyiler söz konusu olduğunda, 'saltıkçı' ya da 'sezgici' kurama göre, hiçbir ilgili empirik denetleme olamaz. Bunun için bu kurama göre etik deyilerin doğrulanamaz sayıldığını söylerken haklıyız biz. Elbette simgesel halis önermeler sayılmak gerekir bunlar.

Bireşimsel bir önerme, ancak deneysel yolla doğrulanabilir olursa anlamlı olur, ilkesini nasıl kullandığımızı dikkat edilirse, 'saltıkçı' bir etik kuramın benimsenmesinin bizim temel savımızı kökeninden zedeliyeceği kolayca anlaşılır. Ayrıca, etikte 'saltıkçılığa' tek seçenek olarak genelde kabul edilen 'doğalci' kuramları daha önceden reddetmiş bulunduğumuz için, zor bir duruma düşmüş gibi görünebiliriz. Ama, biz, etik deyilerin doğru bir biçimde işlenmesinin bir üçüncü kuramla olanağı bulunduğunu ve bu kuramın da bizim köklü deneyiciliğimizle her yönden bağdaştığını göstererek bu güçlüğü yeneceğiz.

Madem ki, içinde temel etik kavramların geçtiği yargıların geçerliğini denetleyebileceğimiz bir ölçüt yoktur, öyleyse bu kavramların çözümlenemez oldukları kabul etmekle işe başlayabiliriz. Buraya değin saltıkçılarla aynı fikirdeyiz. Ama, saltıkçılardan farklı olarak, etik kavramlarla ilintili bu gerçeği biz açıklayabiliriz. Diyoruz ki, bunların çözümlenemez olmalarının gerekçesi, sırf sözde-kavramlar olmalarıdır. Bir önermede bir etik simgenin bulunması, onun olgusal içeriğine bir şey katmaz. Bunun için, eğer bir kimseye, 'o parayı çalmakla yanlış bir davranışta bulundun' dersem, sadece 'o parayı siz çaldınız' dediğimden daha fazla bir şey söylemiş olmam. Bu eylemin yanlış olduğunu eklemekle, onunla ilgili fazladan bir şey söylemiş değilimdir. Yalnız ahlaksal açıdan onu onaylamamış olduğumu gösteririm. Özel bir tiksinti edasıyla, 'o parayı siz çaldınız!' diye konuşmuş ya da belli ünlem işaretleriyle yazmış gibiyimdir sanki. Eda ya da ünlem işaretleri tümcenin anlamına bir şey katmaz. Yalnız, deyiminin konuşmacıda belli duygularla birlikte söylendiğini göstermeye yarar.

Şimdi ilk deyişi genelleştirip, 'para çalmak kötüdür' dersem, olgusal anlamı olmayan bir tümce, yani ne doğru ne de yanlış olabilecek bir önermeyi dile getirmeyen bir tümce üretirim. Sanki, 'para çalmak ha!!!' diye yazmış gibiyimdir. (Burada ünlem işaretinin koyuluğu ve şekli, uygun bir uzlaşma yoluyla, dile getirilen duygunun özel türde bir ahlaksal kınama olduğunu gösterir.) Doğru ya da yanlış olabilecek herhangi bir şeyin söylenmediği açıkça görülmektedir burada. Hırsızlığın kötülüğü konusunda başka bir kimse benimle aynı fikirde olmayabilir; şu anlamda ki, hırsızlık konusunda benim taşıdığım duyguların aynı-

nı taşımayabilir ve ahlaksal duygularımdan ötürü benimle tartışmaya tutuşabilir. Ama, doğrusunu söylemek gerekirse, benimle çelişkili bir duruma giremez (contradict). Çünkü belli bir eylem tipinin doğru ya da yanlış olduğunu söylemekle, herhangi bir olgusal deyi ortaya koymuş olmam, giderek düşünce durumumla ilgili bir deyide bulunmuş olmam, yalnızca belli ahlaksal duyguları dile getiririm. Benimle açıktan açığa zıtlaşan kişi de yalnız kendi ahlaksal duygularını dile getirir. Bu yüzden hangimizin haklı ve doğru olduğunu sormak, açıkça anlamsızdır; çünkü, her ikimiz de halis bir önerme ileri sürmüş değilizdir.

'Kötü' simgesiyle ilgili olarak bu söylediklerimiz, düzgüsel etik simgelerin tümüne de uygulanabilir. Bunlar kimi zaman sıradan empirik olguları saptayan, ayrıca bu olgularla ilgili etik duyguları dile getiren tümcelerde geçerler; kimi zaman da herhangi bir olgusal deyi oluşturmaksızın sadece belli eylem tipiyle ya da durumla ilgili etik duyguyu dile getirmekle yetinen tümcelerde geçerler. Ancak genelde, etik bir yargıda bulunduğu söylenebilecek her durumda da ilgili etik sözcüğün işlevi, sadece 'duygusal'dır. Belli nesnelere ilgili bir duyguyu dile getirmek için kullanılmıştır, onlar hakkında herhangi bir ileri-sürüşte (assertion) bulunmak için değil.

Etik terimlerin yalnız duyguyu dile getirmek için kullanılmadıklarını belirtmek yerinde olacak. Bunlar duygu uyandırmak ve böylece eyleme çağırarak üzere düşünülüp tasarlanmışlardır da. Daha doğrusu kimileri o şekilde kullanılırlar ki, içinde geçtikleri tümcelere buyruk etkisini kazandırır. Nitekim, 'doğruyu söylemek görevinizdir' tümcesi, hem doğrulukla ilgili belli bir tür etik duygunun deyimi, hem de 'doğruyu söyle' buyruğunun deyimini içerir, ama burada buyruğun tonu (edası) daha az ve vurguludur; 'doğruyu söylemek iyi bir şeydir' tümcesinde ise buyruk, nerdeyse bir öneriden farksızdır. Bu yüzden de 'iyi' sözcüğünün 'anlamı', etik kullanımda, 'ödev' sözcüğünden ya da '...melisin, malısın' gereklik eklerinden farklılaşmıştır. Gerçekte biz, değişik etik sözcüklerin anlamını, hem onların genelde dile getirdikleri kabul edilen değişik duygular çerçevesinde, hem de yol açtıkları tasarlanıp hesaplanmış olan değişik tepkilerin çerçevesinde tanımlayabiliriz.

Etik yargıların geçerliğini belirlemek için bir ölçüt bulmanın niçin olanaksız olduğunu artık anlamış bulunuyoruz. Bu olanaksızlık, etik yargıların sıradan duygu-deneyinden gizemli bir yolla bağımsız olan 'saltık' bir geçerlikleri olmasından dolayı değil, her nasıl olursa olsun hiçbir nesnel geçerlikleri olmadığından dolaydır. Eğer bir tümce hiçbir deyide bulunmuyorsa, söylediğinin doğru mu, yoksa yanlış mı olduğunu sormanın saçma olacağı meydandadır. Öte yandan, sıf ahlaksal yargıları di-

le getiren tümcelerinin bir şey söylemediklerini de görmüştük zaten. Salt duygu deyileridir bunlar ve böyle oldukları için de doğruluk ya da yanlışlık ulamlarına bağlanamazlar. Bir acı çığığı ya da bir buyruk sözü niçin doğrulanamazsa, bunlar da aynı nedenle doğrulanamaz; çünkü, halis önermeleri dile getirmezler.

Bundan ötürü, bizim etik kuramımızın haklı olarak köklü bir biçimde öznelci olduğu söylenebilirse de, ortodoks öznelci kuramdan önemli bir noktada farklılaşır yine de. Çünkü, ortodoks öznelci bizim yaptığımız gibi, bir ahlakçının tümcelerinin halis önermeleri dile getirdiğini yadsımaz. Yadsıdığı, yalnız bunların bir tek deneysel-olmayan nitelik taşıyan önermeleri dile getirdikleridir. Onun kendi görüşü ise, bunların, konuşmacının duygularıyla ilişkili önermeleri dile getirdikleri merkezindedir. Böyle oldukları kabul edilmiş olsaydı, etik yargılar da açıkça doğru ya da yanlış olabilirlerdi. Konuşmacı ilgili duygulara sahip olduğunda, doğru; sahip olmadığında yanlış olurlardı. Bu da ilkece deneysel yolla doğrulanabilir bir durumdur. Dahası, anlamlı bir biçimde birbiriyle çelişebilirlerdi de. Çünkü, 'hoşgörü bir erdemdir' dersem ve biri çıkar da 'siz onu onaylamıyorsunuz' derse, sıradan öznelci kurama göre benimle çelişkiye düşmüş olurdu; oysa bizim kuramımıza göre düşmezdi; çünkü, hoşgürünün bir erdem olduğunu söylemekle ben kendi duygularım ile ilgili ya da başka herhangi bir şeyle ilgili bir deyi yapmış olmam. Sadece duygularımı açığa vurmuş olurum; bu da onlara sahip olduğumu söylemekle hiç de aynı şey değildir.

Duygunun deyimi (expression) ile duygunun ileri-sürülüşü (assertion) arasındaki ayrım şu olguyla bulanır: Belli bir duyguya sahip olduğunun ileri sürülüşü, çoğun bu duygunun deyi miyle birlikte yürür ve o zaman bu ayrım, aslında, o duygunun deyiminde bir etken olur. Nitekim, aynı anda hem can sıkıntısını dile getirebilirim, hem de canımın sıkıldığını söyleyebilirim; böyle bir durumda, 'canım sıkılıyor' sözcüklerinin ağızdan çıkması, can sıkıntısını dile getirdiğini ya da açığa vurduğunu söylemeyi doğru kılan durumlardan biridir. Ne var ki, gerçekten hiçbir şey söylemeksizin de can sıkıntısını dile getirebilirim. Kendisiyle hiçbir bağlantısı bulunmayan bir şey hakkında bir deyi ortaya koyduğum halde, ses tonumla ve el-kol hareketlerimle, bir ünlemlerle ya da tek sözcük çıkarmaksızın can sıkıntısını dile getirebilirim. Bu yüzden belli bir duyguya sahip olduğunun ileri-sürülüşü, her zaman bu duygunun deyimini kapsamına alsa bile, bu duygunun deyimi, o duyguya sahip olduğunun ileri sürülüşünü keskin keskin her zaman içermez. Bizim kuramımızla sıradan öznelci kuram arasındaki ayrım üzerinde dururken, göz önünde tutulması gereken önemli bir noktadır bu. Çünkü öznelciler etik deyilerin, belli duyguların varlığını gerçekten ileri sür-



düğünü kabul ettikleri halde, biz etik deyilerin duygunun deyimleri ve uyarıcıları olduklarını, bunların da zorunlu olarak herhangi bir biçimde ileri sürülmeyi içermediklerini söylüyoruz.

Sıradan öznelci kuramın karşısına çıkarılan temel eleştiri daha önce de belirttiğimiz gibi şuydu: etik yargıların geçerliği, bu yargıları öne sürenlerin duygularının doğasıyla belirlenmemiştir. Bizim kuramımızın karşılaşmadığı bir eleştiridir bu. Çünkü, bir etik yargının geçerliği için, duyguların varlığının zorunlu ve yeterli bir koşul olduğunu içermez. Tersine, etik yargıların hiçbir geçerliği olmadığını söyler.

Bununla birlikte, öznelci kuramlara karşı yöneltilen, ama bizim kuramımızın da hedef olmaktan kurtulamadığı ünlü bir çıkarım vardır. Bilindiği gibi Moore şu noktaya işaret etmişti: Etik deyiler, sadece konuşmacının duygularıyla ilgili deyiler olsaydı, değer sorunları üzerinde tartışma olanağı kalmazdı. Tipik bir örnekle bunu açıklayalım: Bir insan, tutumluluğun erdem olduğunu söylerse ve biri de çıkar, 'kusurdur o' diye karşılık verirse, bu kurama göre birbiriyle tartışmış olmaz bu kişiler. Biri tutumluluğu onayladığını, öteki de onaylamadığını söylemiştir sadece; deyilerin her ikisinin de doğru olmaması için bir neden yoktur. İmdi, Moore, değer sorunları üzerinde tartıştığımızın açıkça ortada olduğunu düşünüyor ve bu yüzden de üzerinde tartışmaya giriştiği öznelcilik biçiminin yanlış olduğu sonucuna varıyordu.

Değer sorunları üzerinde tartışma olanağının bulunmadığı sonucunun bizim kuramımızdan da çıktığı açıkça görülmektedir. Çünkü bizim kanımıza göre, 'tutumluluk bir erdemdir' ile 'tutumluluk bir kusurdur' gibi tümceler, hiç de birer önerme dile getirmez; bu nedenle, bunların birbiriyle bağdaşmaz önermeleri dile getirdiklerini düşünemeyiz açıkçası. Öyleyse, Moore'un çıkarımının sıradan öznelci kuramı gerçekten çürütüyorsa, bizimkini de çürüteceğini kabul etmemiz gerekecektir. Ama, aslını ararsanız, biz onun sıradan öznelci kuramı çürüttüğünü de kabul etmiyoruz; çünkü, bizim düşüncemize göre, değer sorunları üzerinde, asla tartışma yapılamaz.

İlk bakışta çok aykırı bir sav gibi gelir bu insana. Çünkü, değer sorunlarıyla ilgili tartışmalar gibi görülen tartışmalara gireriz genellikle. Ama, böyle durumların tümünde, konuya daha yakından baktığımızda, tartışmanın gerçekten bir değer sorunuyla ilgili olmadığını; tersine, bir olgu sorunuyla ilintili bulunduğunu hemen anlarız. Belli bir eylemin ya da eylem tipinin ahlaksal değeri üzerinde bir kimse bizimle aynı fikirde olmadığı zaman, kendi düşünce tarzımıza onu kazanmak için, bildiği gibi, kanıtlanma yoluna başvururuz. Ama, onun ne olduğunu doğru bir şekilde kavramış olduğu bir duruma karşı 'yan-

lış' etik duygular taşıdığını, kendi kanıtlarımızla göstermeye çalışmayız. Asıl göstermeye çalıştığımız şey, durumla ilgili olguları yanlış anlamış olduğudur. Sözgelimi, eyleyenin güdüsünü yanlış anladığını; eylemin sonuçlarını ya da eyleyenin bilgisine göre olası etkilerini yanlış değerlendirdiğini; eyleyenin içinde bulunduğu özel durumları göz önünde tutmadığını kanıtlamak isteriz. Olmazsa, başkaca belli bir tipteki eylemlerin yapmak eğiliminde olduğu etkiler ya da bunların yapılmaları sırasında genellikle kendini açığa vuran nitelikler hakkında daha genel kanıtlar getiririz. Bunu yaparken de bir tek düşünce taşırız: Karşımızdakine, empirik olguların doğası konusunda bizim gibi düşünmesini sağlamak ve bunlar karşısında bizim koyduğumuz ahlaksal tavrın tıpkısını benimsetmek. Tartışmaya girdiğimiz kişiler genellikle bizimle aynı ahlak eğitiminden geçmiş olduğu ve aynı toplumsal düzen içinde yaşadığı için, beklentilerimizde genellikle haklı çıkabiliriz. Ama, karşımızdaki kişi bizimkinden farklı bir ahlaksal koşullanma sürecinden geçmiş olursa; bu yüzden, bütün gerçekleri kabul ettiği zaman bile, tartışılmakta olan eylemlerin ahlaksal değeri üzerinde bizimle yine de anlaşamazsa, o zaman, kanıtlama yoluyla onu kandırmaya çalışmaktan vaz geçeriz. Çarpık ve gelişmemiş bir ahlak duygusu taşıdığı için, kendisiyle tartışılmıyacağını söyleriz; bu da onun bizimkinden ayrı bir değerler kümesine bağlı kaldığı anlamına gelir. Kendi değer dizgemizin daha üstün olduğu düşüncesine varırız ve bu yüzden onunkini böylece karalarız. Ne var ki, dizgemizin daha üstün olduğunu tanımlayabilecek tek bir kanıt da ortaya koyamayız; çünkü, bunun böyle olduğuna ilişkin yargımız da bir değer yargısıdır ve böylece tartışma alanının dışına düşmüştür. Olgu sorunlarından ayrı olarak, salt değer sorunlarıyla uğraşırsak, kanıtlama olanağımızın bulunmadığını görürüz; işin sonunda ağzımızı bozmaya başlamamız bundan dolaydır.

Kısacası, bizim anladığımızı göre, ahlaksal sorunlar üzerine tartışma açılması, ancak, bir değerler dizgesi önceden-varsayılırsa olanak kazanır. Eğer karşımızdaki kişi belli bir (t) tipindeki tüm eylemlerin ahlaksal kınanmasını dile getirmekte bize katılırsa, o zaman, (A)'nın (t) tipinden olduğunu göstermek için kanıtlar ortaya çıkararak, özel bir (A) eylemini ona çürüttürebiliriz. Çünkü, (A)'nın bu tipe girip girmediği sorunu açıkça bir olgu sorunudur; her insanın da belli ahlaksal ilkelere sahip olduğu kesinlikle bilindiğine göre, kendisiyle tutarlı olabilmek için bu adamın belli şeylere belli bir yolda tepki göstermesi gerekir ahlakça. Üzerinde durup tartışmadığımız ve tartışamıyacağımız şey, bu ilkelerin geçerliğidir. Kendi duygularımızın ışığı altında biz onları sadece ya beğeniriz ya da çürütürüz.

Ahlaksal konular üzerindeki tartışmaların bu açıklamasının sağınılığundan kuşku duyanlar olabilir elbette; bizim onlara söyleyeceğimiz şu olacaktır: Eğer elinizdeyse, bir mantık sorunuyla ilgili, ya da empirik olgu sorunuyla ilgili bir kanıtlamaya indirgenmeyen bir değer sorunu üzerine, hayali de olsa bir çıkarım yapın da görelim. Ortaya bir tek örnek koyamayacaklarından eminim ben. Eğer öyleyse bu kişiler, bundan salt etik kanıtların olanaksızlığının zorunlu bir sonuç olarak çıkarılmış olmasını, Moore'un düşündüğü gibi, bizim kuramımıza bir karşı-çıkış vesilesi değil, daha çok onun lehine bir puan olduğunu kabul etmelidirler.

Kendisini tehdit eder gibi görünen tek eleştiriye karşı kuramımızı berkittikten sonra, şimdi artık onu tüm etik araştırmaların doğasını tanımlamak amacıyla kullanabiliriz. Bizim anlayışımıza göre, etik felsefesi sadece etik kavramların sözde-kavramlar olduklarını ve bundan ötürü çözümlenemez olduklarını söylemekten ibarettir. Dile getirmek için değişik etik terimler kullandığımız değişik duyguları ve bu duyguların genelde uyandırdığı değişik tepkileri daha derinine incelemek, ruhbilimciye düşen bir görevdir. Eğer etik biliminden, bir 'doğru' davranış kuralları dizgesinin kotarılması anlatılmak isteniyorsa, etik bilimi diye bir şey olamaz. Çünkü, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, etik yargılar sadece duygu deyimleri (expressions of feelings) olduklarından, herhangi bir etik dizgenin geçerliğini belirlemenin hiçbir olanağı yoktur ve böyle bir dizgenin doğru olup olmadığını sormak da hiçbir anlam taşımaz. Bu bağlamda haklı ve yerinde olarak araştırılması yapılacak tek şey, belli bir kişinin ya insan öbeğinin ahlaksal alışkanlıkları nelerdir? Onları bu alışkanlıkları ve duyguları özellikle taşımaya iten neden nedir? diye sormaktır. Ne var ki, bu araştırma da tümüyle bugün varolan toplumsal bilimlerin araştırma alanına girer.

O zaman da ortaya şu çıkar: Bir bilgi dalı olarak etik, ruhbilimin ya da toplumbilimin bir kesimi olmaktan başka bir şey değildir. Bu durumda biri çıkar da 'ahlak sorunlarını çözümleme bilimini (casuistry)' göz ardı ettiğimizi söylerse, şöyle diyebiliriz ona da: O bir bilim değildir, belli bir ahlaksal dizgenin yapısına ilişkin çözümsel bir incelemedir sadece. Başka bir deyişle, biçimsel mantık alanında bir uygulamadır.

Etik bilimini oluşturan ruhbilimsel araştırmalar sürdürülecek olduğunda, insan çok geçmeden, Kantçı ve hazcı ahlak kuramlarını açıklayabilecek bir duruma gelir. Çünkü, ahlaksal davranışın en başta gelen nedenlerinden birinin, bir Tanrıyı gücendirmekten dolayı duyulan hem biliçli hem de bilinçsiz korku ile toplumun düşmanlığını üzerine çekmekten dolayı

duyulan korku olduğu anlaşılır. Ahlak kurallarının kimi insanların karşısına 'koşulsuz' buyruklar gibi çıkmasının nedeni de budur aslında. Ayrıca, bir toplumun ahlak kuralları kodunun, kısmen o toplumun kendi mutluluğunun koşullarını ilgilendiren inançlarca belirlenmiş olduğu —ya da başka bir deyişle, her toplumun belli bir tipteki davranışı yüreklendirmek ya da ondan caydırmak istediği ve bunu yapmak için, bir bütün olarak toplumun hoşnutluğunu artırdığına ya da eksilttiğine göre bu davranışı ahlaksal yaptırımlara bağlamış olduğu anlaşılır. Ahlak dizgelerinin çoğunda özgeciliğin övülmesinin, bencilliğin yerilmesinin nedeni de budur. Davranış kurallarına ilişkin hazcı ve mutlulukçu kuramlar, ahlaklılık ile mutluluk arasındaki bu bağlantının göz önünde tutulmasından çıkar: tıpkı Kant'ın ahlak kuramının, daha önce açıklanmış bir gerçektir, yani ahlaksal davranış kurallarının, kimileri için karşı konulmaz buyrukların gücünü taşıdıkları gerçeğinden çıktığı gibi. Bu kuramların her biri, ötekinin kökünde yatan gerçeği bilmezlikten geldiği için, her ikisi de tek-yanlı olmakla eleştirilebilir; ama tek tek her biri için yapılacak asıl eleştiri bu değildir. Onların kusurları, etik duygularımızın nedenlerine ve özniteliklerine işaret eden önermeleri, sanki etik kavramların tanımları gibi görmelerinde yatar asıl. Bu yüzden de etik kavramların sözde-kavramlar ve bunun sonucu olarak tanımlanamaz olduklarını kavrayamaz olurlar.

Daha önce de söylediğimiz gibi, bizim etiğin doğasına ilişkin yargılarımız estetiğe de uygulanabilir. Estetik terimler de tıpatıp aynı yolda kullanılırlar etik terimlerle. Etik sözcüklerin kullanıldıkları gibi, 'güzel', 'çirkin' vb. estetik sözcükler de, olgu deyileri yapmak için değil, sadece belli duyguları dile getirmek ve belli bir tepki uyandırmak amacıyla kullanılırlar. Bundan şu sonuca varılır: Etikte olduğu gibi estetik yargılara nesnel bir geçerlik yüklemenin hiçbir anlamı yoktur ve estetik alanında da değer sorunları üzerinde asla tartışılmaz; ancak olgusal sorunlar üzerine tartışmaya girilebilir. Estetik üzerine bilimsel bir çalışma bize ancak şunu gösterir: Genelde, estetik duygusunun nedenleri nelerdir; çeşitli toplumlar yaptıkları sanat yapıtlarını niçin yaparlar ve severler; belli bir toplum içinde, her vakit görüldüğü gibi, beğeni niçin değişir durur, vb. Ama bunlar da ruhbilimsel ya da toplumbilimsel sıradan sorulardır. Bizim anladığımız biçimiyle estetiksel eleştiri ile pek az alıp vereceği vardır ya da hiç yoktur. Bunun da nedeni estetik eleştiride amacın, bilgi vermektir çok duygu iletmek olmasıdır. Eleştirmen ele aldığı yapıtın belli özelliklerine dikkati çekerek ve bunlar hakkında kendi duygularını dile getirerek, bir bütün olarak yapıta karşı koyduğu tavra bizi de katılmaya ça-

ğırır. Yapıtla ilgili olarak formüle ettiği önermeler, yapıtın doğasını betimleyen önermelerdir. Ama, bunlar da olgusal kayıtlardır açıkça. Bu yüzden şu sonuca varıyoruz: Ne estetikte, ne de etikte, yapıtın biricik bir bilgi tipini somutladığı görüşünü haklı gösterecek hiçbir şey yoktur.

Artık şu nokta açıkça anlaşılmalı: Estetikselsel ve ahlaksal deneyimlerimizin incelenmesinden haklı ve yerinde olarak türetebileceğimiz tek bilgi, kendi ahlaksal ve fiziksel yapıyla ilgilidir. Ruhbilimsel ve toplumbilimsel genellemelerimiz için gerekli verileri sağladığı için bu deneylere önem veririz. Bilgilerimizi artırmaya yaradıkları tek yol da işte budur. Sonuç olarak şu çıkıyor: Etik ve estetik kavramları kullanımımızı, olgular dünyasından farklı bir değerler dünyasının varlığına ilişkin metafizikselsel bir kuramın temeli yapmak için başlanan her girişim, bu kavramların yanlış bir çözümlenmesini içerir. Bizim çözümlenmemiz de şunu göstermektedir: Ahlaksal deneydeki görüngüler, her nasıl olursa olsun, ussal ya da metafizikselsel herhangi bir öğretiyi desteklemek için haklı bir biçimde kullanılamazlar. Özel olarak da, Kant'ın umduğu gibi aşkın bir Tanrının varlığını temellendirmek yolunda kullanılamazlar.

Tanrı'ya bu değinmemiz bizi dinsel bilginin olanağı sorununa götürüyor. Metafiziğe yaklaşım tarzımızla bu olanağın daha baştan konu dışı edildiğini göreceğiz. Ancak, çok ilgi çekici bir nokta olduğu için bu, enine boyuna tartışabiliriz.

Bugün artık en azından filozoflarca genel olarak kabul edilmiş bulunmaktadır ki, animistik-olmayan herhangi bir dinin Tanrısını tanımlayan öz-niteliklerle (attributs) donanmış bir varlığın var olması, ispat yoluyla tanıtlanamaz. Bunun böyle olduğunu anlamak için, böyle bir Tanrının var olduğunu çıkarılabileceğimiz öncüller nelerdir, diye kendi kendimize sormamız yeter. Eğer bir Tanrının var olması ispat yoluyla kesinleşecekse, o zaman bu öncüllerin de kesin olması gerekir; çünkü, tündengelemlimli bir çıkarımın sonucu öncüllerde içerilmiş bulunduğu için, öncüllerin doğruluğuyla ilgili olabilecek herhangi bir kesinsizliğe, zorunlu olarak o da katılacaktır. Ama biliyoruz ki, her empirik önerme olasıdır sadece, daha başka türlü de olamaz. Yalnız a priori önermeler mantıksal olarak kesindir. Çünkü, bilindiği gibi, a priori önermelerin kesin olmalarının nedeni, totoloji olmalarıdır. Bir totoloji kümesinden de geçerli bir biçimde çıkarılabilecek, olsa olsa bir başka totolojidir. Sonuç olarak şu çıkıyor: Bir Tanrının var olduğunu ispatlamak için hiçbir olanak yoktur.

Bu denli genel kabul görmeyen bir nokta da, sözgelimi, Hıristiyanlığın Tanrısı gibi bir Tanrının varlığının olası olduğunu bile tanıtlayacak hiçbir yolun bulunamayacağıdır. Oysa bu ko-

layca gösterilmiştir. Çünkü, şöyle denebilir: Böyle bir Tanrının varlığı eğer olası olsaydı, o zaman onun var olduğunu bildiren önerme, empirik bir varsayım olurdu. Böyle bir durumda da, öteki empirik varsayımlarla birlikte, bundan kimi deneysel önermeleri —sadece sözkonusu öteki varsayımlardan çıkarsanamıyan önermeleri— çıkarsamak olanak kazanırdı. Oysa gerçekte olamaz bu. Nitekim, bazen de şöyle derler: Doğada belli türden bir düzenliliğin var oluşu, bir Tanrının var oluşu için yeterli bir kanıttır. Ancak, 'Tanrı vardır' tümcesi, eğer belli tipteki görüngülerin belli dizilerde geçtiklerinden öte bir şey gerektirmiyorsa, o halde, bir Tanrının var olduğunu iddia etmek, doğada gerekli düzenliliğin var olduğunu ileri sürmekle eşdeğer olacaktır düpedüz. O zaman da hiçbir din adamı, Tanrının varlığını iddia ederken, iddia etmek istediğinin sadece bu olduğunu kabul etmek istemeyecektir. Tanrıdan söz ederken, kimi empirist görünümlemlerle bilinebilecek olan, ama elbette bu görünümlemler çerçevesinde tanımlanamıyacak olan aşkın bir varlıktan söz etmekte olduğunu söyleyecektir belki de. Ama o zaman da, 'Tanrı' terimi, metafiziksel bir terim olur. 'Tanrı' metafizik bir terim olunca da, bir Tanrının var olduğu artık olası bile değildir. Çünkü, 'Tanrı vardır' demek, ne doğru ne de yanlış olabilen, metafiziksel bir söz söylemek, demektir. Aynı ölçüte göre de, aşkın bir Tanrının ne olduğunu betimlemek isteyen hiçbir tümcenin herhangi bir kesin anlamı olamaz.

Bu dinsel ileri-sürüşlerin getirdikleri görüş ile Tanrıtanımaşlarca ya da bilinemezcilerce benimsenen görüşü birbiriyle karıştırmamak gerekir. Çünkü, bir bilinemezcinin belirgin özelliği, bir Tanrının varlığının bir olanak olduğunu, bu olanak içinde ne inanmak, ne de inanmamak için sağlam hiçbir nedenin bulunmadığını kabul etmesidir. Buna karşılık bir Tanrıtanımazın belirgin özelliği de, hiçbir Tanrının var olmadığını en azından olası saymaktır. Tanrının ne olduğuna ilişkin her türlü sözün anlamsız olduğu şeklindeki bizim görüşümüz ise, bu bildik iddiaların her biriyle özdeşleşmek ya da bunlara herhangi bir destek sağlamak bir yana; aslında, bunlarla hiç mi hiç bağdaşmaz. Çünkü eğer bir 'Tanrı vardır' iddiası anlamsız ise, o zaman 'Tanrı yoktur' şeklindeki Tanrıtanımazın iddiası da anlamsızdır; zira, yalnız anlamlı bir önerme anlamlı bir biçimde çelişkili olabilir. Bilinemezciye gelince, bir Tanrının ne var olduğunu, ne yok olduğunu söylemekten çekinse de, aşkın bir Tanrının var olup olmadığı sorununun halis bir sorun olduğunu yadsıyız. 'Aşkın bir Tanrı vardır' ile 'aşkın bir Tanrı yoktur' gibi iki tümcenin, biri gerçekten doğru, öteki yanlış olan önermeleri dile getirdiğini yadsıyız. Söylediği, yalnızca bunlardan hangisinin doğru olduğunu belirtmek için elimizde

hiçbir aracın bulunmadığı ve bu yüzden her ikisine de katılmamız gerektiğidir. Ama daha önce de gördüğümüz gibi, söz konusu tümceler, hiç de önerme değildir tek tek. Bu da biline-mezciliğin konu dışı bırakılmış olduğu anlamına gelir.

Bunun için ahlakçılara gösterdiğimiz kolaylığı yaradancılara da gösteriyoruz. Bunların ileri-sürüşleri de belki geçerli olmayabilir, ama geçersiz de olmayabilir. Dünyayla ilgisi olan tek bir şey söylemedikleri için, yanlış bir şey ya da yetersiz nedenlere dayalı bir şey söylemekle de suçlanamazlar haklı olarak. Sadece, yaradancı, aşkın bir Tanrının varlığını ileri sürerken, halis bir önermeyi dile getirdiğini iddia ettiğinde, onunla aynı fikri paylaşmamakta haklıyızdır.

Tanrısallıkların doğal nesnelere özdeşleştirilmiş olduğu durumlarda, bunlarla ilgili ileri-sürüşlerin anlamlı olduklarının kabul edilebileceği gözden kaçmamış olmalı. Sözelimi, eğer bir insan bana, 'Yehova öfkelen-di' önermesinin doğruluğunu temellendirmek için, yalnızca gök gürlemesi geçmesinin hem zorunlu, her de yeterli olduğunu söylese, şu sonuca varırım ben o zaman: Bu kişinin sözcükleri bu şekilde kullanımında, 'Yehova öfkelen-di' tümcesi, 'gök gürüyor' tümcesine eşdeğerdir. Ancak, doğal safiyetini yitirmiş dinlerde —ki bunlar bir ölçüde, insanların yeterince kavrayamadıkları doğal süreçler karşısında duydukları korku ve saygıya dayalı olsalar da— empirik dünyayı denetlediği kabul edilen 'kişi'nin kendisi onun içinde yerini almamıştır; o, empirik dünyanın üstünde sayılmış ve böylece onun dışında kalmıştır; sonra da deney-üstü özelliklerle donatılmıştır. Ancak, temel öz-nitelikleri empirik-olmayan bir kişi kavramı, hiç de anlaşılır bir kavram değildir. Sanki bu 'kişi'yi adlandırıyor-muş gibi kullanılmış olan bir sözcük vardır elimizde; ama, bu sözcüğün içinde geçtiği tümceler empirik yolla doğrulanabilir olan önermeleri dile getirmediği sürece, onun herhangi bir şeyi simgeleştirdiği söylenemez. Aşkın bir nesneye işaret etmek amacıyla kullanımında, 'Tanrı' sözcüğü konusunda da bu durum değişmez. Sadece adın var olması, ona karşılık olan gerçek ya da en azından olanaklı bir nesnenin var olduğu yanılmasını sürdürmeye yeterlidir. Yalnız Tanrının öz-niteliklerinin neler olduklarını araştırdığımızda, bu kullanımında 'Tanrı'nın halis bir ad olmadığını anlarız.

Bir öte-dünya inancıyla kaynaşmış birleşmiş aşkın bir Tanrı inancına her yerde rastlanılmakta. Ancak, bu inancın içeriği, genelde görüldüğü biçiminde, gerçek bir varsayım değildir. İnsanın hiç ölmediğini ya da ölüm halinin sadece uzayıp giden bir duyarsızlık hali olduğunu söylemek, aslında anlamlı bir önermeyi dile getirmektir —eldeki bütün kanıtlar bunun yanlış olduğunu gösterecek doğrultuda olsa da. Ama insanın içinde

algılanamaz bir şeyin olduğunu, bu şeyin onun ruhu ya da gerçek beni olduğunu, insanın kendisi öldükten sonra da bunun yaşamay sürdürdüğünü söylemek, metafiziksel bir iddiada bulunmak demektir ki, bunun da 'aşkın bir Tanrı vardır' iddiasından daha olgusal bir içeriği olamaz.

Değınmeye değer bir nokta da şu: Dinsel iddialar hakkında vermiş olduğumuz açıklamaya göre, din ile doğa bilimleri arasındaki uzlaşmaz karşıtlık için hiçbir mantıksal bir temel yoktur. Doğruluk ya da yanlışlık sorunu söz konusu olduğu sürece, doğa bilimcisi ile aşkın bir Tanrıya inanan yaradancı arasında hiçbir karşıtlık yoktur. Çünkü, yaradancının dinsel sözleri hiçbir zaman halis önermeler olmadıklarından, bilimsel önermelerle herhangi bir mantıksal bağıntı içinde bulunamazlar. Din ve bilim arasındaki gibi bir uzlaşmaz karşıtlık (antagonism), bize kalırsa, insanları dindarlığa iten güdülerden birini bilimin alıp götürmesinden doğmaktadır. Çünkü, bilindiği gibi, din duygusunun en son kaynaklarından biri, insanların kendi yazgılarını belirlemede güçsüz kalmalarından temellenir; buna karşılık bilim ise, onları doğal görüngülerin gidişini anlayabileceklerine ve önceden kestirebileceklerine, giderek bir ölçüde onu denetleyebileceklerine inandırarak, insanların kendilerine yabancı bir dünyaya bakarken duydukları korku ve saygı duygusunu yok etmek ister. Son zamanlarda fizikçilerin de dine karşı yakınlık duymalarının yaygınlaşması, bu varsayımı güçlendiren bir noktadır. Dine karşı gösterilen bu yakınlık, fizikçilerin kendi varsayımlarının geçerliğine karşı duydukları güven eksikliğinin belirtisidir. On dokuzuncu yüzyıl bilim adamlarının dine karşı olan dogmatizminden ileri gelen bir tepkidir bu onlar adına; bir de, fiziğin yakın zamanlarda geçirmiş olduğu bunalımın doğal sonucudur.

Din duygusunun nedenlerine daha derinden inmek ya da dinsel inancın sürekliliğinin olanağını tartışmak bu araştırmanın konusu dışındadır. Biz sadece dinsel bilginin olanağı üzerindeki tartışmadan kaynaklanan soruları yanıtlamaya çalıştık. Saptamak istediğimiz nokta şu: Deneyüstü din doğruları diye bir şey yoktur. Çünkü, bu gibi 'doğrular'ı dile getirmek için, yaradancının kullanmış olduğu önermeler kesinlikle anlamlı değildir.

Bu sonucun ilginç bir özelliği de, birçok yaradancının kendi kendilerine söylemeye alıştıklarıyla da uyumlu olmasıdır. Tanrının ne olduğu, insanın bilme - gücünü aşan bir gizemdir, denildiğini sık sık duyarız. Oysa, bir şeyin insanın bilme - gücünü aştığını söylemek, onun anlaşılır olmadığını söylemekle birdir. Anlaşılır olmayan bir şey anlamlı bir biçimde betimlenemez. Yi-ne bunun gibi, Tanrının us nesnesi değil, inan nesnesi olduğunu da çok duyarız. Bu ise, Tanrının varlığının kanıtsız olarak,



güven üzerine kabul edilmesi gerektiğini benimsemekten başka bir şey değildir; çünkü, o tanıtılamaz. Ama başka bir ileri-sürüş daha olabilir; şöyle ki: Tanrı, katıksız bir gizemli sezginin nesnesidir, bu yüzden de usca anlaşılabilir olan terimler çerçevesinde tanımlanamaz. Sanırım, bunu ileri sürececek birçok yarıdancı bulunacaktır. Ancak, Tanrıyı anlaşılır terimler çerçevesinde tanımlamanın olanağı bulunmadığı kabul edilirse, o zaman, bir tümcenin hem anlamlı olmasının, hem de öte yandan Tanrıyla ilgili bulunmasının olanağı bulunmadığı çıkar ortaya. Eğer bir gizemci kişi, kendi görü (vision) nesnesinin betimlenemiyen bir şey olduğunu kabul ederse, o zaman, onu betimlemeye kalkıştığında, anlamsız konuşmak zorunda kalacağını da kabul etmesi gerekir.

Gizemci kişi, doğruların ne olduğunu başkalarına açıklayamasa bile, sezgisinin doğruları kendisine açık ettiğini; bu sezgi gücüne sahip olmayan bizlerin, onun bir bilgisel yeti olduğunu yadsımak için hiçbir nedenimiz bulunamayacağını söyleyerek karşımıza çıkabilir kendi adına. Çünkü, bizim kullandıklarımızın dışında doğru önermeler bulgulamak için hiçbir yol olmadığını **a priori** olarak ileri süremeyiz. Ama buna şöyle bir yanıt verebiliriz sanırım: Doğru bir önermenin formüle edilebilmesi için tutulacak yollara hiçbir sınır koymuyoruz biz. Bireşimsel bir doğruluğun ussal tümevarım yöntemi kadar salt sezgisel yöntemlerle de bulgulanabileceğini de yadsıdığımız yok. Ancak diyoruz ki, her bireşimsel önerme, nasıl elde edilmiş olursa olsun, gerçek deneyin denetlenmesine bağlı olmalıdır. Gizemci kişinin kendi özel yöntemleriyle doğruları bulgulayabileceğini **a priori** olarak yadsımıyoruz. Ama, bizim empirik gözlemlerimizle doğrulanıp doğrulanmadıklarını ya da çürütülüp çürütülmediklerini anlamak için, onun bulgularını somutlaştıran önermelerin neler olduklarını söylemesini bekliyoruz. Gelgelelim gizemci kişi, empirik yolla denetlenebilen önermeler üretmek şöyle dursun, en azından anlaşılır önermeler de getirmiyor önümüze. Biz de bu yüzden diyoruz ki, onun sevgisi kendisine hiçbir gerçeği açık etmez. Dile getiremedikten sonra, gerçekleri kavradığını söylemek boşuna bir iştir. Biliyoruz, gerçekten herhangi bir bilgi edinmiş olsaydı, dile getirebilirdi elbet onu. Bulgusunun doğruluğunun, empirik bir yolla, nasıl belirlenebileceğini şu ya da bu şekilde gösterebilirdi. 'Bildğini' açıkça ortaya koyamaması ya da 'bilgisini' sağlamlaştırmak için empirik bir denetlemeyi düşünüp bulamaması da göstermektedir ki, kendi gizemli sezgi durumu halis bir bilgisel durum değildir. Bundan ötürü, görüsünü (vision) betimlerken dış dünyaya ilişkin herhangi bir bilgi vermez gizemci kişi; kendi anlığının içinde bulunduğ u durumla ilgili dolaylı bir bilgi verir sadece.

Bu görüşler, nice filozofun hâlâ Tanrının varlığı doğrultusunda geçerli bir kanıt gözıyla baktığı, dinsel deneye dayalı çıkarımın çürüklüğünü ortaya koyar. Diyorlar ki bu filozoflar, Tanrıyla dolayimsız tanışmak, insanlar için mantık açısından olanaklıdır; tıpkı bir duyu-içeriğiyle dolayimsız tanışıklık kurabildikleri gibi. Sarı bir bez parçasını görmekte olduğunu söylediğinde, bir insana inanılırken Tanrıyı görmekte olduğunu söylediğinde ona inanılmak istenmeyişinin bir açıklaması yoktur. Yanıt şu: Tanrıyı görmekte olduğunu ileri süren bir kişi, eğer sadece değişik bir tür duyu-içeriğini deneylemekte (experiencing) olduğunu ileri sürüyorsa, o zaman, bir süre için, ileri sürdüğünün doğru olabileceğini yadsımayız. Ama, genel olarak Tanrıyı görmekte olduğunu söyleyen adam, sadece dinsel bir duyguyu deneylemekte olduğunu değil, duygusunun nesnesi olan aşkın bir varlığın var olduğunu da söylemektedir; tıpkı sarı bir bez parçasını görmekte olduğunu söyleyen kişinin, genel olarak sadece görsel duyu alanının sarı bir duyu-içeriği taşıdığını söylediği, bunun yanı sıra, bu duyu-içeriğinin ait olduğu sarı bir nesnenin var olduğunu söylediği gibi... Sonra, sarı bir nesnenin varlığını ileri sürdüğü zaman bir kimseye inanmaya hazırlıklı bulunmak ve aşkın bir Tanrının varlığını ileri sürdüğünde o kimseye inanmak istememek usa aykırı değildir. Çünkü, 'burada sarı renkli özdeksel bir nesne vardır' tümcesi, empirik yolla doğrulanabilir, halis bireşimsel bir önermeyi dile getirdiği halde, 'aşkın bir Tanrı vardır' tümcesi, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, hiçbir anlam taşımaz.

Bu yüzden şu sonuca varıyoruz: Dinsel deneye dayalı çıkarım, bütünüyle yanıltıcıdır. İnsanların dinsel deneylerden geçmeleri ruhbilimsel açıdan ilginç olabilir, ama dinsel bilgi gibi bir şeyin var olduğunu asla içermez; nitelikim, ahlaksal deneylerden geçmemiz de, ahlaksal bilgi gibi bir şeyin varlığını içermez. Yaradancı, tıpkı ahlakçı gibi, deneylerinin bilgisel olduğuna inanabilir; ama, bilgi'sini empirik yolla doğrulanabilir önermelerle formüle edemedikçe, kendi kendisini aldattığından emin olabilirsiniz. Şu sonuca varıyoruz: Şu ya da bu ahlaksal veya dinsel 'doğruluğu' sezgi yoluyla 'bildiklerini' belirten ileri-sürüşlerle kitaplarını tıkabasa dolduran bu filozoflar, sadece, psikanaliz için gereç hazırlamaktadırlar. Çünkü, sonunda, gelip doğrulanabilir önermelere bağlanmadıkça, herhangi bir olgusal gerçeklikle ilgili bir doğruluğu, hiçbir sezgi ediminin açık edebileceği söylenemez. Bu gibi önermelerin tümü de, bilimi oluşturan empirik önermeler dizgesiyle bütünleşmek zorundadır.

TÜSTAV

## MİMARLIK TARİHİ - SANAT TARİHİ İLİŞKİLERİNE BİR MODEL ÖNERİSİ

AYDA AREL

Bilimsel araştırma alanlarında gitgide artış gösteren uzmanlaşma eğilimi bilim dallarında yeni ayrışmalara yol açtığı halde, bu ayrışmaların kesin tanımlara kavuşturulmasındaki yavaşlık kimi disiplinleri ikircikli konuma kaydırmıştır. Söz gelimi, ülkemizde arkeoloji ile sanat tarihi arasındaki ayırım, genelde, kronolojik bir ardışıklık olayı olarak anlaşıldığından, İlkçağı ilgilendiren çalışmaların çoğu arkeoloji adına sürdürülürken, Ortaçağ ve sonrası sanat tarihinin mutlak vesayetine bırakılır. Sanat tarihinin kendisi de, kâh bir sanat yapıtları kronolojisi kâh bir estetik kuramlar tarihi olarak benimsenir. Kaldı ki, Sanat Tarihi genel başlığı altında sürdürülen çalışmalar daha çok geleneksel «Beaux-Arts» kategorilerine giren dallar olup, müzik, tiyatro, sinema ve benzeri sanat kolları bu kategorinin dışında tutulur. Estetikten nasibini almış ama kullanıma dönük nesnelere ise, bu kararsız sıralamada «Küçük Sanatlar» etiketi altında, kendilerine düşen arka plandaki yerlerini alırlar.

Belirsizlik bununla bitmez...: «Avrupa Mimarisinin Anahatları» adlı kitabına yazdığı önsözde, Mimarlık tarihçisi Pevsner, mimarlığı olağan inşaat etkinliğinin dışında ve üstünde bir sanat kategorisi olarak belirler ve der ki: «Altına bisikletlerin bırakıldığı sundurma bir yapıdır, Lincoln katedrali ise bir mimari yapıttır; insanın içinde hareket edebileceği ölçüde bir mekânı çevreleyen her şey bir yapıdır. Mimari terimi ise, sadece estetiği ön plana alan bir görüşle biçimlendirilmiş yapılara uygulanır.»<sup>(1)</sup>

Burada hemen aklı gelen soru şudur: Mimari yapıyı olağan yapıdan ayıran estetik kaygunun ölçüsü nedir? Makinada, fabrikada estetik değerler aramaktan çekinmeyen bugünün insanı için Lincoln katedralinde gözlemlenen estetik kaygu, sundurmayı mimarlık sınırından azlettirmeye yetecek mi? Başka bir deyişle, sundurmanın estetik kaygularla inşa edilmemiş olması, aynı sundurmada, sizin ya da benim, estetik yani mimari değerler bulmamızı engeller mi?

Bir estetik yaratım ürünü olarak mimari yapıyı olağan yapıdan ayıran görüşü göstergebilim mantığı içinde geliştiren Maria Lusia Scalvini, mimarlığı, «tektonik» olarak adlandırdığı olağan inşaat düzeyini içeren ama onu aşan başka bir düzeyin etkinliği olarak gösterir. İşlevsel amaçlı olan «tektonik» düzey, insan etkinliklerine elveren bir çevre yaratmaya dönüktür. Bu düzeyde, içerik düzlemini «mimari mekân», belirme düzeyini ise «mimari mekânı kuşatan öğeler» oluşturur. Mimarlık düzlemini ortaya koyan şemada ise, «tektonik» belirme düzlemini oluştururken, yapıyla doğrudan ilgili olmayan fakat çağrışım yoluyla yapıyla bütünleşebilen anlamların, ideolojiye, biçeme ilişkin anlamların içerik düzlemini oluşturduğu görülür.<sup>(2)</sup> (Şek: 1)

Mimarlık kavramının inşaat kavramından ayrı tutulması ve mimarlığın bir sanat kategorisi olarak tanımlanması daha kapsamlı ve bütüncül tanımlara yaslanan bir mimarlık tarihinin bir süreden beri sanat tarihinden ayrı bir gelişme göstermesine engel olmamıştır. Buna karşılık, mimarlık tarihinin sanat tarihinden ayrı incelenebilmesi de, mimarlığın sanatla ilişkisi olmamasından ileri gelmez. Bu bildiride, kapsamlı bir yapı etkinliği olarak benimsediğim mimarlıkla sanat arasındaki ilişkilerin sanat tarihi/mimarlık tarihi ayırımına nasıl yansıdığını tartışmak istiyorum.

Pevsner, mimarlığı inşaattan ayıran ölçünün estetik kaygu olduğunu öne sürmüş, böylece mimarlığı sanatsal boyutuyla tanımlamak istemişti. Oysa sanat tarihi incelendiğinde, sanat yapısını belirleyen tek ve mutlak değer estetik kaygu olmadığı görülür. Söz gelimi, sanat tarihini başlatan kaya resimlerinde temel kaygunun estetik olmaktan çok büyüsel olduğu saptanmıştır. Kaldı ki, estetik kaygunun dışa vurma biçimleri de çok değişik ve tartışmalı olabilmektedir. Batı toplumu Afrika sanatındaki estetik kayguyu neden sonra onaylamıştır. Picasso'nun Avignon'lu Kadınları, bugün bile her «güzele düşkünüm» diyenin duvarına asmak istemeyeceği türden bir tablodur. Ama bu, Picasso'nun bu tablosunda estetik düzeyde önemli bir girişimde bulunması, varolan estetik kuralların yerine yenisini önermesi olayına ait bir tepki değildir. Böyle olunca, kaya resmi ile Picasso, Picasso ile Lincoln katedrali, ve belki de Lincoln katedrali ile herhangi bir sundurma arasındaki ortak estetik paydayı, yani sanatsal özü, biz bu yapıtların her birinin özgül ve bireysel görünümünün hangi özelliğinde yakalayacağız?

Kuşkusuz, sanata duyduğu ilgiyi bilinçlendiren her kişi sanat yapıtları arasındaki tek geçerli ortak yanın, biçimleri imgeler olarak birleştiren ve bunları örneksime, benzeştirim ve içretileme (analoji, homoloji ve metafor)ye doğru gelişen bir anlatım içinde kullanan bir biçim dilinin varlığı olduğunu söyle-

yecektir. Ne var ki, olağan iletişim yöntemlerinin hepsi belli bir biçim dilinden yararlanır. Ancak şu da var ki, trafik işaretlerinde, haritacılıkta ve benzeri iletişim dizgelerinde, anlam aktarımına yarayan imgeler kalıplaşmıştır. Aktarılan anlam kesindir ve aynı kesinlikle algılanması ve anlaşılması gerekir. Bu tür iletişimde önemli olan herkesin her şeyi aynı şekilde anlamasıdır. Sanatsal iletişimde ise, her yapıt ya varolan anlatım kalıplarına yeni bir yorum katar ya da yeni bir anlatım önerisi getirir. Sanatçının niyetinden doğan, yapıtın özgül koşulları içinde nesnelleşen ama seyircinin (ya da dinleyicinin) duyarlılığı ya da zihinsel hazırlığı ölçüsünde anlam kazanan, anlam katmanlarıyla zenginleşen açık bir anlatım dizgesidir sanatsal anlatım. Bu dizgenin verdiği estetik doyum, o yapıtta sunulan biçimsel/imgesel önerilerin çözümlenebilmesi ve onaylanması ölçüsündedir. Demek ki, sanat yapıtıyla kurulan bu anlamdaki estetik ilişki, beğeniyle ancak dolaylı olarak ilgilidir.

Mimarlığın asal varoluş nedeni anlam aktarımı değildir. Mimarlık, belli bir toplumsal çevrenin yaşamsal ve kültürel gereksinimlerini karşılayacak fiziksel çevreyi oluşturma etkinliğidir. Bu fiziksel çevre ise, en basit şekliyle, bir mekânın belli fizik kurallarına uyan ve belli tekniklerle yükseltelen bir yapıyla sınırlandırılmasıdır. Mekânı sınırlandıran yapı ise, duyumlarla kavranan, betimlenebilir, açıklanabilir bir varlıktır. Yani biçimi olan bir varlıktır. Bu biçim ise, binanın tasarlanışında göz önünde tutulması gereken ve işlevden teknolojiye, teknolojiden ekonomiye, oradan hukuğa, beğeniye ve beklentilere uzanan geniş bir değişkenler yelpazesinin türevidir. Yani bu biçim tümüyle bağımsız değildir. Bağımlı olduğu ölçüde de, oluşmasında rol oynayan etmenleri yansıtır, belli bir anlatım gücü taşır. Biçimin oluşmasında rol oynayan etmenler ne kadar çeşitli ise, biçim o derece zengin, örtüşen, birbirinin içine giren anlamlarla zenginleşir.

Bir örnek vermek gerekirse: Ayasofya'nın kubbesi her şeyden önce, çekmeye dayanıksız bir malzeme olan tuğlanın kullanıldığı, bu yüzden de geniş bir alanı örtmek söz konusu olduğundan zorunlu olarak kullanılan eğrisel bir örtü çeşididir. Kubbe temel biçimini strüktürel bir zorunluktan almıştır. Bu zorunluk yani kubbe biçimiyle o biçimi doğuran zorunluğun çakışması kubbenin birincil anlamıdır. Ve kubbenin belirme düzlemini oluşturur. Aynı kubbe, örtüden gelen yüklerin yapı içinde belli bir şekilde dağıldığını, dolayısıyla yapının içindeki mekânsal ilişki biçimlerinin neler olabileceğini de belli edebilir. Bu ise, kubbenin yapının tümüyle olan ilişkilerinden kaynaklanan anlamıdır. Bir başka deyişle tipolojik ve dizgesel anlamıdır. Bu anlam, içerik düzleminde okunaklılık kazanır. Şu

halde, Scalvini'nin şemasına dönecek olursak, strüktürel ve tipolojik biçimlerin birleşmesi Ayasofya kubbesinin tektonik düzeyinde gerçekleşir. Ne var ki bu kubbe, ve genelde Bizans kubbesi, tektonik ya da dizgesel anlamlarına eklenen simgesel anlamların aktarıcısıdır da. Bu kubbe, yüzyıllardan beri varlık gösteren kozmolojik bir simgeyi somutlaştırır. Ayasofya'nın kimler tarafından ve hangi savlarla inşa edildiğini düşünürsek bu yapıda, kozmolojik simgenin geçerli ideolojiyle çakıştığını bile görebiliriz. Demek ki bina, kendi tektonik yapısını dışa vurmaktan başka, öğretilenme yoluyla tektonik yapısını aşan, hatta o yapıya yabancı bile olabilen bildirimlerin aracı olabilmektedir. Bir başka deyişle, temelde işlevsel ve arkitektonik olan mimari biçimler, ideolojik, tinsel ya da salt estetik anlamları da içerebilirler. Bazı durumlarda, örneğin kubbe konusunda olduğu gibi, mimari biçimlerin simgesel ve çağrışımsal anlamı benzetişim yoluyla birincil anlama karışmış, onunla kaynaşmış olabilir. Burada söz konusu olan bir anlam kalıbıdır. Başka durumlarda ise, mimarın yaratıcı yorumu varolan biçimlere yeni anlamlar yükleyebilir. Her ikisi de klâsik mimarının öğelerini kullanan Rönesans ile Maniyerist akımların, bu öğeleri karşıt bir anlayış içinde kullanmalarında olduğu gibi..

Şu halde, diyebiliriz ki, bitmiş binanın biçimini belirleyecek olan tasarımı yapan mimar, mekânsal, strüktürel ve başka sorunlara optimal çözümler getirdiği zaman bile, birden fazla biçimsel seçenek karşısındadır. Mimar, içinde yaşadığı, onu koşullandıran, ona görevler yükleyen toplumsal çevrenin yaygın beğenisine ve beklentilerine uygun çözümleri benimseyebilir. Yani, bilinen biçim kalıpları içinde kalmayı yeğleyebilir. Ya da, değişik değerleri, kendine özgü ve alışılanın dışına çıkan bir mimarlık anlayışını bir beğeniyi biçimlerde somutlaştırmaya gidebilir. Her iki durumda da bir bildirim niteliğinde olan mimari biçim, kendisini bağlayan işlevsel, arkitektonik kayguların karşılığı olmaktan başka, estetik, kültürel ve başka değerlerin de anlatım aracı olabilmektedir. Seçmecilik döneminin neredeyse ahlaki içerikli üslup yakıştırmalarını anımsayalım. Ya da rasyonalist mimarının bir manifesto çarpıcılığındaki katı sadeliğini? Rönesans mimarisinin yeni-Platoncu eğilimleri yansıtan geometrik okunaklılığını...

İşte, mimari biçimin bu göreceli özerkliği, beğeni ile doğrudan ilgisi, tektonik anlamını aşan ikincil anlamlar taşıyabilmesi, yani sırasında öğretilmeye açık oluşu, onun sanatsal olan boyutudur.

Mimarlığın anlatım gücü, özellikle anıtsal yapılarda ağırlıklıdır. Bu tür yapılar, tipolojiyi bildirim amacının gerisinde tutar. Anıtsal yapılarda simgesel ve ideolojik içerik kullanım

işleviyle bütünleşmiştir. Versay Sarayı, Fransız kralının ika-  
met yapısı olduğu kadar, mutlakiyetçi bir devlet yapısının ve  
bu yapıya eklenen bir toplum düzeninin dışa vurucusudur  
da.. Türbe, ölüm korkusunu ölüme meydan okuyuşa dönüştü-  
ren bir simgesel yapıdır.

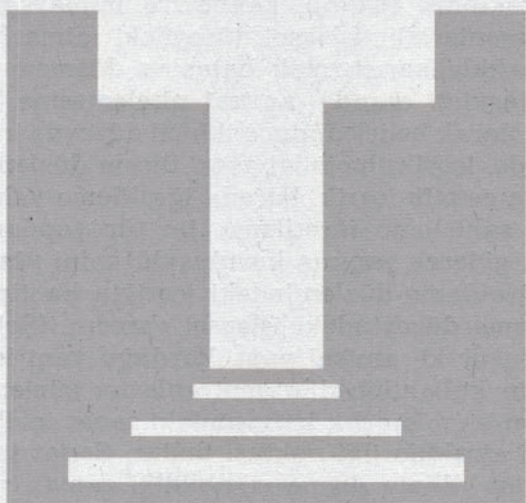
Buna karşılık, anıtsal mimarlıktan uzaklaştıkça, binanın  
iğretileme gücünün azaldığı gözlemlenir. Yeni mimari imge-  
lerle bildirimine dikkati çekmeye çalışan anıtsal mimarının  
tersine olağan yapı, her şeyden önce biçimiyle işlevini ve yapısı-  
nı yansıtır. Ya da o işlevi çağrıştırmak ister. Söz gelimi gelenek-  
sel konut yapısı, diyelim Safranbolu evi, herkesçe bilinen ve  
onaylanan bir yaşama biçiminin kesinleşmiş karşılığıdır. Bu ev,  
genelde, değişik bir yaşama mekânı önerisi getirmez, varolan ve  
herkesçe paylaşılan bir yaşama imgesini somutlaştırır<sup>(3)</sup>. Ne  
var ki, Safranbolu evinin yapılışı sırasında gözetilmeyen estetik  
anıtlar, iki yüzyıl sonra bize ulaşmaya başladığına göre, bizler  
bu evlerin anlamsal gizilgücünü Pevsner ya da Scalvini'nin han-  
gi kategorisine yerleştireceğiz?

Scalvini'nin şemasından ayrı olarak önerdiğimiz şemada,  
biz, Scalvini'nin iki düzeyini benimsemekle birlikte, Scalvini'nin  
tersine, mimarlığı üst düzey etkinliği olarak görmedik. Bizde, iş-  
levsellik ve anıtsallık düzeylerinin her biri, mimarlık kavramıyla  
bağlantılıdır. Aynı şekilde, tektonik bizim için birincil düzey de-  
ğil, o düzeyde tipoloji içeriğinin karşılığı olan belirme düzlemi-  
dir. Tipoloji/tektonik bütünü, kanımızca mimarlığın işlevsellik  
düzeyinin bileşenleridir. İşlevsel düzeydeki mimarlık —ki bunu  
işlevsel mimarlıkla karıştırmak hatasına düşmemelidir—, iğre-  
tileme gücü taşıdığı oranda, anıtsal niteliğine hak kazanır.  
Ve, anıtsallık olarak belirlediğimiz ikincil düzeyde irdelenmelidir.

Bu düzeyde, içerik tipolojiyi aşar. Biçem düzleminde beliren  
ideolojik ya da estetik içerik, burada iğretileme yoluyla dışa vu-  
rur. Biçemde saklı olan iğretileme, bu tür yapılarda, tipolojik  
düzeni zorlar, giderek yapının kuruluş düzenini yönlendirir. İşte  
bu yüzden, iğretileme düzlemindeki içeriğin bu tip yapılardaki  
karşılığı, belirme düzeyindeki işlevsel yapıdır. (Şek. 2)

Demek oluyor ki, anıtsal yapı, kurduğu yeni imgelerle ola-  
ğan mimarının kullandığı dile yeni anlatım güçleri katmak is-  
ter. Sanıyorum ki, mimarlık karşısındaki sanat tarihinin mimarlık  
tarihinden ayrıldığı ilgi noktası budur: Sanat tarihi, mimarlık  
olağan yapı dilinin dışına çıkabildiği zaman ve çıkabildiği  
ölçüde ilgi duyarken, mimarlık tarihi, bu dilin tüm kullanım bi-  
çimlerini, tüm kullanım alanlarını incelemek zorundadır. Anıt-  
sallık düzeyinin şemasında, işlevselliğe iğretilemenin belirme  
düzlemi olduğu ölçüde eğilen sanat tarihinin karşısında, mimarlık  
tarihi işlevsellik düzeyinden yola çıkmadan anıtsallık düze-  
yine çıkmayı kendi yöntemlerine fers sayar.

1. Niklaus Pevsner, **Avrupa Mimarisinin Anahatları**, (çev. S. Batur), İ.T.Ü.Mim.Fak. İstanbul 1970, s. 1.
2. Maria Luisa Scalvini, «Structural Linguistics versus the Semiotics of Literature: an Alternative Method for Architectural Criticism», in **Signs, Symbols and Architecture**, (ed. G. Broadbent, R. Bunt, and Ch. Jencks), John Wiley and Sons 1980, s. 411-420.
3. A. Rapoport, **House Form and Culture**, Prentice Hall 1969.



TÜSTAV



## OSMANLI YERLEŞMESİNİN ANLAMBİLİMSEL ÇÖZÜMLEMESİ KONUSUNDA BİR DENEME\*

ALİ GÜNVAR

### 1 — ŞEHİR ÜZERİNE ÇEŞİTLEMELER

«Tarihte Şehir» (*The City in History*) adlı kitabında, Amerikalı sanat tarihçisi Lewis Mumford şöyle diyor: «...Paleolitik insanın tedirgin dolanmaları içinde ilk kez sürekli konuta sahip olan, ölülerdi....Bunlar (mezarlıklar) yaşıyanların muhtemelen belirli aralıklarla uğradığı ve buralarda atalarının ruhlarıyla kaynaşıp görüştükları landmarklardı....Ölülerin şehri, her yaşıyan şehrin öncüsü, ve hemen hemen çekirdeğidir.» (Pelicani, 1975, s. 14-15)

Ancak kendi de dahil olmak üzere günümüze dek bütün şehir tarihçileri ve şehir plancılarının düştüğü ortak yanlış, şehirleşme tarihi, ya da şehir çekirdeğini tanımlıyabilmek amacıyla çok gerilere doğru bir bakışla (ilk klan yerleşmelerine dek uzanarak) sorunu irdelemeye çalışmalarıdır. Yanlışın kaynağı ilkel klan yerleşmeleri, Ortaçağ yerleşmeleri, ve modern yerleşmeler arasındaki en yüzeysel benzerlik olan, insan yerleşmesi olma özelliğinin, çıkış noktası ve açıklayıcı birim olarak kabul edilmesindedir. Oysa bu görünen gerçek a priori ve en indirgenemez öge olarak kabul edilebilir mi? Bu sorunun yanıtı oldukça boşlukta ve sallantıdadır. Tüm yerleşmeler ve insanın çevresini oluşturan varlıklar günümüze dek a priori kabul edilegelmişlerdir. Sıradan insan kafası kendi sınırlı yaşam süresinin çerçevesi içinde düşünmek durumundadır bu olguyu; oysa insan yapısı çevre ve bunun ögeleri hiçbir zaman doğa-zaman-mekân dizgesi gibi a priori ve genelgeçer bir karaktere sahip değildir. Özellikle yerleşme ögelerinin hemen tümü tasarlama ürünleridir. Gerek icat, gerekse keşfedilmeleri, bilinçli ya da bilinçsiz, birtakım istemleri olan insan zihninin,

(\*) Bu yazı, Ali Günvar'ın İ.T.Ü. Mimarlık Fakültesine yüksek lisans çerçevesinde sunmuş olduğu aynı başlıklı tezin başlangıç bölümüdür.

daha da öte her noktada ve sürekli toplumsal zihnin katılımını gerektirir. Bu nedenle ortaya çıkan sonuçlar ne denli büyük benzerlikler gösterirlerse gösterebilirler zihinsel katılım ve yönelimlerin bir çözümlemesi yapılmaksızın yalnızca sonuçlardan yola çıkarak elde edilecek tüm «kuramlar» ampirik genellemeler olmaktan ötede bir anlam taşıyamıyacaklardır.

Nitekim, ne denli tutarlı olurlarsa olsunlar, hemen tüm batı kaynaklı şehircilik araştırmaları *Cité-Civis-Civilisation* eşköklülüğünü temel alan savlar ileri sürmüşler ve şehrin başlangıcıyla uygarlığın başlangıcını eşitliyerek harekete geçmişlerdir. Büyük tarihçi Arnold Toynbee bile bu savsaklama yanlışına düşebilmiştir. Halbuki, daha işin bu noktasında bir 'acıba?' sorusunun devreye girmesi gerekiyor. Acıba yukarıda sözü edilen eşköklülük nasıl bir kavramlama (conception) ürünüdür? Yoksa tarihin belirli bir döneminden daha geriye gitmeyen bir türetmenin başlangıç noktası olarak kabul edilmesiyle tehlikeli bir idealizme mi düşülüyor? Kaldı ki bu türetmenin ana dili olan Latince'de bile şehir sözcüğünün karşılığı tümüyle ayrı bir kök olan 'urbs' sözcüğüdür.

Ancak gerek boyut, gerekse örgütlenme olarak, şehir öylesine somutlaşmış ve ağır basan bir olgudur ki, insanoglu onun yapısında yatan olayın aslında, oldukça soyut bir tasarım olduğunu kavramakta güçlük çeker. Ve fiziksel yerleşmenin varlığıyla sürekli karşıkışıya olması nedeniyle, onun altında yatan strüktürü izleme ve anlama zahmetine girmez. Oysa hemen tüm insan yapısı ürünlerde sözkonusu olduğu gibi yerleşmede de temelde kuram/pratik karşıtlığının bir uzantısı olan, yerleşme yapısı/işlevsel öz karşıtlığı ve ikilemesi söz konusudur. Ancak günümüze dek yapılan çalışmaların çoğu işlevsel öz çevresinde dönegelmiş ve yerleşme yapısı konusunda yapılan araştırmalar son on yıl içinde kalmıştır. Bu tez bağlamında incelenmek istenen, yerleşme yapısı çerçevesinde oluşmuş sorsunsel, bir başka deyişle, düşünsel-zihinsel yaklaşım ve bakış açılarıyla şehrin somut varlığının ilişkisi olacak.

Şehrin başlangıcı uygarlığın da başlangıcıdır savını geri çevirerek başlamalıyız, çünkü ilkin kavramları saydamlaştırmakta büyük yarar vardır. Bu formülü «yerleşmenin başlangıcı uygarlığın da başlangıcıdır» biçiminde söylemek yine yanlıştır; zira bir uygarlığın yerleşik olması zorunlu değildir. Göçebe ve hareketli uygarlıklardan pekâlâ sözedilebilir. Yerleşme ve uygarlık birbirleriyle ancak ampirik bağlamda ve rastlantısal olarak neden-sonuç ilişkisine girebilirler, kuramsal açıdan bakıldığında, aralarında bir neden-sonuç ilişkisi olma zorunluğu yoktur. Özel olarak şehir sözcüğüne gelince, her yerleşme bir şehir değildir. Hem yerleşik, hem de uygarlık oluşturmuş

olan pek çok kavim vardır ki, bunlar şehirler halinde örgütlenmemişlerdir. Örneğin, Mısır ya da Güney ve Orta Amerika uygarlıklarından dem vurduğumuzda, antropolojik bulgulara dayanarak, bu uygarlıkları yaratan toplumların önermeler ve felsefe dizgeleri içinde düşünen toplumlar olmadıklarını saptarız.

Başlangıçta da söylendiği gibi, yerleşmenin etmenlerinden biri olan yerleşme yapısı bu soruna açıklık getirebilmek için başvurabileceğimiz en önemli kuramsal soyutlama.. Ancak, şimdilik, çok bellibaşlı iki tür yerleşmeyi ve bunlara karşılık olan düşünsel dizgeleri söylemekle yetinelim. Böylesi bir ayrımı sezinlemiş olan Mumford da iki değişik kavram kullanma gereğini duymuş ve birine 'köy' diğerine 'şehir' demiştir. Ancak 'köy' sözcüğü günümüzdeki devlet örgütlenmesinin idari bir bölümüne karşılık olduğundan yeterli ayrımı sağlamamaktadır. Bu sözcük yerine arkeologların kazı yapılan ya da yapılması düşünülen yerler için kullandıkları 'ören' sözcüğü kullanılacaktır yazının bundan sonraki bölümlerinde.

## 2 — «OMPHALOS» ŞEHİR VE ÖREN

A. Ph. Lagopulos, Semiotica'da yayınlanan uzun denemesinde oldukça önemli bir simgeye değiniyor: Omphalos. Bu figürün, merkezi bildiren her fiziki varlıkla anlatılabileceği, kuramsal olarak, olanaklıdır. Omphalos bazı Amerika kıvılderili yerleşmelerinde totem heykeli olabildiği gibi, İstanbul'da hâlâ gördüğümüz Çemberli Sütun, ya da Ortaçağ Osmanlı ve Avrupa yerleşmelerinde olduğu gibi kilise yahut cami olabilir. Önemli olan merkeze koyulmuş olan soyut noktadır. Bu da hayli uzun sürmüş bir ikonik model olan dairenin öneminin kaynağıdır. Ortaçağ sonlarına dek bilimin dünyayı ve evreni dairesel bir tepsi biçiminde düşünmesinin anlamı bu kavramda yatmaktadır. Omphalos noktasından eşit uzaklıktaki noktaların kümesi değişik ölçelerde bir sınırlar silsilesi oluşturmaktadır. Bu sınır, küçük bir köy ölçeği söz konusu olduğunda ideal daireye daha yakın, yerleşme ölçeği büyüdükçe topografyanın etkisiyle amorflaşmış fakat kuramsal bir daire oluşturan ve evrenin anlatılması gerektiği zaman ideal daireyi yakalayan bir çizgi izlemiştir.

Ören ve Şehir iki ayrı yerleşme biçimidir ve iki ayrı zihinsel konumlanmaya (disposition) karşılık olur. Şehir, ancak ve yalnız, mantık ve felsefe dizgeleri içinde düşünen toplumlara özgü bir yapıdır. Bu oluşumun belirlediği toplumların en başlıca özelliği içinde yaşadığı şehri nesne, buna karşılık, kendini özne olarak kabul eden bir plancının varoluşudur<sup>1</sup>.

Bu özne/nesne ikiliğinin şehir konusunda kendini göstermesi yüzyılımızda pek çok düşünür ve bilim adamının tedirginliğini duyduğu eşyalaşma (réification) nedeniyle anlam yitirmesinden başka bir şey değildir. Bir anlamda şöyle de söyleyebiliriz: Edebiyat sanatının gazetecilikle ilintisi, yerleşme sanatının plancılıkla ilişkisine paraleldir. Daha pek çok buna benzer ilişki saymak mümkündür: Resim/Poster, Tababet/Anatomi, Mimarlık/Tasarımcılık vb...

Oysa ören uygarlığında meselenin ele alınış biçimi bir özne/nesne ilişkisine yer vermez. Her şey öznedir, bir başka deyişle toplum bir mitos aracılığıyla (bu genellikle yaratılış mitos, evlenme ya da beslenme ilkelerini düzenliyen mitoslardan biri ya da birkaçı olabilir) kendisini yerleşmenin planlamasıyla özdeşleştirir. Dolayısıyla, yerleşmenin oluşumuna ilişkin herhangi bir önerme sözkonusu değildir. Ören gerek yapılanması ve gerekse bunların birbirlerine olan ilişkisi açısından mitos çerçevesinde oluşturulmuş olan ilişkilerin yapı diline çevrilmiş ve mitos ya da mitoslarla özdeşleştirilmiş biçimindedir. Ancak, hele günümüzdeki anlamıyla, şehir, belirli gereksinim ve istemleri olan öznelerin ortak paydasını oluşturduğunu varsayan bir ya da birkaç özne (plancı ya da plancılar) tarafından tümüyle dışlaştırılarak, iç tutarlılık gerektiren bir tasarım halinde ortaya konur. Bu anlamda bir nesneleştirme çabasıysa sadece bilimsel-felsefi dizge içinde düşünen toplumsal yapılarda mümkündür.

Şehir—Felsefi-Bilimsel yapı ve Ören—Mitossal yapı ilişkilerinin zorunlu sonucu :

Şehir/Ören = Felsefi-Bilimsel yapı/Mitosal yapı formülüdür.

Pek tabii bu formül de bir hap misali duruyor ortada ve açılmadığı sürece tüm formüller kadar anlamsız. Ancak kabaca düşünüldüğünde, bir yana kolaylıkla bırakılamıyacak bir olguyu, özellikle Türk şehirlerinde, saptamak kabildir. Lady Montague, Ağustos 1771'de yazmış olduğu mektupta, ahşap mimarisinin nedeni olarak önemli bir olguya değiniyor: sivil mimari ürünü olan ev kişi öldükten sonra padişahın, yani devletin mülkü haline gelmektedir. Bu nedenle ahşap kullanıldığını savunuyor yazar, ve evlerin çabuk köhneleşmesinin nedenini de ahşaptan yapılmış olmalarına bağlıyor. Ancak günümüzde biliyoruz ki, ahşap hiç de dayanıksız bir malzeme değildir, ayrıca iyi işlenirse çok uzun süre dayanabilir. Ayrıca pek çok ahşap vakıf yapısı varolduğu gibi, pek çok otorite yapısı da (örneğin: Çinili Köşk, Fatih Köşkü, Topkapı Sarayı Arz Odası, Hırka-i Sadet Dairesi) ilk yapıldıklarında kısmen ya da tamamen ahşapken daha sonraları ve ancak iki büyük yangın geçirdikten sonra taşa çevrilmiştir. Bu gerçeler Lady Montague'nün söyledikleri-

nin ampirik gözleme dayalı, dolayısıyla, eksik olduklarını belirliyor. Bu işin daha derin kültürel temelleri olmalı. Amaçlanan da bu temellere inebilmek.

### 3 — YERLEŞME VE ANLAM

Edmund Leach «Dil Araştırmasında Yeni Yönler» (New Directions in the Study of Language) adlı yapıtının «Dilin İnsan-bilim Yanları; Hayvansal Kategoriler ve Sözsözsel Kötüye-Kullanma» ('Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse', Mythology, Penguin 1973, s. 39-67) bölümünde, mutfak ve cinsellik arasında dörtlü kategorileştirmeye dayalı bir şema kuruyor. Söz konusu yazıda Leach İngiliz toplumundan kaynaklanarak birtakım genellemelere yöneliyor.

Bu kategorileştirme, cinsellik konusunda (i) çok yakın olanlar —anne, kızkardeş— (evlenilemez); (ii) akraba olanlar, ama çok yakın olmıyanlar —kuzenler ya da klan kardeşleri— (evlenilemez, ancak evlilik dışı cinsel ilişki hoşgörülebilir); (iii) komşular ve potansiyel yakınlıkları olanlar (bu kategoriden eş seçilebilir), ancak bu kategori potansiyel yakınlıklara olduğu gibi, potansiyel düşmanlıklara da gebedir; (iv) uzak yabancılar (varlıkları bilinir, ancak herhangi bir cinsel ya da evliliksel ilişkiye girilemez).

Mutfak konusundaysa durum benzerdir: (i) ev hayvanları —kedi, köpek— (eti yenmez); (ii) eğitilmiş, fakat çok yakın olmıyanlar, evcil hayvanlar —çiftlik hayvanları— (ya olgunlaşmamışken veya kısırlandıktan sonra eti yenir); (iii) av hayvanları, bunlara karşı dostça veya düşmanca tavır alınır (eti yenir); (iv) uzak ve vahşi hayvanlar, insan denetimi dışındadırlar (etleri yenmez).

Leach'in kategorilerine kozmogoni açısından bir ekleme yapabiliriz: (i) insan ve yakınları; (ii) azizler; (iii) Tanrı sözcüleri; (iv) Tanrı ya da Tanrılar.

Eğer bir tablo halinde toparlıyacak olursak sorunu daha saydam görebilmemiz olanaklıdır:



TÜSTAV

Kategori	Çok yakın	Yakın	Denetim	Çok uzak
Doğa	yenmez	belirli zaman ve şartlarda yenebilir.	yenebilir	yenmez
Toplum	evlenilmez	cinsel ilişki hoş görülebilir ama evlenilmez	evlenilir	evlenilmez
Kozmogoni	kesin bağıllık	gevşek bağıllık	bağısızlık	kesin bağıllık

TABLO I

Böylelikle üç ayrı düzlemi tanımlamış olduk. Her yerleşme de bu birbirinden ayrı düzlemleri tanımlayan ve birbirlerine göre ilişkilerini belirleyen bir yapısallık vardır. Çünkü yerleşme planlamasına yaklaşım hiçbir zaman ve hiçbir yerde anlamdan önce gelmemiştir. Eğer dikkat edilecek olursa tüm kategoriler çok yakından çok uzağa doğru bir uzaklığı göstermektedirler. Ve eğer bu uzaklık çok yakın merkez kabul edilerek döndürülürse elde edilecek olan form iki boyutta eşmerkezli çemberler; üç boyuttaysa eşmerkezli yarım küreler olacaktır. İşte bu eşmerkezli yarım kürelerdir kubbenin anlamsal temeli<sup>2</sup>. Bu da en eski çağlardan beri bıraktıkları çizimlerde insanların dünya ya da evreni neden bir daire olarak kavramlayıp böylece çizdiklerini yeterince açıklıyor. Çok yakın olarak kabul edilen merkeze gelince, bunun da bir önceki bölümde sözü edilen omphalos'un ta kendisi olduğunu görmek güç değildir.

Şimdi bu şemalaştırmaya bir başka açıdan bakalım: Bu açı Semantik yapının incelenmesi olacaktır. Ayrı düzlemler ve bunların birbirleriyle olan koşutluk ilişkilerini kabaca belirledikten sonra bu koşutluğun ne demeye geldiğini ve nasıl yaygınlaştığını araştırmak gerekmektedir. Birbirinden çok ayrı yapılara sahip olan bu üç düzlemin biraraya getirilmesi doğrudan ve birbir karşılıklılıklar (mütekabiliyet) biçiminde yapılması olanaklı olan bir şey değildir. Bu ancak simgeler ve imler dizgeleriyle olanak kazanmıştır. Böylelikle oluşan değişik kodlar yoluyla doğa, toplum ve kozmogoni aynı ortak paydada toplanabilmiş ve birbirlerine çevirisi yapılabilir hale gelmişlerdir. Ancak, daha sonra da açıklanacağı gibi yapının ve içerdiği ilişkilerin çok zamanlı bir

perspektifte tutarlılığını koruyarak kalıcı olması olanaklı değildir, çünkü yapıyı yabancı öğelerden koruyucu hiçbir şey yoktur. Böylece artan öğeler yeni koşutluklar içinde yer bularak koşut diziler haline gelirler. Böylece, anlamlı simge, bağlamının yokolması sonucunda, boşalır ve kendi yaşamını sürdürmeye başlar.

Simgenin ve imin bu kendi yaşamını sürdürmesi olayı çok zamanlı bir bakışta karmaşa ve anlamsızlık gibi görülse de, eşzamanlı çözümleme yapıldığında ortaya çıkacak olan kod tüm çelişkili görünümlere anlam kazandıran dünya görünümünün yolunu açar. Bu şehir dili için de böyledir. Daha genel olarak, yerleşme dili için de...

1. «Plancı» sözcüğüyle planlama yapan kişi ya da grup kastedildiği gibi, planlama ön düşüncesiyle yapılan ussallaştırmaların tümü bu sözcüğün içeriğinde toplanabilir. Planlanan nesne ister şehrin bütünü, isterse parçası olsun, sonunda bir iş bölümünün ortaya çıkması ve bazı «ussal karar» organlarının devreye girmesi kaçınılmazdır. O halde plancılık görevini, bilincinde olsun ya da olmasın, üstlenecek bir kişi ya da grup vardır.
2. Pek tabii, kubbe salt olarak geometrik bir biçim diye değerlendirilmiyor. Önemli olan, insana «gök kubbe» ya da «sphere» kavramları ve bunların ilksel belirtimlerini getiren yaklaşım biçimidir. Geometrik bağlamdaki küre ya da yarım küre ise çok daha sonraları, geometrinin bir bilim olarak kurulmasıyla, bir başka deyişle Thales'le ortaya çıkmıştır. Bu olguysa biçimlerin dünyasallaşmasından (sécularisation) başka birşey değildir.

## MEHMET AKİF VE İSLÂM

AYNUR İLYASOĞLU

«Seciye sertliğinin unsurlaşması gibi katı bir alın... Sakalında uzunluğu kaybolan yüz... Siyah gözleri yuvarlak tesirini verirken bakışları sivri... Dişleri beyaz... Parmaklarının üstü kıllı... Tırnakları az pembe... Tane taneliğini kaybetmiyerek çabuk bir konuşma tarzı. İhtizazlı, temiz ve çok İstanbullu bir ses.» «Cengaver bir gövde, ilmi bir sakal» taşıyan bu «atlet adam»ın «insan yüzü kadar manalı», «mühtez asabi, zeki ses»i vardır.

«Boyu ortanın üstünde, siyah çember sakallı, siyah dolgun kaşlı, seyrek saçları makine ile kesilmiş. Yüzüne bakanın herşey aklına gelebilirdi: Evkaf katibi, Asmaaltında yağ tüccarı, sarığını yeni çıkarmış mahalle imamı, bağ bahçe sahibi toprak ağası. Ama şair, asla!»<sup>(1)</sup>

Bir fikir adamı, bir eylem adamı, bir şair olarak Meşrutiyette pek geçer akçe olan 'kalem efendisi' tipi ile yakın uzak bir ilişkisi olmaması Mehmet Akif'i zamanının aydın kesiminden ayıran ilk özellik... Akif'in kişiliğinin bu yanı, dış görünüşünden tutun şahsiyetine, dahası, 63 yıllık kendince onurlu ve inançlı yaşamının her anına değin damgasını vurmuştur. Her ne kadar birbirinden çok farklı siyasal-ideolojik yönelişlere sahip olsalar da, Akif üzerine yazan sayısız kişi<sup>(2)</sup> Akif'in duruluğunun ve inançlı coşkusunun onun kişiliğinin ayırdedici bir özelliği olması noktasında birleşmişlerdir. Akif'den yıllar sonra, Akif'e göre ideolojik açıdan çok farklı bir noktada duran, bir sosyalist olarak Nâzım Hikmet'in bile Akif'ten «Akif, inanmış adam» diye söz etmesi bunun en ilginç örneklerinden biri<sup>(3)</sup>... Bir ölçüde, böylesi bir ortak kanının doğmasına neden olarak Akif'in hiçbir dönem için, o dönemin resmi ideolojisi ile tamamen bütünleşmesi gösterilebilir. «Dikkafalı-tok sözlü-ödün vermez» kişiliğinin



Akif için böylesi bir bütünleşmede engelleyici olduğu noktasında birleşen farklı eğilimden yazarlar Akif'in kişiliğine biraz fazlaca takılıp, bundan daha köklü olan nedeni görmekte başarısız kalıyorlar. Akif'i gerek İttihat ve Terakki gerekse de Cumhuriyet yıllarında resmi ideoloji ile tam anlamıyla bütünleşmekten alıkoyan onun düşünce yapısının —buna özgün bir doktrin ya da ideoloji demek de güç— üzerinde yükseldiği kaygan ve tarihdışı zemindir.

Akif'in ne tam bir 'ideolog' ne de tam bir 'eylem adamı olmadığını' söylemiştik. Akif'in düşünsel yapısı, önemli ölçüde, yaşamı süresince, içinde yer aldığı tarih dilimlerinin özgün gelişiminde belirlenmiştir. Bu nedenle, Akif'in yaşamı, geçirdiği evreler, bulunduğu farklı konumlar üzerinde kısaca durmakta yarar var.

## OSMANLI-TÜRK TARİHİNİN ÜÇ DÖNÜM NOKTASINDA MEHMET AKİF

1873'de, Rumelili (Arnavut) bir baba ve Buharalı bir ananın çocuğu olarak İstanbul, Fatih'te doğan Akif'in gözünü dünyaya açtığı günler, Sultan Aziz'in devrilmesinin arife yıllarına rastlar. Bu yıllarda Balkanlar için için kaynamakta, Osmanlı geri çekilmekte ve İstanbul yeni oluşumlara gebe günler yaşamaktadır. Sultan Aziz devrildiğinde Akif 4 yaşındadır. Daha sonra '93 Harbi' günleri gelir. 'Son İslam İmparatorluğu' Akif'in gözleri önünde erimektedir. Daha sonra, tarihsel olarak uygun olmayan koşullarda Osmanlı'nın Bismarkçılığına özenen Sultan II. Abdülhamit dönemi gelir. Bu arada Akif, Fatih'teki baba evinin klasik İslam kültürü ve hem idadide hem de Baytar mektebinde aldığı çağdaş ilim-fen eğitimi ile bu toplumsal karmaşayı ve kültür ikiliğini günden güne yaşarken bir yandan Abdülhamid'e karşı isyan duyguları beslemekte, öte yandan da tüm bu kargaşalığa bir son verecek toplum düzeninin ne olduğu konusunda kafa yormaktadır.

Bu dönemde İslam modernizminin öncüllerini okumakta, araştırmaktadır Akif. Ardından Abdülhamit de tarih sahnesinden silinecek ve yerini 1908'de üniformalı ve Wilhelm bıyıklı zabıt-katibe, İttihat ve Terakki'ye bırakacaktır. Bu günlerde İstanbul'un donuk çehresi ve onunla beraber kötürüm gibi duran insanları birdenbire değişiverecekti. İstanbul'un meydanları ve sokakları önlerindeki ayyıldızlı bayrakların ardında yürüyen, «yaşasın hürriyet, müsavat, adalet, uhuvvet» ya da «yaşasın Niyazi'ler, Enver'ler» diye kendinden geçerek bağırın insanlarla dolacaktı. Akif, 35'inde olgun bir kişidir artık. Akif'e göre toplumun «yapısında köklü bir değişiklik şarttır. Ama bunu bu İt-

tihat-Terakki kadrosu yapabilecek güç ve niyette midir?» (4) Akif'in kafası hâlâ «istifhamlarla» doludur. Onun Cemiyete girişi de ilginç olacaktır. Meşrutiyetin ilânından 4 gün sonra, İstanbul Direkterarası'nda İsmail Ağa'nın çayhanesinde Rasadhane Müdürü Fatin Efendi'den bu Cemiyete girmek için gerekli formaliteleri dinleyen Akif «Ben,» demişti «böyle (Kur'an, silah ve bayrak üzerine) yemin edemem. Kayıtsız şartsız Cemiyete teslim olamam. Umumi Merkezin iyi olan, ma'ruf olan emirlerine itaat edeceğime söz veririm, fakat fena olan, memlekete zararlı olan emirlerine riayet edemem.» (5)

Bu dönemde Akif, Anadolu yollarını, Baytarlığı bırakıp İstanbul Darülfünun'u Edebiyat Müderrisliğine geçecektir. Meşrutiyetin ardından Eşref Edip, Ebul'ûla Mardin ile birlikte, Said Halim Paşa'nın da desteğiyle 'kara softalıkla' mücadele yolunda **Sırat-ı Müstakim**'i neşretme işine giriştiler. Doğal olarak, **Tanın**'in yanısıra bu yayının da 31 Martçılarca «gerektiği şekilde» cezalandırılacaktır.

Gerçekte Akif'in İttihat-Terakki'yle bağlarını gevşetmesi, kırılganlığı içten içe geliştirecekti. Bu süreçte temel dinamiklerden biri Akif'le Gökâlp arasındaki derin düşünsel fikir ayrılıklarıdır. Bir diğeri de Akif'in toplumsal kurtuluşu arama yolunda Hint ve Mısır'da gelişen İslam modernizmi doğrultusunda bir yöneliş girmesidir. Daha sonraki yıllarda da ne Akif İttihat ve Terakki'yi, ne de İttihat ve Terakki Akif'i istediği gibi yoğurup, hizaya getirebilecekti. «Ziya Gökâlp'la anlaşmasını temin için Akif'i Talât Paşa, Harbi Umumi'de birgün, Babiali'ye davet ediyor. Sadrazamla şairin ne konuştuklarını bilmiyorum. Yalnız bu mülakat bitince Talât Paşa Akif'in arkasından şaşıyordu!

— Zerre kadar değişmemiş; hâlâ Edirne'de bıraktığım Akif!» diyordu (6). Akif'in İttihat-Terakki'den kopuş süreci ile çözümü 'kök-islama' dönüşte arama yoluna girmesi doğru orantılı olarak geliştirecekti.

Daha sonraki yıllarda Akif dünyanın çeşitli köşelerini taniyacak ve bunlar içinde özellikle Berlin, Japonya ve Arabistan zihnine nakşolacak ve bu ülkelere ilişkin gözlemleri onun 'Doğu ve Batı'yı kendince kavramlaştırmasına önemli ölçüde katkıda bulunacaktı.

1917 İttihat-Terakki Kongresi, İslam dininin o günün Osmanlı toplumu içindeki konumuna ilişkin, kökten sayılabilecek; temelde şeri bürokrasiyi onarmaya ve yeniden-düzenlemeye yönelik bir dizi kararı da benimseyerek sonuçlanacaktı. Böylelikle Şeri mahkemeler Adliye Nezaretine devrolunuyor; esas olarak fetvaları toplama, hadisleri tercüme etme ile görevli «Darül-hikmet-ül İslamiye» kuruluyordu ve başına da Akif getiriliyordu.

Zaman çarkını biraz hızlı döndürelim: Milli Mücadele yılları... Akif Balıkesir'de Zağanos Paşa Camiinde verdiği vaazla halkı cihada çağırıyor; İstanbul'a dönüyor; Darül-hikmet-ül İslamiye'deki görevinden alınıyor; Ankara'ya geçiyor ve Milli Mücadele saflarına katılıyor... Daha sonra Meclis üyesi oluyor; gitgide Kemalist kadrolardan da kopuyor ve Mısır'a giderek kendi arayışına çekiliyor.

Buraya kadar, bundan sonra yazacaklarımızı anlamlandırabilmesi ölçüsünde Akif'in yaşamına kabaca göz attık. Şimdi de onun fikir dünyasına, İslam'ın yeniden düzenlenmesine ilişkin görüşlerine geçelim.

### AKİF'TE TOPLUMSAL-İSLAMİ KAYGI :

«Akif'in cihan görüşü, bir medresenin kapısını ve bir camiin duvarını aşamamıştır. Yalnız, unutmayalım ki, bu medrese tamir görmüş bir medrese ve bu cami restore edilmiş bir cami idi.» (7)

Bu noktada M. Akif'i klasik bir 'Meşrutiyet aydını' olarak irdeleyemeyeceğimiz açıkça ortada. Sorun yalnızca Akif'in bu kategoriye girip girmemesi değil, böylesi bir kategorinin Osmanlı-Türk toplumu için kuramsal olarak kurulmasında beliren tarihsel tıkanıklıktır.

Geri bir sosyo-ekonomik formasyonda Osmanlı toplumu tarihsel olarak yeni bir aydın katı yaratmak için gerekli maddi ortamdan yoksundu. Keskin bir zıtlasma olmamıştı. Saray etrafında kümelenen payitaht egemenliğinin dışında 'yeni' bir oluşuma tarihsel olarak olanak veren bir toplumsal sınıf ya da tabaka sözkonusu değildi. Osmanlı toplumunda aydın, eleştiren geliştiren değil, varolanı sürekli kılmaya yönelik bir cins tutucu olmaktan kurtulamamıştır. İlerde 'inkılapçılık' adına yapılanların tutuculuk terazisinde daha az ya da daha çok tutucu olmak anlamına geleceğini tarih gösterecektir.

Osmanlı-Türk aydını yukarda gelişim çizgisi belirtilen aydın tipinin dışında köksüz, sentetik ve varlık olarak daima birinci derecede nizamın en iyi savunucusu ve sürdürücüsü olmanın yolunu aramıştır. Halk, örneğin Ziya Paşa için olduğu gibi, neredeyse sürüdür. Toplumsal altüstölüşlerin iyice belirginlik kazandığı, dünyanın yedi düvelinin at oynattığı Osmanlı İmparatorluğu bu tarihten sonra nasıl bir yandan doludizgin geminden boşalmış gibi eski alışkanlıklarını, kalıplarını, sınırlarını, anlayışlarını terkettilse, öylesine de düşünce dünyasında sistemiz, karmançorman da olsa yepyeni arayışlar, eskinin envai tür islahı üzerine sayısız sayfalar ve ömürler tüketmiştir. Ama deyimin ne bugünkü anlamıyla ne de batılı anlamıyla «aydın

katı» bu evrede oluşmamıştır. «Münevver» daha çok «malumatlı zat» anlamına geliyordu.

Akif, bu kısmen genelleştirilen «münevver» tipinin sınırlarını zorluyordu; hem düşünsel yapısının çok-yönlülüğü, hem de bir aydın olarak —döneminin birçok aydını için geçerli bir nitelenebilir— düzenin şaşmaz bir sözcüsü olmayı, hiçbir zaman için amaçlamamış olması nedeniyle.

Akif'in İslam'a ilişkin görüşlerine geçmeden önce, onun, kelimenin en geniş kapsamıyla İslamcılık diyebileceğimiz akım içindeki özgün konumunu belirleyelim. Akif'in İslam'a ilişkin her kafa yoruşu, yani Akif'in **İslami** kaygusu, her zaman için, onun **toplumsal** kaygusu ile içiçe gelişmiştir. Bu açıdan, Akif'te 'toplumsal' olan ile 'dinsel' olan bir bütünlük göstermektedir. Akif için hasta olan toplumdur; onun parçası olan din de (İslam) hastadır haliyle... Ancak her ikisinin de ıslahı tek ve aynı sürecidir:

«Hastalanmışsa ağaç, gösteriniz bir bilene;  
Bir de ençok köke baksın o bakan kimse yine.  
Aşılarken de vurun kendine kendinden aşı  
Şayet isterseniz ağacın donanıp üstü, başı  
Benzesin taze çiçeklerle bezenmiş geline;  
Geçmesin, dikkat edin, balta çocuklar eline<sup>(8)</sup>»

Ne tür politik-toplumsal sonuçlar doğurursa doğursun, dinsel ve politik kaygunun böylesi bir içiçeliği yalnızca Akif'in düşüncesine özgü bir durum değildir. Din/toplum arasındaki parça/bütün ilişkisi ne kadar gerçek ise, bu din/toplum ilişkisini kavramaya yönelik düşünsel yaklaşım da, ne türden olursa olsun, benzer bir bütünselliğe yönelmek durumunda kalacaktır. Ya da en azından biri için söylenen, diğeri için söylenecek olanın da ipuçlarını verecektir. Bir başka deyişle, dinî sıkıntı, hem gerçek sıkıntının dile getirilişi, hem de gerçek sıkıntıya karşı bir başkaldırmadır. «Ezilen yaratığın iç geçirmesidir din; taş yürekli bir dünyanın yüreğidir...»<sup>(9)</sup> «Böylece, cennetin eleştirilmesi yeryüzünün eleştirilmesine, dinin eleştirilmesi hukukun eleştirilmesine ve dinbilimin eleştirilmesi politikanın eleştirilmesine dönüşür.»<sup>(10)</sup> Doğallıkla, buradan bir sıçrayışta Akif'e varmıyoruz. Akif **dini, İslamı** eleştirmiyordu; onun belirli tarihsel-toplumsal bir kesitte uygulanışını, biçimlenişini ve koşullanılışını eleştiriyordu, doğru. Ama Akif için bu, belirli toplumsal-politik ilişkilerin fiili gelişiminin de aynı tarihsel-toplumsal kesit içinde eleştirilmesini beraberinde getiriyordu. Akif bir yandan kök-İslam'a dönmeye, İslam'a gerçek içeriğini vermeye çabalarken, bir yanda da Safahat'ta Osmanlı'nın toplumsal çözülüşünün, çöküşünün panoramasını eşine az rastlanır bir açıklıkla verebil-

meyi başarıyordu. Akif'de dinin uygulanışının eleştirisi, onun toplumsal eleştirisi ile birlikte geliyordu.

Akif'in oluşturmaya çalıştığı reformasyon da dahil olmak üzere, İslama ilişkin farklı reform önerilerinin kaynağına inme-ye çalışırsak, ilk bakacağımız alan İslam topluluklarının tarihte geçirdiği ilk dönüm noktaları olacaktır. Eşitliğe ve «uhuvvete» dayanan ideal İslam toplumu mitinin, esas olarak, Peygamberin ölümü ve Emevilerin egemenliği arasındaki 29 yıl gibi çok kısa bir döneme tekabül ettiği söylenebilir. Ya da, daha da daraltılmış çerçevesiyle bunun, Ebu Bekir ile Ömer'in hükmettikleri 12 yıllık dönem olduğu da söylenebilir.<sup>(11)</sup> Esasta İslamın kaideleri üzerinde yükselen bu toplumun eşitliğe ve uhuvvete dayanması bütün İslam toplumları için genelleştirildiğinde gerçekten de bu sav bir mit niteliği kazanmaktadır. Oysa bu, çok kısa da sürmüş olsa, sözü edilen tarihsel kesit içinde gerçek bir durumu önemli ölçüde yansıtmaktadır. «O zamanlar, müslüman topluluğu, ortak bir inanç ve ortak çıkarlarla birleşmiş, sayıca pek kalabalık olmayan ve dünyayı fethetmiş bir gruptu. Muhakkak ki o devirde bedevi aşiretinin (nispeten) eşitçi ideali ile, Kur'an'da sözü edilen Tanrı katındaki eşitlik ideali ve topluluğun üyeleri arasında gerekli hatta zorunlu bir yardımlaşma ideali hüküm sürüyordu.»<sup>(12)</sup> Ülgener de Weber'e dayanarak benzer bir noktaya dikkati çekmektedir: «İlk Mekke devrinde dünya hazlarına kapalı, perhizkâr bir topluluğun her haliyle öbür dünyaya (âhirete) yönelik din anlayışı, Weber'e göre, Medine'ye ayak bastıktan sonra yerini dünya malına ve nimetine açık ve o kadarla kalmayıp Arap milliyetçiliğinin süratle sivrildiği, sınıf ve statü farklarına dayalı bir savaşçılar dinine bırakmıştır.»<sup>(13)</sup> Merkezi otoritenin güçlenmesi, bu eşitlik-uhuvvet ekseninin daha sonra ortadan kalkmasıyla birlikte, İslamın reformuna ve yeniden dirilişine yönelik önerilerde tarih sahnesine çıkıyordu. Yani, İslamın reformuna, yeniden-diriltilmesine yönelik bu girişimler aslında eşitliğe ve uhuvvete dayalı bir topluma duyulan özlemi, bir geridönüş özlemini de içeriyordu. Ya da reform, yeniden-diriliş gibi dine yönelik öneriler ve yaklaşımlar toplumsal koşullar için de benzer bir yönelişi içermek durumunda kalıyordu.

Akif'in İslamın reformasyonuna ilişkin görüşlerinin genellikle iki büyük İslam reformcusunun, Muhammed Abduh ve Cemaledin Efgani'nin fikirlerinin etkisi altında geliştiği söylenir. Akif'in bu iki düşünürden çeviriler yaptığı ve yazılarında sık sık bu düşünürlerden söz ettiği bir gerçektir. Ancak kanımca buna iki açıdan ihtiyatla yaklaşma zorunluluğu vardır. Birincisi, Akif hiçbir şekilde bu iki düşünürün Osmanlı'daki taklitçisi olmayıp, büyük çapta «fikirlerini... sokaktan, aileden, klasik kültürden, toplumdan, devletin sarsıntılı halinden alıyordu... Akif'in

fikir kaynağı bizzat toplum ve toplumda yaşayan düşüncedir.»<sup>(14)</sup> İkinci olarak da, Akif için sözkonusu olan, dar anlamıyla bir dini reformasyon değil, kitap ve sünnete dayanan, fakat bunların tefsirinde akıl ve ilmi esas tutan bir yaklaşımdır. Bu noktada Akif için 'din ve akıl' ilişkisinin ne ifade ettiğini kendisinden dinleyelim : «Din akıldan ibarettir. Aklı olmayanın dini olmaz.»<sup>(15)</sup> İslam rasyonalizmi diye isimlendirebileceğimiz bu yaklaşımın tarihsel gelişimine bir göz atalım.

Eşref Edip'e göre «Kur'an akla hitap eder; (Kur'an'da) akıl kökünden gelmiş fiiller sık sık tekrarlanır, bunların sayısı 50'ye yakındır... Yalnız kullandığı istidlal tarzlarından Kur'an'ın ayniyet, adem-i tenakuz, illiyet ve gariyyet prensiplerinden müteşkil bir akli kabul ettiği anlaşılır.»<sup>(16)</sup>

«İnmemiştir hele Kur'an, bunu hakkile bilin,  
Ne mezarlıkta okunmak, ne de fal bakmak için!»  
(Saf. II, T. 4, s. 25) <sup>(17)</sup>

Akif böyle derken, bize Kur'an'ın yalnızca 'okumak' için değil 'düşünmek için' faydalanılan bir zihin kılavuzu (yöntem/rationale) olduğunu imâ ediyor.

Kısaca toparlamak gerekirse, Akif Afgan ve Mısır'ın yetiştirdiği iki önemli İslam reformcusunun basit bir kopyacısı olarak ele alınamaz. Önemli ölçüde bir etkilenme tabii ki sözkonusudur; ancak, bu yalnızca bu görüşlerin Akif'ce telif edilmesi olmayıp, benzer bir noktaya, Akif'in kendi içinde yaşadığı toplumsal koşulları irdeleyerek varmasıdır. Ayrıca Akif yalnızca İslam reformuyla yetinmemekte, Kur'an'ın bir düşünce kılavuzu, bir düşünce çerçevesi oluşturması gerektiğini de öne sürmektedir.

Kanımca, Akif'in hayatının son dönemlerinde çözümsüzlüğe uğramasına neden olan şeylerden biri de, onun, Kur'an'ı bir 'rationale' olarak kabul edişinden kaynaklanıyordu. Akif, tarihsel olarak kökten farklı koşullarda bunu uygulamaya kalkıştığında başarısızlığa düşüyor ve bu da çözümsüzlüğünü gitgide pekiştiriyordu. Buna daha ilerde de değineceğiz.

Kanımca, Akif ile diğer İslam reformcularını birleştiren en önemli eksen, İslami yeniden-diriliş yönelişinin politik planda sömürgeciliğe karşı bir içerikle ortaya konmasıdır. Hem Efgani, hem de Abduh için sömürgeciliğe karşı bu yöneliş pek açık olarak ortadadır. Bu noktada, Cerrahoğlu'nun Akif'ten aktardığı şu sözlere de kulak verelim:

«Hele bu mahşeri müsliminde (Beyt-i Harâm'da) toplanan halkın bir kısmı diğer kısmının yabancı ellerin istibdâdı, tahakkümü altında nasıl inlediğini duyacak, anlayacak olursa alem-i İslamdaki intibak kaabiliyet-i mücerrede halinden çıkarak bir fiil, bir hareket şeklini alır...»<sup>(18)</sup>

Sonuç olarak, Batı sömürgeciliğine karşı direnmenin ve kitleleri harekete geçirme kaynağının, edilgen-savunmacı bir ideolojik motif olarak, yeniden diriltilecek İslamda aranması şeklindeki yaklaşımın, bu üç yaklaşımın ortak eksenini oluşturduğunu söylemek olanaklıdır. Akif anti-kolonyalist yönelişlerine bir dönem için, Cumhuriyet kadroları içinde uygun bir alan bulduğuna inanacak; daha sonra bir «sunuf-u gayri mümtaz»ın egemenliğinin giderek pekişmesi ve Batı'yla açık bir bütünleşme karşısında bu alanda da soluksuz kalacaktır. «Yeni Devlet, kendini kurmaya ve derleyip toparlamaya başlarken Akif, Ankara'da Tacettin Dergâhı'na yerleşmiş, bir yandan İstiklâl Savaşının ruhunun devamı için çalışıyor, bir yandan da yeni kurulan devletin İstiklâl Savaşındaki İslamcı ve ruhçu karakterini koruması için çalışanların arasında yer alıyordu. Dergâh, bütün bu çalışmaların karargâhıydı. Sonra yavaş yavaş ortalık duruldu.»<sup>(19)</sup>

Akif, bu dönemde de havâss ile halk arasındaki uçurumun gittikçe arttığını tespit ediyor ve bunun kaynağını da büyük ölçüde cehalette buluyordu. Tam bu noktadan hareketle Akif, Halim Sabit'in de belirttiği gibi, «dini uyanışın kaynağının ferdin tekâmülünde yattığı sonucuna varıyordu. Ferdin tekâmülünün de kaynaklandığı alan Akif için milli birliğin uyanışı olmaktaydı.»<sup>(20)</sup> Akif, bu tekâmülü gerçekleştirecek en önemli aracın eğitim olduğuna inanıyordu.

Tabii ki hem Batıcıların hem de Şeriatçıların savunduğu eğitimden çok farklı idi Akif'in önerdiği eğitim. Akif için bu eğitim klasiğin ve çağdaşın, Batı'nın tekniğinin ve Doğu'nun ruhunun gelişkin bir bileşimini oluşturmalıydı.

Bireyin gelişmesinin kaynağının Akif için 'milli birlik' olduğunu söylemiştik. 'Türk'lerin bakışlarını hem Kâbe'ye hem de Turan'a yöneltmek' birarada nasıl mümkün olacaktı? Şimdi Akif'in bu soruya verdiği yanıtları inceleyelim.

## 'KAVMİYETLER ÇAĞINDA' AKİF ve 'İTTİHAD-I İSLAM'

«... Türk'ler bakışlarını ya Kâbe'ye yahut da Turan'a çevirdikleri vakit, gayelerden birine yüz çevirmiş olmayacaklar mıdır? İki tarafa bakmak, ikiz gaye taşımak ise bulanık bir idealdir. Bundan da hayır gelmez. İslamcılar milliyet hissini İslamlığa nazaran ikinci plana atılması ve tehlikeli sayılması teziyle, Türkçülere karşı cephe almışlardır. Fakat haddi zatında, Türk'lük kurtarılmak isteniyorsa, İslamiyete sarılmak en pratik fayda sağlar.' (A. Naim, İslam'da Dâvâ-i Kavmiyyet, s. 15-16) Eğer «Panturanizm»ün gerçekleşmesi isteniyorsa, bu da yalnız Türk'lük duygusu ile vücud bulamaz. Kısaca, «İttihad-ı İslam» fikriyle

bir «İttihad-ı Etrak» (Türk Birliği) doğabilir, ama Türklük fikri tek başına «hiçbir şey» doğurmaz. Başarısız kalmaya mahkûmdur. (A. Süleyman, İslamiyet ve Türklük, Sebülürreşad, 1328/1912 - no 9-191, s. 167)» (21).

Yukarda belirtildiği gibi ne Akif için ne de İttihat ve Terakki için ne milliyet unsurundan ne de din unsurundan vazgeçmek mümkün değildi. Gerçekte İslamcılık ve millicilik arasındaki ilişki her ne kadar çelişik görünüyorsa da, her iki kanat için de bu birlik kaçınılmazdı. Ancak farklı nedenlerle... İttihat ve Terakki için İslami uyanış onun politik programının ve ideolojisinin maddi temeller kazanması uğruna bir kaldıraç işlevi görürken ve süreç içinde Türklük lehine ikinci plana atılırken, Akif için İslami uyanışın kavmi (milli) uyanışla atbaşı gitme zorunluluğu, içinde yaşadığı çağın toplumsal-politik gerçekliğinin dayatması sonucunda ortaya çıkıyordu. Akif ve ona benzer bir yöneliş içinde düşünenler için milliyetler çağı olan XX. yüzyılda Müslüman milletleri tek bir İslam bayrağının altında seferber ederek birliklerini sağlamak olanaklı değildir. Öyleyse yapılacak iş, tek tek Müslümanları bir bayrak altında toplamak değil, milliyetlerden mürekkep bir çeşit federasyon, bir «aile-i İslamiye» (İslam Ailesi), bir İttihad-ı İslam (İslam Birliği) kurmaktır. Tunaya'nın da belirttiği gibi, bu yönelişin savunucuları için İttihad-ı İslam'a esas iki aşamadan varılacaktır. Önce milli bilinç uyanacak, daha sonra bu İslami bilinçle pekiştirilerek bir «ulusal ideoloji»nin kuruluşu sağlanacaktır.

Bu melez ideolojinin içinde birbiriyle çelişik öğeleri, Akif'in hayatının her dönemindeki düşünsel-politik karmaşıklığın içinde de görüyoruz. Bu çelişik öğeler Akif'in yaşamı sürecinde dolaşsın yansınlarını onun politik kariyerinde de gösterecektir. Akif ne tam anlamıyla İttihat ve Terakki'ye ne de Kemalist kadrolara katılabilmıştır. Düşünce yapısındaki çelişik öğeler, her zaman için, Akif'in ayaklarına dolanmış ve hayatının son dönemlerinde bu artık tam bir düğüm haline gelmiştir.

Hem bu düğümü kuramsal olarak çözmenin güçlüğü, hem de Akif'in «özellikle Kemalist kadrolardan kopuşunun irdelenmesinin kaçınılmaz olarak beraberinde getirdiği Kemalizm eleştirisinin zorunluluğu» bugünden geriye bakan toplumbilimcileri Akif'ten uzak durmaya zorlamaktadır. (22) En kolay irdeleme «Akif gericidir» demektir; ancak bu da oldukça tartışmalı bir görüş olarak kalmaktadır.

# TÜSTAV



1. A. Cerrahoğlu, **Bir İslam Reformatörü: Mehmet Akif**, s. 55, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1964
2. Eşref Edip, **M. Akif - Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları**, Asâri İlimiyye Kütüphanesi Neşriyatı, İstanbul, 1938
3. Nâzım Hikmet, **İnsan Manzaranı**, Tüm Eserleri (VI) s. 208, Cem Yayınları, İstanbul, 1978
4. Sezai Karakoç, **M. Akif - Hayatı, Aksiyonu ve Düşünceleri**, s. 17, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1968
5. M. Emin Erişirgil, **M. Akif - İslamcı Bir Şairin Romanı**, s. 123-4, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1956
6. Mithat Cemal (Kuntay), **M. Akif**, Semih Lütfi Kitabevi, İstanbul, 1939., s. 73-76.
7. M. Cemal, **A.g.e.**, s. 76.  
M. Cemal'in notuna göre: «Akif Edirne'de pek genç yaşında hükümet baytarı iken Talât Paşa da orada Alliance İsrâelit mektebinde Türkçe hocasıydı. Oradan tanışıyorlardı.»
8. Cerrahoğlu, **A.g.e.**, s. 3
9. Aktaran, Erişirgil, **A.g.e.**, s. 174.
10. Marx-Engels, **Din Üzerine**, s. 14, Gerçek Yayınları, İstanbul, 1968
11. Marx-Engels, **A.g.e.**, s. 15.
12. Maxime Rodinson, **İslamiyet ve Kapitalizm**, s. 108-109. Gün Yayınları, İstanbul, 1969.
13. M. Rodinson, **A.g.e.**, s. 109-110.
14. S. Ülgener, **İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisadi Ahlâkı** Der Yayınları, İstanbul, 1981, s. 52.
15. Sezai Karakoç, **A.g.e.**, s. 24-25.
16. Aktaran E. Edip, **A.g.e.**, s. 552.
17. » » » s. 544-545
18. » » » s. 555.
19. Cerrahoğlu, **A.g.e.**, s. 17.
20. S. Karakoç, **A.g.e.**, s. 30.
21. Hilmi Sabit'ten aktaran E. Edip, **A.g.e.**, s. 588.
22. T.Z. Tunaya, **İslamcılık Cereyanı**, s. 82, Baha Matbaası, İstanbul, 1962
23. Örneğin H.Z. Ülken'in **Türkiye Çağdaş Düşünce Tarihi** ve Berkes'in **Türkiye'de Çağdaşlaşma** gibi devâsa yapıtlardan Akif için başlıbaşına bir bölüm ayrılması ilginç ve bir ölçüde anlamlıdır.



TÜSTAV

## METAFİZİK

### V. KİTAP (D)

ARİSTOTELES

Çeviren : Ahmet Arslan

#### 12. Bölüm (Güç, Yetenek, Güçlü, Yetenekli-Gücsüzlük, Yeteneksiz, Gücsüz)

- 15 «Güç», «Yetenek» şu anlamlara gelir: 1) Bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan bir hareket veya değişme ilkesi. Örneğin bina yapma sanatı, yapılan binanın kendisinde bulunmayan bir güçtür. Buna karşılık yine bir gücü ifade eden tedavi etme sanatı, tedavi edilen adamda —ancak tedavi edilen adam olması bakımından değil— bulunabilir. O halde «güç», genel olarak bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakımından aynı
- 20 varlıkta bulunan değişme ve hareketin ilkesidir. 2) **Bir şeyin bir başka şey veya bir başka varlık olması bakımından kendisi tarafından değiştirilebilme ve hareket ettirilebilmesinin ilkesi.** Çünkü biz, bir etkiye uğrayanın bu ilkedен ötürü bu etkiye uğrama «yeteneği»ne sahip olduğunu söyleriz. Bazan, etkiye uğrayanın genel olarak etkiye uğraması anlamında bunu söyleriz; bazan ise onun herhangi bir etkiyi değil, ancak iyi yönde bir etkiyi kabul etmesi anlamında bunu söyleriz. 3) Bir varlığın herhangi bir şeyi iyi yapma veya isteğine uygun bir biçimde yapma yetisi. Çünkü bazan yürüeyebilen ve konuşabilen, ancak bunları iyi veya istedikleri gibi yapamayan insanlar ilgili olarak, onların konuşma veya yürüme «yeteneği»ne sahip olmadıklarını söyleriz. 4) Bu aynı durum, (2. maddede zik-
- 25

rettiğimiz) edilgin anlamdaki güç için de geçerlidir. 5) Şeylerin, kendilerinden dolayı mutlak olarak hiçbir şeyin etkisinde kalmadıkları veya değişmedikleri veya kötü bir yönde ancak zorlukla değiştirilebildikleri halere de «güçler» denir. Çünkü şeyler bir güce sahip oldukları için değil, ona sahip olmadıkları, bir şeyden yoksun oldukları için kırılır, ezilir, eğilir, kısaca ortadan kaldırılırlar. Bu tür değişmelerden, bir «güç»ten bir yapıdan, bir şey yapma gücüne sahip olduklarından dolayı zorlukla etkilenen veya çok az etkilenen şeyler, bu değişmelere «dayanıklı», «dirençli» şeylerdir.

30

35

1019

5

10

«Güç», «yetenek»in çeşitli anlamları bunlar olduğundan, «güçlü», «yetenekli» sözcükleri de bu anlamlara karşılık olacak bir biçimde şu anlamlara gelirler: 1) Gerek bir başka varlıkta, gerekse bir başka varlık olmak bakımından kendi kendisinde bir hareketi veya genel olarak değişmeyi (çünkü sükuneti meydana getirebilen şey de güçlü bir şeydir) başlatma gücüne sahip olan şey. 2) Kendisi üzerinde bir başka varlığın bu tür bir güce sahip olduğu şey. 3) İster daha kötü, ister daha iyi bir yönde bir değişme anlamında bir değişme gücüne sahip olan şey (çünkü ortadan kalkan bir varlığın da ortadan kalkma gücüne sahip bir varlık, olduğu görülmektedir. Çünkü eğer o, böyle bir güce sahip olmamış olsaydı, ortadan kalkmazdı. O halde onda böyle bir değişme yönünde bir istidadın, bir nedenin, bir ilkenin var olması gerekir. O halde öyle görünüyor ki bir varlık bazan bu tür bir yetiye sahip olduğundan, bazan ise ondan yoksun olduğundan dolayı güçlüdür. Eğer yoksun olmanın kendisi bir tür sahip olmasa, bu takdirde her şey, bir şeye sahip olduğundan dolayı güçlü olacaktır. O halde şeyler hem pozitif bir niteliğe ve ilkeye sahip olduklarından, hem de —eğer yoksun olmaya sahip olmak mümkünse— böyle bir nitelikten yoksun olmaya sahip olduklarından dolayı «güçlü»dürler. Eğer yoksun olma, bir tür sahip olma değilse, o zaman «güçlü» iki ayrı anlama gelir). 4) Bir başka anlamda, ne herhangi bir başka varlığın, ne de bir başka varlık olarak kendisinin, kendisini ortadan kaldırma gücüne veya ilkesine sahip olmadığı bir varlık, «güçlü» bir varlıktır. 5) Yine bir başka anlamda, bütün bu varlıklar ya sadece gerçekleşme veya gerçekleşmeme gücüne sahip olduklarından veya uygun bir biçimde gerçekleşme veya gerçekleşmeme

15

gücüne sahip olduklarından dolayı «güçlü»dürler. Çalgı aletleri gibi cansız varlıklarda bulunan güç, bu tür bir güçtür. Örneğin bir lirle ilgili olarak onun sesler çıkarma gücüne sahip olduğunu, akord edilmemiş olan bir başka lirin ise bu güce sahip olmadığını söyleriz.

20

«Güçsüzlük», güçten, yani yukarda betimlediğimiz türden bir ilkedен yoksun değildir. Bu ya mutlak anlamda ondan yoksun değildir veya doğal olarak böyle bir güce sahip olan bir varlığın ona sahip olmaması veya hatta doğal olarak ona sahip olması gereken bir zamanda ona sahip olmaması anlamında ondan yoksun değildir. Çünkü bir çocuğun, bir yetişkinin ve bir hadımın aynı anlamda çocuk yapma gücünden yoksun olduklarını söylemeyiz.—Sonra «güç»ün her türüne -gerek sadece hareketi meydana getirme gücüne, gerekse onu iyi bir biçimde meydana getirme gücüne karşıt bir «güçsüzlük» tekabül eder.

25

30

35

1020 a

«Güçsüz», «gücünden yoksun» sözcükleri o halde bu tür bir güçsüzlük anlamına gelir. Ancak o bir başka anlamda «mümkün» ve «imkânsız» olandır. İmkânsız, karşıtı zorunlu olarak doğru olan şeydir. Örneğin karenin köşegeninin kenarı ile ölçülebilir olması, imkânsızdır. Çünkü böyle bir önerme yanlıştır ve onun karşıtı, yani karenin köşegeninin kenarı ile ölçülemez olması sadece doğru değildir, aynı zamanda zorunludur. O halde onun ölçülebilir olması, sadece yanlış değildir, aynı zamanda zorunlu olarak yanlıştır. İmkânsızın karşıtı, yani mümkün, karşıtı zorunlu olarak yanlış olmayan şeydir. Örneğin bir insanın «oturuyor» olması mümkündür; çünkü onun «oturuyor» olmaması, zorunlu olarak yanlış değildir. O halde mümkün, yukarda denildiği gibi, bir anlamda, zorunlu olarak yanlış olmayan şey anlamına gelir. Bir başka anlamda o, doğru olandır. Bir başka anlamda, doğru olabilir. —Nihayet bir anlam genişlemesi sonucunda, geometride de «kuvvet»ten söz edilir.— Mümkünün bu anlamlarının «güç» kavramı ile bir ilgisi yoktur. Ancak «güçlü» teriminin «güç»le ilgili olan bütün anlamları, birinci türden bir güce, yani bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan değişme ilkesine, işaret ederler. Çünkü diğer şeylerin «güçlü» diye adlandırılmalarının nedeni, ya bir başka varlığın onların üzerinde böyle bir güce sahip olması veya tersine bu tür bir güce sahip olmaması veya belli bir anlamda ona sahip olmasıdır. «Güçsüz» denen

5 şeylerle ilgili olarak da bu aynı şey geçerlidir. O halde birinci türden «güç»ün asıl anlamında tanımı şu olacaktır: «Bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan bir değişme ilkesi.»

### 13. Bölüm (Nicelik)

10 Herbiri doğası gereği «bir» ve «bireysel» bir şey olan iki veya daha çok bütünleyici ögeye bölünebilen şeye «nicelik» denir. Bir nicelik, sayılabilirse, bir çokluk; ölçülebilirse, bir büyüklüktür. Bilkuvve olarak, sürekli-olmayan parçalara bölünebilen şeye çokluk, sürekli parçalara bölünebilen şeye büyüklük denir. Büyüklükler içinde, tek bir yönde sürekli olan uzunluk, iki yönde sürekli olan genişlik, üç yönde sürekli olan derinliktir. Sınırlı çokluk, sayı; sınırlı bir uzunluk bir doğru; sınırlı bir genişlik, bir yüzey; sınırlı bir derinlik, bir cisimdir.

15 Sonra bazı şeyler kendi özleri bakımından, bazıları ise ilineksel anlamda «nicelik» diye adlandırılırlar. Örneğin doğru, kendi özü bakımından bir niceliktir. Müzisyen ise ilineksel anlamda bir niceliktir. Kendi özü bakımından bir nicelik olanlar içinde bazıları, tözler olarak niceliklerdir. Örneğin doğru, bir niceliktir (çünkü doğrunun özünü ifade eden tanımın içinde «belli bir tür nicelik» mevcuttur). Çok ve az, uzun ve kısa, geniş ve dar, yüksek ve alçak, ağır ve hafif ve bu tür diğer nitelikler gibi başka bazıları ise, böyle bir tözün belirlenimleri ve halleri olarak niceliklerdir. Gerek bizzat kendileri, gerekse birbirleriyle karşılıklı ilişkileri bakımından ele alınan büyük ve küçük, daha büyük ve daha küçük, de niceliksel olanın ana biçimleridir. Ancak bir anlam genişlemesi sonucunda bu adlar başka şeylere de verilirler. — İlineksel anlamda nicelik olan şeyler arasında bazıları müzisyen ve beyaz olanın nicelikler olduklarının söylendiği anlamda, yani müzisyenlik ve beyazlığın kendisine ait oldukları şeyin, bir nicelik olmasından dolayı, nicelik olarak adlandırılırlar. Bazısı ise hareket ve zamanın nicelikler olmaları anlamında, nicelik diye adlandırılırlar. Çünkü hareket ve zamanın nicelikler, sürekli nicelikler olarak adlandırılmalarının nedeni, onların nitelikleri oldukları şeylerin bölünebilir olmalarıdır. Bunun-

la hareket eden şeyin kendisini değil, onun kat ettiği uzayın bölünebilirliğini kastediyorum. Çünkü hareketin bir nicelik olması, uzayın bir nicelik olmasından ötürüdür ve zamanın bir nicelik olması da hareketin bir nicelik olmasından ötürüdür.

#### 14. Bölüm (Nitelik)

«Nitelik», 1) bir ilk anlamda, özün ayırımını ifade eder. Örneğin insan, iki ayaklı olduğundan belli bir nitelikte bir hayvandır. At, dört ayaklı olduğundan yine böyle bir hayvandır. Daire, köşeleri olmadığından, belli nitelikte bir geometrik şekildir. Bütün bunlar öze ilişkin ayırımın, bir nitelik olduğunu göstermektedir. O halde niteliğin bir anlamı budur, yani özün ayırımıdır. Ancak nitelik bir başka anlamda 2) matematiğin hareketsiz varlıkları hakkında da kullanılır. Bu anlamda sayıların belli bir niteliği vardır. Bu sayılar, örneğin, bileşik sayılardır, başka deyişle tek boyutlu sayılar değil, yüzey ve cismin bir kopyası oldukları sayılardır (bunlar sırasıyla iki veya üç çarpanın ürünleri olan sayılardır) ve kısaca, sayının özünde, niceliğin dışında kalan şey, niteliktir. Çünkü her sayının özü, bir defa olduğu şeydir. Örneğin altı, iki veya üç defa bir sayı değildir, bir defa bir sayıdır. Çünkü altı, bir defa altıdır. — 3) Nitelik, sıcaklık, soğukluk, beyazlık, siyahlık, ağırlık, hafiflik ve benzerleri gibi değişikliklerinde, cisimlerin de değiştikleri, hareket eden tözlerin her türlü özel halleri anlamına da gelir. — 4) Nihayet erdem ve erdemsizlik ve genel olarak iyi ve kötü de bu son türden nitelik anlamına gelirler.

O halde «nitelik»in pratik olarak iki anlamı var gibi görünmektedir ve bu iki anlamdan biri, asıl anlamdır. Asıl anlamında nitelik, özün ayırımıdır ve sayılardaki nitelik, bunun bir parçasıdır. Çünkü o, hareketsiz olan şeylerin veya hareketli olmamaları bakımından ele alınan şeylerin özlerinin bir ayırımıdır. İkinci anlamda nitelik, hareketli şeylerin, hareketli olmaları bakımından özel belirlenimlerini ve hareketlerin ayırımını içine alır. Erdem ve erdemsizlik, bu sonuncu türden belirlenimlerin özel bir parçasını oluştururlar. Çünkü onlar, hareketli varlıkların, kendilerinden ötürü iyi veya kötü yönde etkide buldukları veya etkiye uğradıkları hareket ve etkinliğin ayrımlarını ifade

25 ederler: Çünkü belli bir yönde hareket ettirilebilen ve ya etkide bulunabilen iyi, bir başka, ona karşıt bir biçimde hareket ettirilebilen veya etkide bulunabilen, kötüdür. İyi ve kötü, özellikle canlı varlıklarda, bunlar arasında da özellikle özgür seçme yetisine sahip olanlarda, niteliği ifade ederler.

## 15. Bölüm (Görelî)

30 Bağıntısı 1) çiftin yarımına, üç misli olanın üçte bir olanla ve genel olarak bir başka şeyi birkaç defa içinde bulunduranın bir başka şeyde birkaç defa bulunan şeyle ve fazla olanın az olanla bağıntısı gibi olan şeyler «görelî» şeylerdir. Yine bağıntısı, 2) ısıtılabilen şeyin, ısıtılabilen şeyle; kesebilen şeyin kesilebilen şeyle ve genel olarak etkin olanın edilgin olanla bağıntısı gibi olan şeyler de «görelî» şeylerdir. Nihayet 3) bağıntısı ölçülenin ölçüyle, bilinenin bilgiyle, duyusalın duyumuyla bağıntısı gibi olan şeyler de görelî şeylerdir.

35 1) Birinci türden görelî şeyler, sayısal bakımdan görelidirler. Bunlar ya belirsiz veya belirli bir tarzda, ya birbirlerine veya Bir'e görelidirler. Örneğin çift olan, bir olanla sayısal bakımdan belirli bir bağıntı içindedir. Oysa çok olan, bir olanla sayısal bakımdan belirli olmayan bir bağıntı içindedir; yani o, bir olanla şu veya bu herhangi bir sayısal bağıntı içinde değildir.

1021 a Bir başka şeyden yarım misli büyük olanın bu şeyle bağıntısı, bir sayıyla belirli bir sayısal bağıntıyı ifade eder. Bir başka şeyden '(n+1) : n' kadar büyük olan bir şeyin bu şeyle bağıntısı, çoğun bir olanla bağıntısı gibi belirsiz bir bağıntıdır. Fazla olanın az olanla bağıntısı tamamen belirsiz bir sayısal bağıntıdır. Çünkü her sa-

5 yı ölçülebilir bir şeydir ve ölçülemeyen büyüklükleri hiçbir sayı ifade edemez. Çünkü az olana göre çok olan, az olan kadar olan bir şeyle, ona ek olan bir şeydir. Bu ek olan şey, belirsiz bir şeydir. Çünkü o az olana eşit olabileceği gibi ona eşit olmayabilir de. — O halde bütün bu bağıntılar, sayısal bağıntılardır, özel sayısal belirlemelerdir. Bu aynı durum, bir başka anlamda olmakla birlikte Eşik, Benzer ve Aynı olan için de geçerlidir. Çünkü bütün bunlar da Bir olan'la bağıntılıdır: Aynı olan şeyler, tözleri bir olan şeylerdir. Benzer olan şeyler, nitelikleri bir olan şeylerdir. Eşit olan şeyler, nicelikleri bir olan şeylerdir. Bir olan ise, sayı-

nın ilkesi ve ölçüsüdür. O halde bütün bu bağıntıların aynı anlamda olmamakla birlikte, sayısal bağıntılar oldukları söylenebilir.

15

2) Etkin olanın edilgin olanla bağıntısı, etkin gücün edilgin güçle ve bu güçlerin fiillerinin birbirleriyle bağıntısıdır. Örneğin ısıtabilenin, ısıtılabilenle bağıntısı vardır; bu, bilkuvve varlıkların bağıntısıdır. Sonra ısıtan şeyin, ısıtılan şeyle; kesen şeyin, kesilen şeyle bağıntısı vardır; bu, bilfiil varlıkların bağıntısıdır. Buna karşılık sayısal bağıntılar, bilfiil bağıntılar değildirler; meğer ki, «fiil»den başka yerde işaret ettiğimiz anlam kastedilmiş olmasın: Ancak o zaman hareket anlamında olmayan fiiller söz konusudur.

20

Bir kuvvet, güç içeren ilişkiler içinde bazıları, ayrıca, zamanın belli dönemlerine ilişkin bir öge de içerirler. Örneğin yapmış olan, yapılmış olana; yapacak olan, yapılacak olana görelidir. Çünkü bir babaya bu anlamda oğlunun babası denir. Çünkü geçmişte onlardan biri belli bir tarzda etkide bulunmuş, diğeri belli bir tarzda bu etkiye uğramıştır. Sonra «imkânsız» ve benzeri (örneğin «görünmez») bazı görelî kavramlar, güçten yoksun olmayı ifade ederler.

25

O halde sayısal bakımdan veya güç, bakımından görelî olan bir şey, bir başka şeyin kendisine bağlı olması anlamında değil, tersine kendisinin kendi doğası bakımından bir başka şeye bağlı olması anlamında görelî bir şeydir. Buna karşılık 3) ölçülen, bilinen ve düşünülen şeyler, bir başka şeyin kendilerine bağlı olması anlamında görelî şeyler diye adlandırılırlar. Çünkü düşünülen, düşüncenin kendisine görelî olduğu şey anlamına gelir. Ama düşünce, düşüncesi olduğu şeye görelî değildir. Çünkü bunu söylemek, aynı şeyi iki defa tekrar etmek anlamına gelir. Aynı şekilde görme, belli bir şeyin görülmesidir, yoksa görülen şeyin görülmesi değildir (ancak bir anlamda, bunu söylemek de doğrudur). Görme renk veya bu tür başka bir şeye görelidir; yoksa aynı şeyi iki defa tekrarlamak, yani «görme, görülen şeyin görülmesidir» demek gerekir.

30

1021 b

Kendi özleri bakımından görelî diye adlandırılan şeyler, bazan bu anlamlarda görelî şeyler diye çağrılırlar. Bazan ise kendilerini içeren cinslerinin böyle bir yapıda olmalarından dolayı görelî şeyler diye çağrılırlar. Örneğin «tıp» sözcüğü, görelî bir kavramdır; çünkü onun cinsi olan, «bilim»in görelî bir kavram olduğu düşünülür. Sonra kendilerine sahip olan varlıkla-



rın, kendilerinden ötürü görelî diye adlandırıldıkları nitelikler de kendi özleri bakımından görelî olan şeyler sınıfına girerler. Örneğin eşitlik, görelî bir kavramdır; çünkü eşit olan, görelî bir şeydir. Aynı şekilde benzerlik de, benzer olanın görelî bir şey olmasından dolayı, görelî bir kavramdır. — Nihayet ilineksel anlamda görelî olan şeyler vardır. Örneğin bir insan, tesadüfen herhangi bir şeyin çift katı olmasından ve çiftin de görelî bir kavram olmasından dolayı görelî bir şeydir. Sonra yine bir aynı varlığın tesadüfen hem çift, hem de beyaz olması durumunda, beyazlık da görelî bir şey olabilir.

## 16. Bölüm (Tam, Mükemmel)

«Tam», «mükemmel», 1) kendisinin dışında hiçbir parçasını bulmanın mümkün olmadığı şey anlamına gelir. Örneğin her şeyin «tam» zamanı, kendisine ait hiçbir parçasını kendisi dışında bulmanın mümkün olmadığı zamandır. Sonra «tam», «mükemmel», 2) kendi cinsinde, kendisine has olan nitelik ve erdemler bakımından kendisinden daha üstün bir şey olmayan şey anlamına da gelir. Örneğin kendi türlerine has olan erdemler bakımından hiçbir eksikleri olmayan bir hekim veya flüt çalıcısının «mükemmel bir hekim» ve «mükemmel bir flüt çalıcısı» olduğunu söyleriz. Bir anlam genişlemesi sonucunda, bu sözcük, kötü olan şeyler için bile kullanılır. Örneğin «tam, mükemmel bir muhbir», «tam, usta bir hırsız»dan söz ederiz. Hatta onlar hakkında «iyi» sıfatını da kullanırız. Örneğin «iyi bir hırsız», «iyi bir muhbir» deriz. O halde bir varlığın üstünlüğü de onun mükemmelliğidir. Çünkü kendisine has olan erdemler, üstünlüklerle ilgili olarak doğal büyüklüğünü meydana getiren hiçbir parçası eksik olmayan her şey, her öz tamdır, mükemmeldir. 3) Sonra ereklerine ulaşan varlıklar da, bu ereklerinin «iyi» olmalarından dolayı, «tam», «mükemmel» varlıklar diye adlandırılırlar. Çünkü ereğine erişmiş olma, mükemmelliği ifade eder. Sonra erek, nihai bir şey olduğundan, bu sözcük, bir anlam genişlemesi sonucunda, kötü olan şeyler hakkında da kullanılır. Örneğin yıkılma ve bozulmanın nihai derecesine ulaşmış şeyler hakkında «tamamen yıkılmış» veya «tamamen bozulmuş» deyimlerini kullanırız. Ölümün de, mecazi an-

lamda, bir «son» olarak nitelendirilmesinin nedeni budur. (Çünkü onların her ikisi de nihai olan şeylerdir.) Fakat ereksel neden de bir sondur. — O halde, kendi özü bakımından «tam, mükemmel» diye adlandırılan şeyler, işte bu anlamlarda öyle şeyler diye adlandırılırlar. Yani «tam», «mükemmel» olan şey, bazan iyi olanla ilgili olarak hiçbir eksiği olmayan, kendisinden üstün bir şey olmayan ve kendisine ait hiçbir parçası kendisinin dışında olmayan şeydir. Bazan ise o daha genel bir anlamda her cinsle ilgili olarak, en üstün olan ve kendisine ait hiçbir parçası kendisinin dışında olmayan şeydir. Nihayet başka şeyler, bu iki tür mükemmelliği gerektirirler veya mükemmel bir şeyi meydana getirdikleri veya ona sahip oldukları veya onunla uyum içinde oldukları veya asıl anlamında mükemmel olanla herhangi bir tarzda bir ilişki içinde oldukları için mükemmeldirler.

## 17. Bölüm (Sınır)

«Sınır», şu anlamlara gelir: 1) Her şeyin en son noktası, yani kendisinden ötede şeyin hiçbir parçasını bulmanın mümkün olmadığı, kendisinden beride onun her parçasının bulunduğu ilk nokta. 2) Uzaysal bir büyüklüğün veya büyüklüğü olan bir şeyin, ne biçimde olursa olsun, formu. 3) Her şeyin ereği, yani hareketin ve eylemin hareket noktası değil, varış noktası. Ancak bazan bu ad, varış noktası, yani ereksel neden kadar, hareket noktası hakkında da kullanılır. 4) Her bir şeyin tözü ve özü. Çünkü bu, (öz) bilginin sınırır ve bilginin sınırı olarak, nesnenin de sınırır. — O halde açık olarak «sınır»ın ilke kadar, hatta ondan daha fazla anlamları olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü ilke, bir sınırdır; ama her sınır, bir ilke değildir.

## 18. Bölüm (Kendisinden Ötürü, Kendisine Göre)

«Kendisinden ötürü, kendisine göre» deyiminin birkaç anlamı vardır: Birinci olarak o, her şeyin formu veya tözü anlamına gelir. Örneğin «kendisinden ötürü» iyi bir adamın iyi olduğu şey, kendinde iyidir. İkinci olarak o, bir niteliğin ilk ve doğal öznesi (örneğin renkle ilgili olarak yüzey) anlamına gelir. O halde

«kendisinden ötürü» birinci anlamında form, ikinci bir anlamda herşeyin maddesi ve ilk öznesidir. — «Kendisinden ötürü» genel olarak «heden» sözcüğü ile aynı sayıda anlamlarda kullanılır. Çünkü biz aralarında bir ayırım yapmadan «o, neden ötürü geldi» de deriz, «o, neden geldi?» de deriz. Yine «o, neden ötürü yanlış veya doğru bir çıkarsama yaptı?» dediğimiz gibi «onun yanlış veya doğru bir çıkarsama yapmasının nedeni nedir?» de deriz. — «Kendisine göre» ayrıca durumla ilgili olarak kullanılır. (Örneğin «kendisine göre onun ayakta durduğu» veya «kendisine göre onun yürüdüğü» deyimlerinde olduğu gibi) çünkü bütün bu durumlarda «kendisine göre» bir yer ve durum bildirir.

O halde «kendi kendisinden ötürü» deyiminin de zorunlu olarak birkaç anlamı olması gerekir. Aşağıdaki şeyler bir şeye «kendi kendisinden ötürü» aittirler: 1) Herşeyin özü; örneğin Kallias, kendi kendisinden ötürü Kallias'tır ve onun özü için de aynı şey söz konusudur. 2) Özde bulunan herşey; örneğin Kallias, kendi kendisinden ötürü bir hayvandır. Çünkü «hayvan», Kallias'ın tanımında bulunur; Kallias, özel bir tür hayvandır. 3) Bir şeyin doğrudan doğruya kendisi veya bir parçası bakımından kabul ettiği her nitelik; örneğin yüzey, kendi kendisinden ötürü beyazdır. Bir insan da kendi kendisinden ötürü canlıdır; çünkü hayatın doğrudan doğruya içinde bulunduğu ruh, insanın bir parçasıdır. 4) Kendisinden başka bir nedeni olmayan şey; insanın «hayvan» ve «iki ayaklı» gibi birden fazla nedeni vardır. Ancak yine de insan kendi kendisinden ötürü insandır. 5) Tek bir şeye ait olan ve bu şeye yalnız başına ele alınmış olması bakımından ait olan her nitelik. Bundan dolayı ayrı olan, kendi kendisinden ötürüdür.

## 19. Bölüm (Eğilim, 'Disposition')

1022 b «Eğilim», parçaları olan bir şeyin yer, güç ve form bakımından düzenlenme durumu anlamına gelir. Çünkü sözcüğün kendisinin de gösterdiği gibi (disposition) burada belli bir durumun (position) olması gerekir.

## 20. Bölüm (Sahip Olma, Hâl, Varlık Tarzı)

5 «Sahip olma, hâl, varlık tarzı», 1) Sahip olan ve sahip olunan şeyin bir tür fiili, bir eylem veya hareket

10

gibi bir şey anlamına gelir. Çünkü yapan bir şeyle yapılan bir şey arasında bir «yapma» vardır. Aynı şekilde bir elbiseye sahip olanla, sahip olduğu elbise arasında bir «sahip olma» vardır. Bu tür sahip olmaya sahip olamayacağımız açıktır. Çünkü eğer sahip olduğumuz bir şeye sahip olmaya sahip olmamız mümkün olursa, bu süreç sonsuza kadar gidecektir. 2) Sahip olma veya «hâl» (habit), bir eğilim (disposition), bir varlığın ya kendisi bakımından ya da bir başka varlıkla ilgili olarak sahip olduğu iyi veya kötü bir eğilimi anlamına da gelir. Örneğin sağlık, bir «hâl»dir. Çünkü o, böyle bir eğilimdir. 3) Nihayet bu deyim, böyle bir eğilimin bir parçası anlamında da kullanılır. Bundan dolayı bir şeyin parçalarının iyi durumunda olması, onun bütünüdür bir «hâl»idir.

## 21. Bölüm (Etkilenim 'Affection')

15

«Etkilenim», şu anlamlara gelir: 1) Bir şeyi değiştiren, başkalaştıran bir nitelik; örneğin beyaz ve siyah, acı ve tatlı, ağırlık ve hafiflik ve bu tür bütün diğer belirlenimler. 2) Bu niteliklerin fiilen gerçekleşmeleri ve bundan doğan değişmelerin, başkalaşmaların kendileri. 3) Özellikle zararlı değişme ve hareketler. Her şeyin üstünde de acı verici tahribat. 4) Büyük talih-sizlikler ve felaketler de «etkilenim» diye adlandırılırlar.

20

## 22. Bölüm (Yoksun olma, Yoksunluk 'Privation')

25

«Yoksun olma»nın bir anlamı, 1) bir şeyin, bir varlığın doğal olarak sahip olabileceği niteliklerden birine —bu varlığın kendisi doğal olarak ona sahip olmak için yapılmamış olsa bile— sahip olmamasıdır. Örneğin bu anlamda bir bitkinin gözlerden «yoksun» olduğu söylenir. Yoksunluğun diğer bir anlamı, 2) bir varlığın doğal olarak bizzat kendisinin veya cinsinin sahip olduğu bir niteliğe sahip olmamasıdır. Örneğin kör bir adamla bir köstebek, farklı anlamlarda görmeden yoksundurlar. Köstebek, hayvan cinsinin doğasına aykırı olması anlamında, insan ise bizzat kendi doğasına aykırı olması anlamında görmeden yoksundur. Yoksunluğun diğer bir anlamı, 3) bir niteliğe doğal olarak ve

belli bir zamanda sahip olması gereken bir varlığın bu zamanda ona sahip olmamasıdır. Örneğin körlük, bir «yoksunluk»tur. Ancak bir varlık herhangi bir yaşta ve her yaşta «kör» değildir; eğer doğal olarak görmeye sahip olması gereken bir yaşta ona sahip değilse, kördür. Aynı şekilde bir insan gerekli olan ortamda, ilgili organ ve nesne bakımından ve doğal olarak görmeye sahip olması gereken koşullarda görmeye sahip değilse, «kör» diye adlandırılır. 4) Herhangi bir şeyin birinin zorla elinden alınmasına da yoksunluk denir.

Başına olumsuzluk bildiren bir öntakımın geldiği ne kadar sözcük varsa, o kadar türden yoksunluk vardır. Çünkü doğal olarak sahip olması gereken eşitliğe sahip olmayan bir şeyle ilgili olarak «eşit-olmayan» sözcüğünü kullanırız. Mutlak olarak renksiz veya çok az bir rengi olan bir şeye «görünmez», ayakları olmayan ve gelişmemiş ayaklara sahip olan bir varlığa «ayaksız» deriz. Sonra çok küçük bir çekirdeği olan bir meyvenin «çekirdeksiz» meyve diye adlandırılmasında olduğu gibi yetersiz miktarda bulunan bir şeyle ilgili olarak da yoksunluk ifade eden bir sözcük kullanılabilir. Sonra kolaylıkla ve iyi bir tarzda yapılamayan bir şeyle ilgili olarak da «yoksunluk» ifade eden bir sözcük kullanılabilir. Örneğin «kesilemez» bir şey, sadece kesilemeyen şeyi değil, aynı zamanda zorlukla kesilebilen veya iyi kesilemeyen bir şeyi ifade eder. Nihayet «yoksunluk», bir niteliğin mutlak yokluğudur: Çünkü tek bir gözü görmeyen değil, iki gözü görmeyen bir insanın kör olduğunu söyleriz. Bundan dolayı her insan ya iyi veya kötü, ya adil veya haksız değildir; bir de ikisi arasında bir ara durum vardır.

## 23. Bölüm (Sahip Olma, İçinde Bulundurma, Tutma)

«Sahip olma, içinde bulundurma, tutma» çeşitli anlamlarda kullanılır. Onun bir anlamı 1) bir şeyi, kendi doğasına veya kendi eğilimine uygun olarak sevmektir. Örneğin bu anlamda, ateşin insanı «etkisi altında tuttuğu», tiranların şehirlerine, insanların giydikleri elbiselerine «sahip oldukları» söylenir. Bir başka anlamda 2) bir başka şey içinde bir kaptan bulunur gibi bulunan bir şeyin, bu başka şeye «sahip olduğu» söylenir. Örneğin bu anlamda olmak üzere tunc, heykelin formuna; beden, hastalığa sahiptir. 3) O, ayrıca

içeren bir şeyin, bir şeyi içermesi anlamına gelir. Çünkü bir başka şeyde bir kapta bulunur gibi bulunan bir şeyin bu şey tarafından içerildiği söylenir. Örneğin bu anlamda olmak üzere vazonun suyu; şehrin, insanları; geminin, tayfaları «içinde bulundurduğu»nu söyleriz. Aynı şekilde bütün de parçaları «içinde bulundurur». 4) Ayrıca bir varlığın kendi doğasına uygun bir tarzda hareket etmesine veya eylemde bulunmasına engel olan bir şeyin de bu varlığı «tuttuğu» söylenir. Örneğin sütunlar, üzerlerinde bulunan ağırlıkları «tutarlar». Şairler de Atlas'a göğü tuttururlar. Bununla bazı doğa filozoflarının da söyledikleri gibi aksi takdirde göğün yerin üzerine düşeceğini söylemek isterler. Bu sözcük aynı anlamda olmak üzere birarada bulunan nesnelere birarada tutan şey hakkında da kullanılır. Çünkü aksi takdirde, bu şeylerin herbirinin kendi eğilimini izleyerek birbirlerinden ayrılmaları söz konusu olacaktır.

20

Nihayet «bir şeyin içinde bulunmak» deyiminin «sahip olma, içinde bulundurma, tutma» deyiminin anlamlarına benzer ve onlara tekabül eden anlamları vardır.

25

#### 24. Bölüm (Bir Şeyden Çıkmak, Meydana Gelmek)

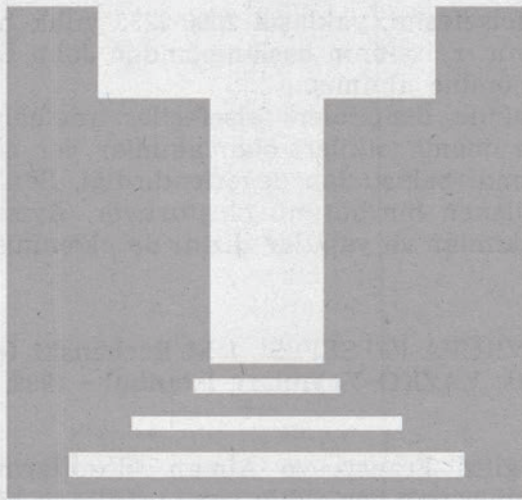
«Bir şeyden çıkmak, meydana gelmek». 1) Bir şeyden maddeden çıkar gibi çıkmak anlamına gelir. Bu da maddenin en uzak cins veya en yakın tür olarak göz önüne alınmasına bağlı olarak iki biçimde anlaşılabilir: Örneğin bütün eriyebilir şeylerin sudan çıkması birinci anlamdadır. Heykelin tunçtan çıkması ise ikinci anlamda bir çıkmadır. 2) Bir başka anlamda o, bir ilk hareket ettiriciden çıkma anlamında çıkmayı ifade eder. Örneğin «kavga neden çıktı?» Hakaretten! Çünkü kavganın başlamasının temelinde hakaret vardır. 3) Yine o, parçaların bütünden, şiirin İlyada'dan, taşların evden çıktığı gibi, madde ve formdan meydana gelen bileşik varlıktan çıkmayı ifade eder. Çünkü form, erektiler ve ancak bir ereğe ulaşan şey tamdır. 4) Bir başka anlamda o, insanın «iki-ayaklı»dan, hecenin «harf»ten çıkmasında olduğu gibi formun, parçasından çıkmasını ifade eder. Çünkü bu, heykelin tunçtan çıkması ile aynı anlamda olan bir çıkma değil-

30

35

dir. Çünkü bileşik töz, duyusal maddeden çıkar. Ancak form da formun maddesinden çıkar.

- 5 O halde bazı şeylerin bu anlamlarda bir başka şeyden çıktığı söylenir. Ancak 5) bu başka şeyin sadece bir parçasından çıkan şeylerin de bu anlamlarda çıktıkları söylenir. Örneğin, bu anlamda, çocuk babası ve annesinden; bitkiler topraktan çıkarlar; çünkü onlar, bu şeylerin bir parçasından çıkarlar. — 6) Bir başka anlamda o, zaman bakımından bir şeyden sonra gelmeyi ifade eder. Örneğin gece, gündüzden; fırtına, güzel havadan çıkar; çünkü bunların biri, diğerinin ardından gelir. Bu durumda çıkmalarda bazan son örneklerde olduğu gibi bir karşılıklı değişme, bazan ise sadece zaman bakımından bir şeyin diğerinin arkasından gelmesi söz konusudur. Örneğin «yolculuğa ekinokstan çıkıldı;» yani «yolculuğa ekinokstan sonra çıkıldı» veya «Thargelia festivalleri, Dionysos festivallerinden çıkar;» yani «Dionysos festivallerinden sonra başlar.»
- 10



TÜSTAV

## AÇIKLAMALI KAYNAKÇA

---

Hazırlayan : ATILLA BİRKiYE

**BATI FELSEFESİ TARİHİ**, ilkçağ - ortaçağ - yeniçağ, Bertrand Russell, (çev: Muammer Sencer), Say Kitap Pazarlama, üçüncü basım, İstanbul, 1938, 934 (LXXV - 838), 1500 lira.

Daha önce kitap, Türkçe'de İlkçağ, Ortaçağ, Yeniçağ'ı kapsamına almak üzere üç ayrı cilt halinde yayımlanmıştı. Bu üçüncü basımı tek cilt halinde toplanmış.

Her üç kitabın da önsözleri, yapıtın başına toplanmış. Birinci kitabın önsözünde çevirmenin B. Russell ile ilgili, O'nun felsefesini, yaşamını, yapıtlarını irdeleyen geniş bir incelemesi; ve çeviriler üzerine notları yer alıyor. İkinci kitabın önsözünde, Albert Einstein'ın «Bertrand Russell Üzerine» başlıklı yazısı; üçüncü kitabın önsözünde de, Muammer Sencer'in yazdığı, B. Russell'in Albert Einstein'a verdiği yanıtla ilgili çalışması yer alıyor.

Kitap, Batı felsefesini, yaklaşık 2000-2250 yıllık bir tarihsel süresini kapsıyor. Felsefenin başlangıcından John Dewey'e kadar ki süre göz önüne alınmış.

Felsefe tarihinde, disiplinler, felsefeciler irdeleniyor; felsefenin gelişmesinde önemli etkileri olan akımlar yer alıyor.

Russell'in kendi bakışından değerlendirdiği, Batı felsefe tarihi, genellikle bilenen bir bütünü oluşturuyor. Ayrıca, kitabın sonuna kişi, akımlar ve yapıtlar dizini de eklenmiş.

**ÇAĞDAŞ AVRUPA FELSEFESİ**, I. M. Bochenski (çev: Serdar Rifat Kırkoğlu), YAZKO Yayınları, İstanbul - 1983, 320 sayfa, 350 lira.

Yalnızca İngiliz, Fransız ve Alman filozofların ve Batı felsefesinin akımlarının yer aldığı yapıt, yedi ana bölümden ve bu bölümleri içeren alt bölümlerden oluşmakta. 1. Bölümde «Çağdaş Felsefenin Kökenleri», «XIX. Yüzyıl», «Bunam», «XX. Yüzyılın Başlangıcı» ve «Çağdaş Felsefenin Büyük Akımları» alt başlıkları yer alıyor. 2. Bölüm, «Madde Felsefesi» adını taşıyor. Bu bölümde maddeci filozof ve akımlar «Bertrand Russell», «Ye-



ni Olguculuk» ve «Diyalektik Maddecilik» başlığı altında ele alınıyor. 3. Bölümün adı «İde Felsefesi». «Zamanımızın en zayıf akımı» olarak nitelendirilen **ide felsefesi**, «Benedetto Croce», «Leon Brunschwig» ve «Yeni Kantçılık» başlıkları altında irdeleniyor. 4. Bölüm «Yaşam Felsefesi» adını taşıyor. 5. Bölüm «Öz Felsefesi». Burada, Max Scheler ile Edmund Husserl'in **öz felsefeleri** irdeleniyor. 6. Bölüm «Varoluş Felsefesi». Yapıt içinde oldukça geniş olarak ele alınan **varoluş felsefesi** önce, bu felsefe akımının ne olduğu, kökenleri, temsilcileri, varoluş felsefelerinin ortak özellikleri bağlamında inceleniyor. Bölümün alt başlıkları ise şöyle: «Martin Heidegger», «Jean-Paul Sartre», «Gabriel Marcel», «Karl Jaspers». 7. Bölüm «Varlık Felsefesi». Yine oldukça geniş yer verilerek incelenen **Varlık Felsefesi**, önce, «Metafizik» varlık kavrayışı açısından ele alınarak bu akımın filozofları sıralanıyor. Daha sonra «Nicolai Hartmann»ın varlık anlayışı, «Alfred North Whitehead»ın felsefesi ve «Thomas'çılık» anlatılıyor.

Yapıtın sonunda bir de **ek bölüm** var. Bu ek bölümde matema-tiksel mantığın temel kavramları ele alınıyor. (Sultan S. DENİZ)

**DİN VE BÜYÜ**, Claude Lévi-Strauss, (çev. ve derleyen: Ahmet Güngören), Yol Yayınları, İstanbul - 1983, 156 sayfa.

Kitapta Lévi-Strauss'un **Yapısal İnsanbilim** adlı yapıtından, **Din ve Büyü** bölümündeki üç yazısı ve 1972'de yaptığı bir konuşması yer alıyor. Bu derleme yapılırken **Din ve Büyü**, ölü kültür-lere ilişkin olgular değil de, farklı biçimlerde varlıklarını sürdü-ren faaliyetler olarak ele alınmış.

Giriş bölümünde derleyenin (çevirenin) «Claude Lévi-Strauss ve Söylensel Düşüncenin Yapıları» konulu bir giriş yazısının yer aldığı kitap iki bölümden oluşuyor. Birinci bölümde Strauss'un **Din ve Büyü** alt başlığında Büyücü ve büyü, Simgesel faaliyet, yapı ile diyalektik ilişkisi ele alınmış. «İnsan ve Söylenleri» üst başlığını taşıyan ikinci bölümde de Yapısalcılık ve Çevrebilim konusu yer alıyor.

Kitapta ayrıca, ek bölümde Maurice Godelier, Jacques Lacan ve Roland Barthes'in, sırasıyla «Claude Lévi-Strauss, Eleştirel Bir Yaklaşım», «Claude Lévi-Strauss'a Söylen/Küttöken İlişkisi Üstüne Bir Soru» ve «Toplumbilim ve Toplumsal-Mantık» adlarını taşıyan yazıları yer alıyor. (Mustafa K. ERDEMOL)

**ESTETİK BEĞENİ**, İsmail Tunalı, Say Kitap Pazarlama, İstanbul 1983, 264 sayfa, 350 lira.

Kitap, çok farklı zamanlarda yazılan ve estetik üzerine on beş

makaleden oluşuyor. Yapıtta yer alan yazılar şöyle: «İntegral Bir Estetik Olarak Ontolojik Estetik», «Varlık Kavrayışı ile İlgili İçinde Aristo Poetikası», «Modern Sanat Problemi», «Kant Estetik ve Problemleri», «Estetik Beğeni», «Soyut Sanatta Realite Kavrayışı», «Benedetto Croce'de Estetik'in Bir Bilgi Problemi Olarak Temellendirilmesi», «Friedrich Kainz 75 Yaşında», «Sanatın Psikolojik Anlamı ve Worringer'in Üslup Analizi», «Marxist Estetik'te Gerçeklik, Obje ve Süje Problemi», «Roman Ingarden'in Estetik'ine Bakış», «Sanatta Eğitim Sorunu Üzerine», «Yeni Sanat Üzerine Felsefi Düşünceler», «Soyut Sanat Üzerine Psikolojik Bir Temellendirme» «Soyut'un Sanattaki Anlamı».

Bu yazılar ele aldığı sorunlar açısından bir bütünlük oluşturmaktadır. Yazar ontolojik estetikten Kant estetiğine, Aristoteles'in poetikasından Marksçı estetiğe, soyut sanattan sanatta eğitim sorununa vb. değin çeşitli estetik sorunlarını tartışıyor. (S. S. D.)

**FELSEFEYE GİRİŞ, Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1983, 336 sayfa (büyük boy), üçüncü basım, 500 lira.**

Kitap on beş bölümden oluşuyor. Felsefenin genel sorunları «ontolojik» bir görüş ve «fenomenolojik» bir yöntemle ele alıyor.

Kitabın on dört bölümünde, felsefeyi çevreleyen on dört disiplin ele alınıyor. Bu disiplinler ortaya konusu, insan-felsefe ilişkisini belirlerken, bu ilişkinin niteliğini ve durumunu belirtirken; diğer yandan da felsefenin anlamını ortaya koyuyor. Bilim kuramı, bilgi kuramı, mantık, ontoloji, doğa felsefesi, sanat felsefesi, dil felsefesi, felsefi antropoloji, etik, metafizik konuları bu bölümlerin belli başlı disiplinlerini oluşturuyor.

On beşinci bölüm, «Problem Olarak Felsefe Tarihi» başlığını taşıyor. Bu bölümde tarih-felsefe ilişkisi, bilim ile felsefe tarihi arasındaki bağ, felsefe tarihinin sorunları, soruları ve felsefe tarihinin gelişmesi için gereken güçlüklerin kaldırılması vb. konuları irdeleniyor.

Yapıtın üçüncü basımında, dilin gelişmesine koşut olarak, sözcük düzeyinde değişiklikler yapılmış. Bu değişiklik, eski olan sözcüklerin yerine yenilerinin konuşuyla gerçekleştirilmiş. Ancak, bunun yanı sıra, süje, obje vb. Fransızca kavramlar özgün okunuşlarıyla (eskisi) gibi yazılmış.

Ayrıca kitabın başındaki üç önsöz ile sonundaki «Index» bölümü yer alıyor.

**GREK ESTETİK'İ, İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul - 1983, 178 sayfa, 300 lira.**

Başında iki önsöz ile giriş yazısı bulunan kitap, iki ana bölüm ve Xenophon, Platon ve Aristoteles'ten seçme metinlerin yer aldığı ek bölümden oluşuyor. Giriş bölümünde felsefi estetik, estetik varlık, estetik gerçeklik ve felsefi estetik'in Grek dünyasındaki doğuşuna kısaca değinilerek, bu çalışmanın amacının felsefi estetik'in Greklerdeki doğuşunu ve gelişimini araştırmak olduğu belirtiliyor. Birinci bölüm kendi içinde üç alt bölümden oluşuyor. Bu alt bölümler sırasıyla şöyle:

1 — «Kavram Olarak Güzelliğin Belirlenmesi» : Grek felsefesinde güzel üzerine ilk ciddi düşünmeye Xenophon'da rastlandığı belirtilerek, Xenophon'un güzel'i ilkin bir kavram olarak ele aldığı vurgulanıyor. Ayrıca Büyük Hippias diyalogunda Platon'un da güzel'in tanımına, güzel'in kavramına ulaşmak istediği belirtiliyor.

2 — «Güzel'in (to kalon) 'Kendiliğinden güzel' (auto to kalon), Substans (ousia) Olarak Kavranışı» : Platon'un olgunluk çağında yazmış olduğu Şölen diyalogundaki görüşlerine yer veriliyor. Ayrıca yine bu bölümde Grek felsefesinin son büyük atılımı olarak nitelendirilen Plotinos'un metafizik'inin güzellik anlayışı da O'nun felsefesiyle ilişkisi içinde irdeleniyor.

3 — «Güzel'in (to kalon) Matematik Olarak Belirlenmesi» adını taşıyan bu alt başlıkta, Platon öncesi Grek felsefesinde güzelliğin sayı ve simetri ile ilgi içinde düşünüldüğü Herakleitos, Empedokles, Polykleitos örneklendirilerek veriliyor.

GreK Estetik'inin ikinci bölümü «Sanat Felsefesi» adını taşıyor. Bu bölümün alt başlıkları ise şöyle:

1 — «Poesis Olarak Sanat» : Platon'un sanatı (poesis) yaratma ile ilgili bir faaliyet olarak Şölen diyalogunda ele aldığı belirtiliyor.

2 — «Mimesis Olarak Sanat» : Burada mimesis kavramının Antikite'de nasıl bir sanat kuramı ve genel bir görüş tarzı haline geldiği Xenophon, Platon ve Aristoteles'in bu konudaki görüşleri bağlamında veriliyor.

Yapıtın sonuna Xenophon, Platon ve Aristoteles'ten seçme metinler eklenmiş. Ayrıca kaynakça, adlar ve kavram dizini var. (S. S. D.)

**HUKUK FELSEFESİ, Doç. Dr. Niyazi Öktem, Üçdal Neşriyat, İstanbul - 1983, 320 sayfa.**

Kitap dört ana bölümden oluşmakta. Bölümler sırasıyla şöyle: Birinci bölüm, Genel Kuramlar ve Konular'ın alt başlıkları: «Fel-

sefe ve Hukuk Felsefesi», «Felsefeden Hukuk Felsefesine Geçiş», «Hukuk Felsefesinin Diğer Hukuka İlişkin Bilim Dallarıyla Olan İlişkisi», «Hukuk Felsefesinin Tarihsel Gelişimi İçinde Hukukun Değişik Yorumları».

Birinci bölümde, yazar felsefenin tanımından ve felsefe akımlarından kalkarak hukuk felsefesinin ayrıntılı bir tanımını yapıyor ve **hukuk felsefesinin, hukuka ilişkin diğer bilim dallarıyla olan ilişkisini** irdeliyor.

İkinci bölüm, **Etik Değer Soyutundan Hareket Eden Okullar, Doğal Hukuk Okulu**'nun alt başlıkları: «Doğal Hukukun Temel Kavramları», «Doğal Hukuk İçeriğinin Toplumla Kaynaştırılması; Doğal Hukukun İşlevi ve Rasyonel Önemi», «Tarihte Doğal Hukuk».

Bu bölümde doğal hukukun temel kavramları olan adalet ve özgürlüğün, felsefeden kaynaklanan kavramlar oldukları vurgulanarak, bu iki kavram geniş olarak açıklanıyor. Daha sonra doğal hukukun önemi ve işlevi üzerinde durularak, doğal hukukun Antikçağ filozoflarındaki, Hıristiyanlıktaki, Rasyonalistlerdeki, Aydınlanma felsefesindeki ve yirminci yüzyıl felsefelerindeki çeşitli görünümlere yer veriliyor.

Üçüncü bölüm, **Sosyal Olgu Boyutundan Hareket Eden Okullar**'ın alt başlıkları ise şöyle: «Sosyolojik Okul», «Pararcı (Faydacı-Ütitarist) Okullar», «Marksizm», «Tarihçi Hukuk Okulu».

Bu bölümde incelenen okulların **aslında «hukuk sosyolojisinin» inceleme alanı içine** girdiğini belirten yazar, bu okulların hukuku sosyal realite açısından nasıl ele aldıklarını, yine bu okulları temsil eden sosyolog ve filozofların görüşleri bağlamında inceliyor.

Dördüncü bölüm, **Norm (Kural) Boyutundan Hareket Eden Okullar**'ın alt başlıkları: «Pozitivist Hukuk Düşüncesi (Hukuksal) Pozitivizm-Hukuki Pozitivizm», «Normativizm».

Bu son bölümde, hukuksal pozitivizm kavramı, ana ilkeleri, bu akımın doğuşu ve pozitivist akımları açıklanıyor. (S. S. D.)

**İFADE BİLİMİ VE GENEL LİNGÜİSTİK OLARAK ESTETİK, Benedetto Croce (çev: İsmail Tunalı) - CROCE ESTETİĞİNE GİRİŞ, İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1983, 272 sayfa (büyük boy) 450 lira.**

Yapıt, daha önce yayımlanan Croce'nin **İfade Bilimi ve Genel Linguistik Olarak Estetik** (çev: İsmail Tunalı, 1969) ile İ. Tunalı'nın **B. Croce Estetik'ine Giriş** (1973) adlı kitaplarından oluşuyor.

Kitabın 1-98 sayfalarında İ. Tunalı'nın yazdığı, B. Croce Este-

tik'ine Giriş yer alıyor. Çalışma, Benedetto Croce'nin yaşamı, yapıtları ve felsefesi üzerine genel bir 'bakış'ın bulunduğu Giriş bölümü ile beş bölümden oluşuyor. **Birinci Bölüm:** «Estetik'in Bir Bilgi Problemi Olarak Temellendirilmesi»; **İkinci Bölüm:** «Estetik Duygular»; **Üçüncü Bölüm:** «Güzel ve Güzellik»; **Dördüncü Bölüm:** «Beğeni (Gusto) Problemi»; **Beşinci Bölüm:** «Sonuç: Estetik ve Linguistik».

Croce'nin temel felsefesini ve estetik sorunlarını irdelediği çalışması ise on sekiz bölümden oluşuyor. Sezgi ve İfade, Sezgi ve Sanat, Sanat ve Felsefe, Teorik Etkinlik ve Pratik Etkinlik, Doğada ve Sanatta «Fizik Güzel», Edebiyat Tarihi ve Sanat Tarihi vb. başlıklı bölümler yer alıyor. İtalyan düşünürü Croce, Hegel felsefesinden hareket ediyor; ancak, bunu çağdaş bir kültür-sanat felsefesinde temellendiriyor.

Kitap'ta önsözler ve dizin yer alıyor.

**İKTİDAR, Bertrand Russell, (çev: Erol Esençay), Deniz Kitaplar Yayınevi, İstanbul - 1983, 247 sayfa, 400 lira.**

Kitap, erk, örgütler, töre ve yönetim üzerine on sekiz makaleden oluşuyor. Bu makaleler sırasıyla şöyle: «İktidar Yetisi»: «İnsanın sınırsız isteklerinden birincisi, iktidar ve onur sahibi olmaktır» denilerek, girişken insanlarda iktidar yetisinin arttığı, iktidar tutkusunun ise neden-sonuç ilişkisinin önemini kavramış insanların bir özelliği olduğu belirtiliyor. «Liderler ve İzdemler»: İktidar tutkusu ve liderlik nitelikleri tarihten alınmış liderlerle örneklenerek, bugünkü iktidarın yolunun bilimden geçtiği vurgulanıyor. «İktidar Şekilleri»: Bu makalede yazar iktidar şekillerini «bireylerin etkilenme yollarına ya da yürürlükteki örgüt tiplerine göre» sınıflandırıyor. Bu iktidar şekillerinden «Dinsel İktidarın» ilkel toplumlardan beri varolduğu ve kralların aynı zamanda dinsel işlevler de yüklendiği vurgulanarak **Dinsel İktidar** ve din adamlarının iktidar üzerindeki etkileri tarihsel bir boyut içinde irdeleniyor. «Krallık İktidarı»nın da **dinsel iktidar** gibi ilkelerden beri varolduğu söylenen bu makalede **krallık iktidarının** tarih içindeki evrimi verilerek «ticaret ve ulusçuluk dayanışmasının» yavaş yavaş krallıkları ortadan kaldırdığı söyleniyor. İktidar şekillerinden bir diğeri olan «Çıplak İktidar», «halkın isteklice benimsemediği bir iktidar» olarak tanımlanıyor. Çıplak İktidara örnek olarak Russell son Yunan tiranlıklarıyla bazı Rönesans İtalyası devletlerini veriyor. «Erk-i yazar iki ayrı makalede inceliyor. «Devri Erki» ve «Ekonomik Erk». Devrim erkini de İlk Hıristiyanlık, Reformasyon, Fransız Devrimi ve Ulusçuluk, Sosyalizm ve Rus Devrimi adı altında inceleyen yazar, «Ekonomik Erk-i de «askersel erkin tersine kök-

ten değil, türemedir» diye tanımlıyor. «Düşünce İktidarı» adlı makale «erk biçimlerinin düşünce temelinden kaynaklandığı»ndan yola çıkarak, iktidarı elinde bulunduranların düşünceyi etkilemek için ne gibi yollara başvurdukları irdeleniyor. «İktidarın İnançsal Kaynakları»nda iktidarın dayandığı kaynaklardan birisinin de **inançsal kaynaklar** olduğu belirtiliyor; iktidara ulaşmada dinsel bağnazlıkların rolü örneklendirilerek «toplumun dağılmaması için bir çeşit inanç, ya da duygunun» gerekliliği sonucuna varılıyor. **İktidarın örgüt temeline** dayandığı savının ileri sürüldüğü makale «Örgütlerin Biyolojik Yapısı» adını taşıyor. Bu makalede örgütlerin gelişmesi, karşıtlarıyla yarışması, çözülmesi ve yaşlanması irdeleniyor. «İktidar ve Yönetim Şekilleri»: Bu makalede yazar çeşitli yönetim ve iktidar şekillerini ayrıntılı olarak inceliyor. «Örgütler ve Birey»de de yaşamın her alanında örgütlerin birey üzerindeki etkileri konu ediniliyor. «Yarış» adlı makalede yazar, on dokuzuncu yüzyılda **bazıbozuk erkin tehlikelerinden kaçınmak için yarış** (rekabet) denilen bir yöntemin geliştirildiğini öne sürerek ekonomik yarış, politik yarış, silahlanma yarışı vb. irdeliyor. «İktidar ve Törel Kalıplar» adlı makalesinde **töreyi olumlu ve kişisel** olmak üzere ikiye ayıran yazar, «iktidara yararlı olan geçerli törel kalıpları» inceliyor ve törebilimi ile din arasındaki bağlantıyı ortaya koyuyor. «İktidar Felsefeleri»: Bu makalede yazar, «iktidar tutkusu, sağlıklı insan doğasının bir parçasıdır ama iktidar felsefeleri bir bakıma, sağlıksızdır» diyerek «iktidar felsefelerinin toplumsal yaşam ile olan ilişkisini» inceliyor. «İktidarın Töre Bilimi» adı altında «iktidarı, yönetimle değil, bireysel töre ile olan ilişkisi» içinde ele alıyor. «İktidarın Yola Getirilmesi»: **İktidarın yola getirilmesi** için dört koşul öne süren yazar bunları şöyle sıralıyor: Politik, ekonomik, propaganda ve son olarak da ruhbilimsel ve eğitimsel koşullar. (S. S. D.)

**KENDİNİ YARATAN İNSAN**, Gordon Childe, (çev. Filiz İKarbeyl Ofluoğlu), Varlık Yayınları, İstanbul - 1983, İkinci Basım, 300 sayfa, 250 lira.

Bu yapının temel içeriği arkeoloji ve antropoloji. «Uygarlığın Kökeni» başlıklı yazının ardından Childe'm giriş yazısıyla başlayan kitap, 9 bölümden oluşmakta: 1 — İnsan ve Doğa Tarihi, 2 — Organik Evrim ve Kültür Gelişimi, 3 — Zaman Ölçekleri, 4 — Besin Toplayıcılar, 5 — Neolitik Devrim, 6 — İkinci Devrimin Başlangıcı, 7 — Kentisel Devrim, 8 — İnsan Bilgisinde Devrim, 9 — Gelişimin Hızlanması ve Yavaşlaması; ayrıca Kronoloji Konusunda Birkaç Söz, Mısır ve Mezopotamya İçin Kronoloji Tablosu adlı ek bölümler de yer alıyor.

Childe «gelişim» kavramının ne olduğunu bilimsel verilere dayanarak 340.000 yıllık bir süreyi içeren insan tarihini bu açıdan aydınlatıyor. Eski çağlardaki üretim ilişkilerine, sosyo-ekonomik yapıyı irdeleyen Childe, doğa tarihi ile insan tarihi arasındaki sürekli ilişkiye değiniyor.

«Sosyal kalıtla, biyolojik kalıt arasındaki ayrılıkları» vurgulayan Childe, insanın kuşaktan kuşağa aktardığı kültür ve geleneklerini, beyin ve sinir sistemini, doğal yetilerini insanın gelişim sürecinde inceliyor.

Childe'a göre, insan, ta başından bu yana bilim ile batıl inançları aynı anda oluşturmaya uğraşmış, bilimin oluşturduğu gelişmeler büyüyle kösteklenmiştir. Bilim dalındaki buluşları ve uygulamaları şöyle sıralıyor: Yapay sulama, sapan, hayvan koşumu, yelkenli, tekerlekli araçlar, bahçecilik ve meyvacılık, mayalama, bakır üretimi ve kullanımı, tuğla, kemer, sırlama, mühür, güneş takvimi, yazı, rakam, bronz, kemerli su yolları. İnsan toplumunun günümüze dek gelişimini irdeleyen Childe, sosyal örgütlenmenin varolduğu Neolitik dönemdeki kentleşme ve onun ardından gelen ikinci bir aşamada devletleşmeyi, ticaret, ekonomi ve kentsel geçişe varan uygarlık çizgisini aydınlatıyor. (Perran ASLANTAŞ)

**KÜÇÜK FELSEFE TARİHİ, Şükrü Günbulut, Maya Matbaacılık Yayıncılık Ltd. Şti., Ankara - 1983, 194 sayfa, 300 lira.**

Kitap, üç ana bölümden oluşuyor: «Batı Felsefesi», «Doğu Felsefesi», «Ekler ve Kaynakça».

Birinci bölümün başlıkları şöyle: I — Yunan Felsefesi (1 — Yunan Felsefesinin Kaynakları, 2 — Sokrates, Platon, Aristoteles, 3 — Hellen ve Roma Çağı Felsefeleri); II — Ortaçağ ve Rönesans Felsefeleri (1 — Ortaçağ Felsefesi, 2 — Rönesans Felsefesi); III — Galilei'den Kant'a (1 — 17. Yüzyıl ve Akılcılığın Yükselişi, 2 — 18. Yüzyıl Deneycilik ve Kantçılık); IV — 19. Yüzyıl Felsefesi (1 — Kant Sonrasının Genel Görünüşü, 2 — Hegel ve Hegelcilik [1770-1831], 3 — 19. Yüzyılın Diğer Felsefeleri); V — 20. Yüzyıl Felsefesi (1 — Görüngübilim ve Varoluşculuk, 2 — Toplum Felsefeleri, 3 — 20. Yüzyılın Diğer Felsefeleri).

İkinci ana bölüm ise şu başlıklardan oluşuyor: 1 — Hint Felsefesi, 2 — Çin Felsefesi, 3 — İran Felsefesi, 4 — İslam Ülkelerinde Felsefe.

Yapıtın «Batı Felsefesi» adlı birinci ana bölümü Yunan felsefesiyle başlıyor ve günümüze dek geçen dönemin sistematik bir özetinden oluşuyor. Eski Yunan düşüncesinin ardından, Ortaçağ ve Rönesans felsefeleri, 17. yüzyıl felsefesinin akılcı öğretileri,

18. yüzyıl Kantçılığı ve çağımız felsefe kuramları sergileniyor. İslam felsefesinin daha kapsamlı sergilendiği «Doğu Felsefesi» başlıklı ikinci ana bölümde ayrıca Hint, Çin, İran felsefeleri de yer alıyor. (P. A.)

**TIPSAL PSİKOLOJİ, Tıpta Davranış Bilimleri, Prof. Dr. Günsel Koptagel - İlal, İ. Ü. Cerrahpaşa Tıp Fak., İstanbul-1982, 328 sayfa, 310 lira.**

Kitap on dört bölümden oluşuyor; ayrıca önsöz, kaynaklar ve dizin yer alıyor. Yapıt, insan adını verdiğimiz canlı organizmayı beden-tin bütünlüğü içerisinde inceliyor; insanı biyo-psikososyal bir varlık olarak ele alarak bu bütünlüğünü tanıtmayı amaçlıyor.

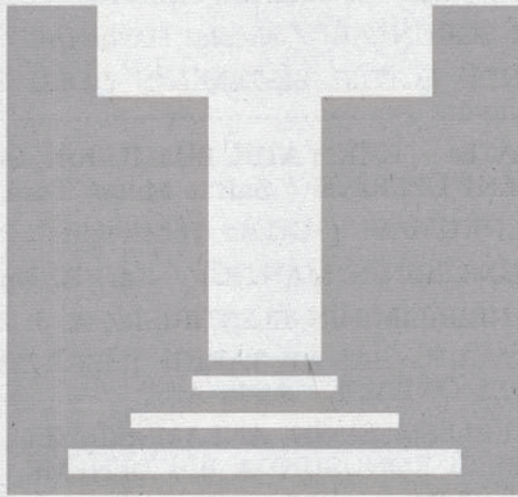
Birinci bölümde Tıpsal Psikolojinin tanıtımı ve kullandığı yöntemler açıklanıyor. İnsanın dış dünya ile ilişkisini oluşturan algı olayları irdeleniyor. Normal psikolojide ve psikopatolojide algı ele alınıyor. Algı konusundan kişinin günlük yaşamdaki gereksinmelerine, dürtülere ve içgüdü davranışlarına, kişilik yapısı ve gereksinmeler arasındaki ilgiye değiniliyor. IV. Bölümde bireyin günlük yaşamda karşılaştığı engellenmeler, çatışmalar ve bunlara karşı geliştirdiği tepki biçimleri ve savunma mekanizmaları inceleniyor. Ardından, nörolojik, fizyolojik ve psikolojik olmak üzere üç ayrı doğrultudan «duygu» olayı ele alınarak açıklanıyor. Duygu bozuklukları ve nedenlerine değinilerek, sağaltımına ilişkin bilgi veriliyor. Duygu bölümünün ardından öğrenme konusu geliyor. Öğrenmenin çeşitleri, kuralları, öğrenme evreleri ve öğrenmenin klinik psikolojide kullanımı anlatılıyor. Buna bağlı olarak VII. bölümde «bellek» konusuna yer veriliyor. Amneziler, bellek yanılmaları ve bellek ölçülmesi anlatılıyor. Ardından insanlar arası iletişim ilişkileri geliyor. Konuşma ve dilin iletişimdeki rolü, dilin doğuşu, konuşma fizyolojisi, konuşma bozuklukları bu bölümün kapsamına giriyor. IX. bölüm ise zekâ konusuna ayrılmış; insan ve hayvanda zekâ karşılaştırılırken zekâ ile düşünme arasındaki ilişkiye giriliyor. Zekâ ölçümü ve zekâ testlerinden yola çıkarak zekâ patolojisiyle bu bölüm bitiriliyor. Sonra dikkat, zorlanma, yorulma, irade geliyor. Bir yandan zekânın patolojik biçimleri incelenirken öte yandan yorulmanın insan yaşamındaki önemi, şok, alarm tepkileri, yorgunluk inceleniyor. Bunu izleyen bölümde bilinç ve binlincin basamakları var. Uyku, uyanıklık, rüya kavramları, rüya nörofizyolojisi, rüyaların işlev ve içerikleri üzerinde duruluyor. XII. Bölümde «Kişilik» konusu var. Kişiliğin boyutları, kaynağı ve gelişimi açıklanıyor. Kişiliğin değerlendirilmesi



dirilmesinde kullanılan test ve ölçeklerden söz ediliyor. XIII. Bölüm İnsan-Toplum ilişkisine ayrılmış. Bireyin içinde yaşadığı toplumda üstlendiği çeşitli rollere değinilmiş. Son bölümde de, Hekim-Hasta-Hastalık örgüsü içinde Hekim-Hasta ilişkisinin sağlıklı biçimde kurulabilmesi için kaçınılması ve önemsenmesi gereken değerler ele alınıyor. (Olca KULAK-OĞLU)

ZERDÜŞT BÖYLE DİYORDU, Friedrich Wilhelm Nietzsche, (çev: Osman Derinsu), Varlık Yayınları, İstanbul - Ekim 1983, Üçüncü basım, 316 sayfa, 400 lira. (Açıklama için bkz. YFY 1. Kitap.)

VAROLUŞÇULUK, Existensializm, Derleyen ve çeviren Asım Bezirci, YAZKO Yayınları, İstanbul - 1983, dördüncü basım, 120 sayfa. (Açıklama için bkz. YFY 1. Kitap ve 6. Kitap.)



TÜSTAV

## İÇİNDEKİLER

NERMİ UYGUR'LA FELSEFE, DİL VE KÜLTÜR KONUSUNDA BİR SÖYLEŞİ .....	5
KURAM VE DİL BAĞINTILARI ÜZERİNE BİR DENEME Hilmi Yavuz .....	48
İBNİ HALDUN VE FÂRÂBÎ - İBNİ SİNÂCİ «MEDENİ SİYASET» GELENEĞİ / Ahmet Arslan .....	53
NICOLAI HARTMANN'IN YAPITI ÜZERİNE / Uluğ Nutku .....	74
ORTAÇAĞIN SORUNLARI / Nicolai Hartmann .....	76
NESNEL TİNDE EĞİTİM SİSTEMİNİN ROLÜ / Nicolai Hartmann .....	81
ANTİPSİKİYATRİ - PSİKİYATRİ BİLİMLERİN SİMGESEL DÜZENİ ÜZERİNE / Saffet Murat Tura .....	87
BİR LACAN OKUMASI / Orhan Tekelioğlu .....	99
TOPLUM BİLİMLERİNİN MANTIĞI / Karl R. Popper .....	112
ETİK İLE TANRIBİLİMİNİN ELEŞTİRİSİ / A. J. Ayer .....	128
MİMARLIK TARİHİ - SANAT TARİHİ İLİŞKİLERİNE BİR MODEL ÖNERİSİ / Ayda Arel .....	145
OSMANLI YERLEŞMESİNİN ANLAMBİLİMSEL ÇÖZÜMLENMESİ KONUSUNDA BİR DENEME Ali Günvar .....	151
MEHMET AKİF VE İSLÂM / Aynur İlyasoğlu .....	158
METAFİZİK - V. KİTAP (D) / Aristoteles .....	168
AÇIKLAMALI KAYNAKÇA .....	182



TÜSTAV

# felsefe yazıları

## 7. KİTAP

NERMİ UYGUR'LA FELSEFE, DİL VE KÜLTÜR  
KONUSUNDA BİR SÖYLEŞİ

HİLMİ YAVUZ / Kuram ve Dil Bağınıtları Üzerine  
Bir Deneme

AHMET ARSLAN / İbni Haldun ve Fârâbi - İbni Sinâci  
«Medeni Siyaset» Geleneği

ULUĞ NUTKU / Nicolai Hartmann'ın Yapıtı Üzerine

NICOLAI HARTMANN / Ortaçağın Sorunları  
Nesnel Tinde Eğitim Sisteminin Rolü

SAFFET MURAT TURA / Antipsikiyatri - Psikiyatri  
Bilimlerin Simgesel Düzeni Üzerine

ORHAN TEKELİOĞLU / Bir Lacan Okuması

KARL R. POPPER / Toplum Bilimlerinin Mantığı

A. J. AYER / Etik ile Tanrıbiliminin Eleştirisi

AYDA AREL / Mimarlık Tarihi-Sanat Tarihi İlişkilerine  
Bir Model Önerisi

ALİ GÜNVAR / Osmanlı Yerleşmesinin Anlambilimsel  
Çözümlemesi Konusunda Bir Deneme

AYNUR İLYASOĞLU / Mehmet Akif ve İslâm

ARİSTOTELES / Metafizik - V. Kitap (D)

AÇIKLAMALI KAYNAKÇA