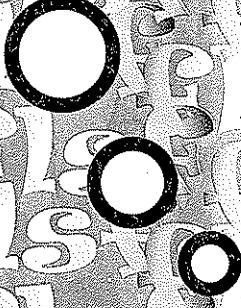


Süleyman Demirel Üniversitesi
Felsefe Bölümü Dergisi
Sayı 4
2007 Güz

fls



Süleyman Demirel Üniversitesi
Felsefe Dergisi

(*flsf*)

Sayı 4, Güz 2007



Süleyman Demirel Üniversitesi
(*flsf*) Dergisi

SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
Çünür/Isparta
Tel: 0 246 211 41 83/84

Süleyman Demirel Üniversitesi
Felsefe Dergisi

(*flsf*)

Sayı 4, Güz 2007

Sahibi

Işıl Bayar Bravo
Hamdi Bravo

Sorumlu Yazı İşleri Müdürleri (Editörler)

Işıl Bayar Bravo
Hamdi Bravo

Danışma Kurulu

- Prof.Dr. İoanna Kuçuradi (Türkiye Felsefe Kurumu)
Prof.Dr. Doğan Özlem (Muğla Üniversitesi)
Prof.Dr. Uluğ Nutku
Prof.Dr. Betül Çotuksöken (Maltepe Üniversitesi)
Prof.Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üniversitesi)
Prof.Dr. Kurtuluş Dinçer (Hacettepe Üniversitesi)
Prof.Dr. Hayrettin Ökçesiz (Akdeniz Üniversitesi)
Prof.Dr. A.Kadir Çüçen (Uludağ Üniversitesi)
Prof.Dr. Kubilay Aktulum (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Doç.Dr. Abdullah Kaygı (Hacettepe Üniversitesi)
Doç.Dr. Cemal Güzel (Hacettepe Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Talip Kabadayı (Adnan Menderes Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Taşkın Ketenci (Mersin Üniversitesi)

Yazışma Adresi

SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
Çünür/Isparta

(*flsf*) hakemli bir dergidir.

ISSN 1306-9535

flsfdergisi@hotmail.com

http://flsfdergisi.com

Tel: 0246 2114164/66

Kapak Tasarım

Koray Özbey

Kapak Düzenleme

Bayar Grafik, Isparta

İçindekiler

İnsan Hakları Açısından “Dünya Problemleri”	1
<i>Ioanna Kuçuradi</i>	
Günümüz Felsefesinde Bilgi ile Nesnesi Arasındaki İlişki Üzerine Birkaç Örnek	21
<i>Hamdi Bravo</i>	
Antikçağ’da Varlık ve Bilgi Problemleri Üstüne	43
<i>Işıl Bayar Bravo</i>	
Chaplin’in Gözlerindeki Şaşkınlık: Postmodern Akıl Eleştirisi Üzerine	59
<i>Taşkın Ketenci</i>	
Felsefi Hermeneutik	75
<i>Arslan Topakkaya</i>	
İlkesiz Etiğin Öznesi	93
<i>Erdem Çiftçi</i>	
Tarih Bitti mi?	103
<i>Talip Kabadayı</i>	
İslam Düşüncesinde ‘Hikmet’ Kavramları	113
<i>Mehmet Önal</i>	
Heisenberg, Nedensellik ve Deteminizm	123
<i>Haşim Cem Çelik</i>	
Türkçe ve Japonca’da Ad-Durum ve İyelik Eklerine İlişkin Bir Karşılaştırma	135
<i>Asuman Yetişen</i>	

İNSAN HAKLARI AÇISINDAN “DÜNYA PROBLEMLERİ”*

İoanna KUÇURADI**

İnsan hakları konusuna –çığnenmelerine, yaşanmamalarına– bugün “dünya problemleri” arasında bir problem olarak bakılmakta; insan hakları gelişme/kalkınma, barış-silahlanma yarışı-silahsızlanma, çevre kirliliği, bazı doğal kaynakların bazı bölgelerde tükenmeye yüz tutması, ırkçılık gibi insanlık olarak yüzyüze geldiğimiz sorunlardan b i r tanesi sayılmaktadır. Dolayısıyla bu gibi “dünya problemleri” –ırkçılık, okuma-yazma bilmeme gibi bir-ikisinin dışında–, gerek düşünce alanında ele alınırken, gerekse çeşitli düzenlemeler yapılırken, çoğu zaman bu problemler ile insan hakları arasında bir ilgi kurulmamaktadır.

Buna karşılık, son yıllarda, insan hakları olarak kabul edilenlerin sayısında bir enflasyon göze çarpıyor. Birçok problemin yanına ‘hak’ sözcüğü eklenerek, “yeni yeni” insan haklarından, örneğin “gelişme hakkı”, “barış içinde yaşama hakkı”, “temiz bir çevrede yaşama hakkı” gibi haklardan söz ediliyor.

Böylece bugün insan hakları, teorik düşünce alanında, hâlâ, oldukça karışık bir konu; eyleme yönelik düşüncede ise önemli, ama nereye yerleştirileceği pek belli olmayan, bu nedenle de siyasal sömürüye açık, dolayısıyla korkulur bir konu olarak duruyor. Yaşamdaki çığnenmelerine, yapılanlarda-edilenlerde gözardı edilmelerine ise dünya ülkeleri televizyonlarında her gün, her akşam tanıklık ediyor, kimi zaman da bunları deneyimlerimizle öğreniyoruz.

Teorik alandaki bu karışıklık, sık sık söylediğim gibi, insan hakları kavramlarının ve mevcut koşullarda gerektirdiklerinin araştırılması, felsefenin işi olduğu halde; felsefeyle uğraşanların bu konuya yeterince –teorik olarak etkili olacak derecede– eğilmemiş olmalarından ileri

* Türkiye Felsefe Kurumu tarafından 7-10 Temmuz 1986 günlerinde, Ankara’da düzenlenen “Dünya Problemleri Karşısında Felsefe” konulu uluslararası seminerde sunulan ve aynı başlıklı kitapta yayımlanan bildiridir (Yay. haz. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1988, s. 58-72).

** Türkiye Felsefe Kurumu Başkanı

2 İnsan Hakları Açısından "Dünya Problemleri"

geliyor; dolayısıyla bu konuda az da olsa yapılan çalışmalar, genel olarak insan haklarını etkileyen işlerle uğraşanlara ulaşmıyor, hatta, felsefenin bu konulara bir katkısı olabileceği, bu çevrelerde ancak yeni yeni akla gelmeye başlıyor.

Felsefede insan haklarının hâlâ yeterince araştırılmamasının ana nedeni, bana, günümüzde yaygın epistemolojik görüşlerin özelliği olduğu görünüyor. Bu görüşlerin -- çeşitli dalbudaklarıyla mantıksal empirizmin ve marksizmin bilgi görüşlerinin--, böyle bir konuyu ele almaya elverişli olmaması, felsefe çevrelerinde bile temel haklara, hâlâ, bilgisel temelden yoksun "kabuller" gözüyle bakılmasına; dolayısıyla farklı bir epistemolojik görüşe dayanarak yapılan çalışmaların getirebildiği açıklığın pek farkına varılmamasına neden oluyor. (Fazla profesyonel olan bu konu üzerinde burada durmayacağım.)

Ne var ki, bu açıklık eksikliği, maddî-manevî çıkarların egemen olduğu dünyamızda, önemli olumsuz sonuçlar yaratıyor: a) ulusal düzeyde, çıkarılan --ya da çıkarılamayan-- bazı yasaların ve yapılan bazı düzenlemelerin bir tür temel haklara (benim "dolaylı korunan haklar" dediğim haklara¹) zarar veren etkileri nasıl doğurduklarının farkına varılmamasına; uluslararası düzeyde ise, alınan bazı kararların --söz gelişi ekonomik kararların-- endüstrileşmemiş ülkelerin, bazan da endüstrileşmiş ülkelerin insanların bu haklarına ilişkin yaratacağı sonuçların hesaba katılmamasına ve bu sonuçlar ortaya çıkmaya başladıktan sonra, bıçak kemiğe dayanmadıkça, görülmemesine neden oluyor; b) başka bir tür temel haklar konusunda ise (benim "doğrudan doğruya korunan haklar" dediğim haklarda²) bu açıklık eksikliği, ulusal düzeyde bu hakların korunmasını olanaksız kılan düzenlemelere; uluslararası düzeyde de, insan hakları çiğnemelerini savunabilmeye, devletlerin kendi kamburlarına bakmadan başka devletlerin kamburlarından söz etmeye, ya da UNESCO'nun "İkinci Orta Vadeli Plân"ının bir yerinde³ dile getirildiği gibi, "genellikle, bazı eylemlere karşı hoşnutsuzluk gösterenlerin, aynı derecede ciddi olan başka eylemleri --bunlardan sorumlu olan rejimler onların dünya görüşünü ya da

¹ Bu ayırım için bak.: İoanna Kuçuradi, "Felsefe ve İnsan Hakları", *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1982, s. 51-52; veya "Felsefe ve Sosyal Adaletsizlik", *Atatürk ve Hukuk*, Anayasa Mahkemesi Yayınları, Ankara 1981, s. 327-328.

² *Ibid.*

³ 1984-89 Orta Vadeli Plan Taslağı, UNESCO, Paris 1982, par. 65.

çıkarlarını paylaştıkları için- önemsememe eğilimini göstermelerine” neden oluyor.

Başka bir deyişle, insan haklarındaki kavramsal açıklık eksikliği, “dünya problemleri” konusunda a) bu problemler ile temel haklar arasındaki ilginin çok defa görülebilmesini engelliyor: söz gelişi o) çekilen sıkıntılardan dolayı farkına varılmış problemlerin doğru değerlendirilmesini zorlaştırıyor; öyle ki, hernekadar

bir bütün olarak dünyanın şu andaki ve gelecekteki durumuna ilişkin etüdler, son birkaç yılda [çok artmışsa da]... olan biteni nesnel bir şekilde anlamak daha da zorlaşmış bulunuyor⁴;

ya da oo) çekilen sıkıntıların temelindeki problemin teşhisi yapılamıyor ve dünya insanlarında, özellikle genç insanlarda çaresizlik duygusu gitgide yaygınlaşıyor.

b) Bu kavramsal karışıklık, “dünya problemleri” ile temel haklar arasındaki ilginin görülmesini engellemekle kalmıyor; daha da önemlisi, teşhis edilmiş olan böyle problemler karşısında çıkar yol olarak düşünülen yollar, yeni “dünya problemleri”nin ortaya çıkmasına neden oluyor: ulusal politikaların ana amacı olarak gelişme/kalkınma, bana bunun tipik bir örneği olarak görünüyor; başka tipik bir örneği de “güvenlik” adına yapılanlar olsa gerek.

Ben burada, dayandığım ve dünya problemleri ile temel haklar arasında olan ilginin görülmesini sağlayan kavramsal çerçeveyi şu anda dile getirmeden; bugün “dünya problemi” sayılmayan bir dünya problemi aracılığıyla, bugün “dünya problemi” sayılan iki özlemi gerçekleştirme çabalarının yarattığı dünya problemleri ile temel insan hakları arasındaki ilgiyi göstermeye çalışacağım. Başka bir deyişle: bugün mevcut devletlerin çoğunun, hukuksal bir insan kurumu olarak devletin varoluş amacına aykırı düşmeleri olgusu aracılığıyla, “gelişme” ve “barış”ı gerçekleştirme çabalarının yarattığı bazı olgular ile temel insan hakları arasındaki ilgiyi göstermeye çalışacağım ve bundan çıkabilecek sonuçlardan bir-ikisine işaret edeceğim.

*

⁴ *Ibid.* Par. 6.

4 İnsan Hakları Açısından "Dünya Problemleri"

İkinci Dünya Savaşı, yüzyılımızın tarihinde önemli bir dönüm noktası oluşturuyor. Bu savaştan çıkan ülkelerin insanları (Birleşmiş Milletleri oluşturmuş ülkelerin insanları)

yaşadıkları süre içinde iki defa insanlığı dile gelmez acılara boğmuş olan savaşın musibetinden gelecek kuşakları kurtarmaya; temel insan haklarına, insan kişisinin onur ve değerine olan inançlarını... yeniden ifade etmeye; ... adaletin ortaya çıkmasını sağlayabilecek koşulların kurulmasına; toplumsal ilerlemeyi ve daha geniş özgürlük içinde daha iyi bir yaşam düzeyi sağlamaya,

korcu ve yoksunluktan kurtulmuş bir dünya yaratmaya kararlı olarak, "bu amaçlar için çabalarını birleştirmeye" karar vermiş ve kırk yıl önce Birleşmiş Milletler Örgütünü kurmuştur.

Bu amaçlar için çabalarını birleştirme kararının, bazılarını birbirine karşı paktlar imzalamaktan, bloklar oluşturmaktan alıkoymadığı bu "milletler" -şimdiki adıyla da "uluslararası topluluk"-, yoksullukla savaşma, toplumsal ilerlemeyi ve daha iyi bir yaşam düzeyi sağlama yolu olarak, 'gelişme' (*development*) kelimesiyle dile gelen ideali getirmiştir. Dünya ülkelerinin ulusal politikalarının ana amacı olarak konan bu fikir, aynı zamanda, dünya ülkelerinin "gelişmiş" ve "az gelişmiş" ya da "gelişmekte olan" ülkeler olarak sınıflandırılmasını da birlikte getirmiştir.

Bu bölümlemede gelişmişliğin ölçütü olarak millî gelirin yüksekliği ve endüstrileşmiş olma kullanıldığından, "gelişmekte olan" ülkeler kategorisine giren ülkelerde millî geliri artırma ve endüstrileşme ulusal politikalarının ana amacı -diğer herşeyi ona bağımlı kıldıkları amaç- haline getirilmiş; endüstrileşmiş ülkelerin çoğunda ise "gelişme"- "ilerleme", endüstriyel üretimi niceliksel artırmada birbiriyle yarışma -nerdeyse her şeyi ona bağımlı kıldıkları bir yarışma- şeklini almıştır.

Ne var ki, birkaç onyıllık deneyimler, yani ulusal politikaların ana amacı olarak bu "gelişmeler"in, gerek "gelişmiş olan" ülkelerde, gerekse Üçüncü Dünya ülkelerinde yarattığı bazı sonuçlar (bugün "dünya problemleri" denen problemler arasında yer alan olgular), başka etkenlerle de birleşen bu gelişme fikrinin ülkeleri çıkmaz bir yola sürüklediğini görmek için, sanırım, yeterli görünüyor. Kör kadı bile görebilir bu sonuçları.

İşte, ilerlemenin, yoksulluktan kurtulmanın ve adaleti sağlamanın yolu olarak getirilen, benimsenen ve bir sabit fikir haline geldiği için, bugün hâlâ vazgeçilemeyen, herşeye rağmen bel bağlanan bu fikir, amaç olarak konurken ondan beklenenlere ters düşen sonuçlar –: bugün yüzyüze geldiğimiz dünya problemlerinin önemli bir kısmını– yaratmıştır.

Gelişmiş denemelerin çoğunda, hep daha fazla teknolojik ilerleme ve üretim yarışması, mevcut doğal kaynakların başboş kullanılmasına, dolayısıyla tükenmeye yüz tutmasına, çevre kirliliğine, nükleer enerji tehdidine, bunlardan başka da beklenmedik birçok toplumsal sorunların (yabancı işçi sorunları, alkolizmin-narkotik kullanımının yayılması, marjinal grupların oluşması gibi toplumsal sorunların) ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Üçüncü Dünya ülkelerinin birçoğunda ise gelişme fikri, millî gelirden görülen hafif bir artış sağlamışsa da, sosyal adaletsizliğin pekişmesine –şu anda mevcut “yok”ların eşitçe dağıtılmamasına– ve başka etkenlerle birlikte bu pekişmeden doğan siyasal sonuçlara yol açmıştır. UNESCO’nun daha önce sözünü ettiğim, 1982’de kaleme alınmış belgesinde, bu durum ya da “dünya problemi” şu şekilde dile getiriliyor:

Üçüncü Dünyada nüfusun geniş bir kısmı, çok defa, ilerlemenin sağladığı nimetlerin hiçbirisinden yararlanamıyor ve küçük ya da büyük şehirler ... karadan koparılmış çağdaşlık adaları gibidir.⁵

Dünyada içme suyuna ulaşamayan insanların, kaba bir hesaba, 1 milyar 300 milyon olduğu, bu belgede verilen çarpıcı sayılardan biridir. Endüstrileşme ve teknolojik gelişme sabit fikri, bazı Üçüncü Dünya ülkelerinde, şu anda yaşayan ve o ülkeler günün birinde endüstrileştiği zaman belki de artık hayatta olmayacak insanların bazı temel haklarının korunmasına yönelik basit önlemler alma olanağı üzerine eğilmeyi bile engelleyebiliyor. Bir Güney-Doğu Afrika ülkesinden bir dost, şöyle bir örnek vermişti bana: ülkesinde öyle bir bölge vardır ki, insanlar, tarlalarına gidip gelmek için en az 6-7 saat yürümek ve ürünlerini sırtlarında taşımak zorundadırlar. Ülkedeki ekonomik sıkıntılardan makineli araçların getirilemediği ve at-katır gibi

⁵ *Ibid.*, par. 19.

6 İnsan Hakları Açısından "Dünya Problemleri"

hayvanların bulunmadığı bu ülkede böyle hayvanların yetiştirilmesi ve şimdilik taşımada ve toprağı sürmede kullanılmaları akla bile gelmemiş. Bunu akla getirmiş Batılı bir bilim adamının böyle bir önerisi ise, o ülkeyi geri bırakmak için düşünülmüş bir yol olarak değerlendirilmiş ülkede.

"Gelişme" fikrinin dünya düzeyinde yarattığı bir olgu da UNESCO'nun aynı belgesinde şu cümleyle dile getirilmiştir:

1979 yılında dünyanın brüt ürününün yarısından biraz fazlası, yalnızca dört endüstrileşmiş ülkenin elinde bulunuyordu ve 1980de endüstrileşmiş, pazar ekonomisine sahip ülkelere kişi başına bu gelir 10.660 dolar iken, az gelirli denem ülkelere yalnızca 250 dolardı, ya da kırkiki defa daha az.⁶

Üç ayrı açıdan seçtiğim bu "spot"larla işaret etmeğe çalıştığım şudur: ulusal düzeyde ve dünya düzeyinde adaletsizliği kaldırmak için düşünülmüş olan yol –ulusal politikaların ana amacı olarak gelişme ve bununla ilgili olarak zengin ülkelere yoksul ülkelere yapılan "yardım"–, her bir duruma bir bütün olarak bakıldığında görüldüğü gibi, adaletsizliğin artmasına yol açmıştır: pekaz insanın "çağdaşlık adaları"nda yaşamasını sağlamasına karşılık, bu ülkelerdeki hızlı nüfus artışıyla birlikte, daha çok sayıda insanın bazı temel haklarını yaşayamamasına yol açmıştır.

Neden böyle olmuştur? Neden adaletsizliği kaldırmak için düşünülmüş yol, adaletsizliğin pekişmesine neden olmuştur? Nasıl'ı bir yana...

Sanırım, bunun temelinde, bugün yaygın olan devlet anlayışı –devleti "kendi başına bir varlık" olarak gören, iktidarla eşleştiren ve yarar ile çıkar arasındaki farkı hesaba katmadan, kendi başına bir varlık olarak devletin çıkarlarını yurttaşların yalnız çıkarlarından değil, yararlarından da üstün tutan anlayış– bulunmaktadır. Ve sanırım ki, birkaç yüzyıldan beri empirik olarak oluşmuş ve hukuksal bir insan kurumu olarak devletin amaçlarının farkında olmayan bu devlet anlayışı, bugün daha temelde olan bir dünya problemini oluşturmaktadır: yani bugün girilmiş birçok çıkmazın –ayrı ayrı nedenleri de olan birçok çıkmazın– temel ortak nedenini (olgusal nedenini) oluşturmaktadır.

⁶ *Ibid.*, par. 19.

Bunun farkına varmak, dolayısıyla hukuksal bir insan kurumu olarak devletin amaçlarının ve bugünkü koşullara göre içeriği belirlenmiş adaletle (adalet fikriyle) ilgisinin farkında olmak; zaten deneysel olarak da çıkmazı görülmüş gelişmeci politikaların neden çıkmaza girmiş olduğunu görmemizi sağlamakla kalmaz, aynı zamanda çıkar yol arayışlarına da ışık tutabilir. Veya: gelişme teriminden vazgeçemeyen Batı dünyasının bugün kendi çıkmazı karşısında çıkar yol olarak önerdiği ve “gelişmeye kültürel boyut getirmek” şeklinde ifade ettiği, sonra da anlamının “gelişmenin merkezine insanı koymak” olduğunu belirttiği istemin, bugünkü koşullarda ve bugünkü felsefi değer bilginimizle pratikte içeriğini belirlemek olanağını da sağlar.

*

Bu yaygın devlet anlayışı ile bugün mevcut adaletsizlik arasında nasıl bir ilginin olduğuna bakalım.

Genel olarak hak çiğnemeleri veya hakların gözardı edilmesiyle ilgili olan adaletsizliğin, bugün çeşitli ülkelerde nasıl ortaya çıktığına bakarsak, onun, o ülkelerde devletin a) yurttaşların bir tür temel haklarının (kişi dokunulmazlığı, özel hayatın gizliliği gibi doğrudan doğruya korunan temel haklarının) birçoğunu veya bazılarını yasal güvence altına almamış olması, ya da almış olduğu halde buna ters düşen yasalar çıkarması veya kendi organlarıyla bunları çiğnemesi; b) yurttaşların başka bir tür temel haklarının (sağlık, eğitim gibi dolaylı korunan haklarının) içinde bulunulan koşullarda gerektirdiklerini, yurttaşların büyük ya da küçük bir kısmı için yerine getirememesi; ve c) bu iki tür hak gözardı edildiği-çiğnendiği zaman, ilgili organlarıyla etkili bir şekilde müdahale etmemesi ve bu gibi şekillerde ortaya çıktığını görürüz. (Hukuk dilinde “hukuk devleti” ve “sosyal devlet”, bu şekillerde ortaya çıkan adaletsizliğe karşı getirilmiş istemlerdir.)

Başka bir deyişle: bugün genel olarak adaletsizlik –ve bu arada gelişmeci politikaların pekiştirdiği sosyal adaletsizlik–, birçok devletin, bugün, hukuksal bir insan kurumu olarak devletin amaçlarını yerine getirmemesi ya da getirememesi sonucu ortaya çıkan bir durumdur.

Ne var ki, bugün yalnızca siyasal bir kurum olarak görülen devlet, herşeyden önce bir insan kurumdur; yani temelini, toplumsal kurumlar gibi tarihsel koşulların özelliğinde değil, insanın varlık

8 İnsan Hakları Açısından "Dünya Problemleri"

koşullarında (biopsişik bir varlık, toplumsal bir varlık, kendine istemler getiren bir varlık v.b. olmasında) bulur. Bu özelliği, devleti, kuruluş amaçları ve işlevleri aynı şey demek olan toplumsal kurumlardan ayırır. Bu temeli de, devletin bir insan kurumu olarak amaçlarını belirler. Bu amaçlar a) gruplar halinde yaşayan insanlar arasında şu veya bu şekilde kendiliğinden kurulan toplumsal ilişkileri —: hak-ödev ya da rol ilişkilerini— hukuk ilişkilerine çevirmek, yani adalet fikrine dayanan ilişkilere çevirmek ve b) kamuyu —: bir grupta herkesin ve herbirinin olan herşeyi— adalet fikrine dayanarak işletmektir. Bu amaç açısından devlet bir hukuk kurumu dur. Doğal olarak olan bitene adalet fikrinin gerektirdiklerini katmak için kurulan bir kurumdur devlet.

Şimdi, bugün mevcut bir durum olarak karşımıza çıktığı şekliyle adaletsizlikten hareket ederek, adalet fikrini: kişilerin temel haklarının yaşanmasının sağlanması, ya da bu hakların mevcut koşullarda gerektirdiklerinin ülkeler düzeyinde ya da dünya düzeyinde yerine getirilmesi istemi şeklinde içeriklendirirsek; hukuksal bir insan kurumu olarak devletin işlevleri konusunda şu sonucu çıkarabiliriz: hukuksal bir insan kurumu olarak devletin amacına uygun "kurulan" (yani anayasası oluşturulan) ve işleyen bir devletin, bugün iki ana işlevinden söz edilebilir: yurttaşlarının temel haklarının güvence altına alınmasını ve yaşanabilmesini sağlamak. Aynı zamanda yurttaşlarının insan olarak olanaklarını geliştirebilmelerinin koşullarını sağlamak anlamına da gelen bu iki işlevin bugünkü koşullarda "açılması", bir devletin (ve her devletin) içişleri bakımından görevlerini de belirler. (Siyasetin işi, böyle görevleri yerine getirmek olsa gerek.)

Ve denebilir ki, temel insan haklarının korunmasını sağlamayı temele almadan yapılan her anayasa ve bu haklarla ilgi kurulmadan çıkarılan her yasa, kurulan her kurum ve kuruluş, pozitif hukuku kötüye kullanmak olur; bu koşullarda temel hakları korumayı ana amaç olarak koymayan her ulusal politikanın da, er ya da geç doğurduğu bazı sonuçlarla çıkmaza girmesi beklenebilir.

İnsan hakları açısından bakıldığında bu dünya problemi karşısında bugün çıkar bir yola girebilmek: a) yaygın ve örgün eğitimde —özellikle kamu görevleri için hazırlanan programlarda— insan hakları eğitimine yer vermeye, b) kendi başına bir varlık olarak devlet anlayışıyla bağdaşabilen "insan haklarına saygılı devlet" kavramı yerine "insan haklarına

dayalı devlet” kavramını yaygınlaştırmaya, c) temel insan haklarının mevcut koşullarda korunmasını sağlamayı ulusal politikaların ana amacı –yani her yapılan-edileni sürekli olarak belirleyen amaç – haline getirmeye bağlı görünüyor.

Bu son söylediğim, yoksul ülkelerin ekonomik gelişmeyi bir kenara atmaları gerektiği anlamına gelmez; yalnızca ana amaç olmaktan çıkarmalarının uygun olacağı demektir. Zengin ülkeler içinse bu, ekonomik ilerleme yarışı yerine, muhakkak yarışmak istiyorlarsa, yarışacakları başka bir konu –insan haklarının korunmasını sağlamakla ilgili bir konu– bulmaları demektir.

Bu söylediklerim ise, bugünkü durumda, kişi başına millî gelirin yüksekliliğini –hatta endüstrileşmiş olmayı– “gelişmişliğin” ölçütü olmaktan çıkarmak demektir. Ama insanlık olarak bu sabit fikrimizden vazgeçmek istemiyorsak, ona başka bir içerik kazandırmak uygun olur: ülkelerin gelişmişliğini, yurttaşlarının temel haklarını fiilen ne kadar güvence altına aldıklarıyla ve yaşanmasını ne kadar sağladıklarıyla ölçmek uygun olur.

*

Buraya kadar sözünü ettiklerim, ulusal politikaların ana amacı olarak ekonomik gelişmenin bizi karşı karşıya getirdiği “dünya problemi” demeti idi.

Bu demet içinde yer alan bir olgu daha vardır: dünya düzeyinde adaletsizlik terimiyle anılan dünyadaki az sayıda ülkede yurttaşların çoğunun dolaylı korunan temel haklarının insan onuruna yakışır derecenin çok üstünde “korunması”⁷, ama dünya ülkelerinin çoğunda yurttaşların çoğunun bu haklarının çok az korunması ya da hiç korunmaması olgusu (ya da dünya problemi).

Bu probleme de genellikle yalnızca ekonomik bir olgu olarak bakılmakta; dolayısıyla dünyaya yeni bir ekonomik düzen getirmekle ve zengin ülkelerin yoksul ülkelere ekonomik yardım yapmasıyla –çok defa borç verme şeklinde gerçekleştirilen ekonomik yardım yapmasıyla– bu problemlerin çözülebileceği düşünülmektedir.

⁷ Bu ülkelerin bazılarında kedi bakımevleri bile vardır!...

8 İnsan Hakları Açısından "Dünya Problemleri"

koşullarında (biopsişik bir varlık, toplumsal bir varlık, kendine istemler getiren bir varlık v.b. olmasında) bulur. Bu özelliği, devleti, kuruluş amaçları ve işlevleri aynı şey demek olan toplumsal kurumlardan ayırır. Bu temeli de, devletin bir insan kurumu olarak amaçlarını belirler. Bu amaçlar a) gruplar halinde yaşayan insanlar arasında şu veya bu şekilde kendiliğinden kurulan toplumsal ilişkileri -: hak-ödev ya da rol ilişkilerini- hukuk ilişkilerine çevirmek, yani adalet fikrine dayanan ilişkilere çevirmek ve b) kamuyu -: bir grupta herkesin ve herbirinin olan herşeyi- adalet fikrine dayanarak işletmektir. Bu amaç açısından devlet bir hukuk kurumu dur. Doğal olarak olan bitene adalet fikrinin gerektirdiklerini katmak için kurulan bir kurumdur devlet.

Şimdi, bugün mevcut bir durum olarak karşımıza çıktığı şekliyle adaletsizlikten hareket ederek, adalet fikrini: kişilerin temel haklarının yaşanmasının sağlanması, ya da bu hakların mevcut koşullarda gerektirdiklerinin ülkeler düzeyinde ya da dünya düzeyinde yerine getirilmesi istemi şeklinde içeriklendirirsek; hukuksal bir insan kurumu olarak devletin işlevleri konusunda şu sonucu çıkarabiliriz: hukuksal bir insan kurumu olarak devletin amacına uygun "kurulan" (yani anayasası oluşturulan) ve işleyen bir devletin, bugün iki ana işlevinden söz edilebilir: yurttaşlarının temel haklarının güvence altına alınmasını ve yaşanabilmesini sağlamak. Aynı zamanda yurttaşlarının insan olarak olanaklarını geliştirebilmelerinin koşullarını sağlamak anlamına da gelen bu iki işlevin bugünkü koşullarda "açılması", bir devletin (ve her devletin) içişleri bakımından görevlerini de belirler. (Siyasetin işi, böyle görevleri yerine getirmek olsa gerek.)

Ve denebilir ki, temel insan haklarının korunmasını sağlamayı temele almadan yapılan her anayasa ve bu haklarla ilgi kurulmadan çıkarılan her yasa, kurulan her kurum ve kuruluş, pozitif hukuku kötüye kullanmak olur; bu koşullarda temel hakları korumayı ana amaç olarak koymayan her ulusal politikanın da, er ya da geç doğurduğu bazı sonuçlarla çıkmaza girmesi beklenebilir.

İnsan hakları açısından bakıldığında bu dünya problemi karşısında bugün çıkar bir yola girebilmek: a) yaygın ve örgün eğitimde -özellikle kamu görevleri için hazırlanan programlarda- insan hakları eğitimine yer vermeye, b) kendi başına bir varlık olarak devlet anlayışıyla bağdaşabilen "insan haklarına saygılı devlet" kavramı yerine "insan haklarına

dayalı devlet” kavramını yaygınlaştırmaya, c) temel insan haklarının mevcut koşullarda korunmasını sağlamayı ulusal politikaların ana amacı –yani her yapılan-edileni sürekli olarak belirleyen amaç – haline getirmeye bağlı görünüyor.

Bu son söylediğim, yoksul ülkelerin ekonomik gelişmeyi bir kenara atmaları gerektiği anlamına gelmez; yalnızca ana amaç olmaktan çıkarmalarının uygun olacağı demektir. Zengin ülkeler içinse bu, ekonomik ilerleme yarışı yerine, muhakkak yarışmak istiyorlarsa, yarışacakları başka bir konu –insan haklarının korunmasını sağlamakla ilgili bir konu– bulmaları demektir.

Bu söylediklerim ise, bugünkü durumda, kişi başına millî gelirin yüksekliliğini –hatta endüstrileşmiş olmayı– “gelişmişliğin” ölçütü olmaktan çıkarmak demektir. Ama insanlık olarak bu sabit fikrimizden vazgeçmek istemiyorsak, ona başka bir içerik kazandırmak uygun olur: ülkelerin gelişmişliğini, yurttaşlarının temel haklarını fiilen ne kadar güvence altına aldıklarıyla ve yaşanmasını ne kadar sağladıklarıyla ölçmek uygun olur.

*

Buraya kadar sözünü ettiklerim, ulusal politikaların ana amacı olarak ekonomik gelişmenin bizi karşı karşıya getirdiği “dünya problemi” demeti idi.

Bu demet içinde yer alan bir olgu daha vardır: dünya düzeyinde adaletsizlik terimiyle anılan dünyadaki az sayıda ülkede yurttaşların çoğunun dolaylı korunan temel haklarının insan onuruna yakışır derecenin çok üstünde “korunması”⁷, ama dünya ülkelerinin çoğunda yurttaşların çoğunun bu haklarının çok az korunması ya da hiç korunmaması olgusu (ya da dünya problemi).

Bu probleme de genellikle yalnızca ekonomik bir olgu olarak bakılmakta; dolayısıyla dünyaya yeni bir ekonomik düzen getirmekle ve zengin ülkelerin yoksul ülkelere ekonomik yardım yapmasıyla –çok defa borç verme şeklinde gerçekleştirilen ekonomik yardım yapmasıyla– bu problemlerin çözülebileceği düşünülmektedir.

⁷ Bu ülkelerin bazılarında kedi bakımevleri bile vardır!...

10 İnsan Hakları Açısından "Dünya Problemleri"

Ne var ki, yoksul ülkelere bu ekonomik "yardım"ı yapan zengin ülkelerin, genellikle, kendi ekonomik çıkarlarını en yüksek derecede korumada en ufak fedakârlığı yapmaya yanaşmadıklarını, yaptıkları "yardım"ın ise kendi ekonomik ve özellikle siyasal çıkarlarına göre yüksek faizle "borç verme" olduğunu görüyoruz. Daha insanca kaygılar taşıyan bazı uluslararası ekonomik yardım projeleri ise -Kuzey-Güney dialoguyla olduğu gibi-, yardımı alan ülkelerdeki toplumsal sorunlar doğru değerlendirilmediğinden, o ülkelerdeki sosyal adaletsizliği pekiştiriyor. Bu durum, bu ülkelerin bazılarında neredeyse çözümsüz bir hal almak üzeredir.

"Gelişmekte olan" ülkelere "acil yardım"a ilişkin Brandt raporlarını değerlendirirken Paul Trappe⁸, çeşitli Üçüncü Dünya ülkelerinin durumunun, sayısal verilere de dayanarak yaptığı kapsamlı analizinden sonra, bu ülkelere otuz yıldır yapıldığı şekliyle yardımların, bu ülkelerde daha önce olmayan sınıf karşıtlıklarını nasıl yarattığını ortaya koyuyor; ve bu ülkelerdeki toplumsal durumu hesaba katmadan yapılacak her yardımın, onlarda şu anda mevcut kargaşayı -"Gordion düğümünü"- tamamen çözülmez hale getireceğini, dolayısıyla "çokların çektiği sıkıntıların, çoklara ulaşmadığı için toplumsal durumu kaotik hale getiren yardımlara ve yardım yükümlülüğü duymaya yol açacak şekilde sunulmaması gerektiği" sonucuna varıyor.

Olguların analizini yaparak dış yardım ile ilişkisinde gelişme sorununu aydınlatmaya çalışan ve bu analize dayanarak öneriler yapan Trappe'ye karşılık Odera Oruka, "Global Etik Yükümlülük" başlıklı ilgi çekici çalışmasında, "gelişmekte olan" ülkelere yardım sorununu ilkelere açısından aydınlatmaya çalışmakta ve bu yardımın üç ilkeye göre yapıldığına dikkati çekmektedir. Bu ilkelere de: uluslararası ticaret yasası, tarihî düzeltme (yani kolonizasyon döneminde verilen zararları giderme) ve uluslararası hayırseverlik adını vermektedir. İlki, yoksul ülkelerin, acil ihtiyaçlarını karşılamak için, uzun vadede kendi zararlarına olan koşullar kabul etmek zorunda kalmaları sonucunu yaratıyor. İkincisi, yoksul ülkelere "yardım"ın sadece kolonileri olmuş ülkelerin bir yükümlülüğü olarak görülmesine yol açacak niteliktedir. Üçüncüsü ise, veren ülkeleri, kendilerini üstün, alan ülkeleri aşağı

⁸ Bak.: Trappe, Paul: *Entwicklungssoziologie*, herausgegeben und eingeleitet von Hans Werner Debrunner; Social Strategies-Monographs on Sociology and Social Policy, ed.: Paul Trappe, vol. 12, Basel 1984, s. 3-16.

görmeye götürmekte; alanları ise, kendilerine acımaya, verenlere karşı da tepki duymaya götürmektedir. Ve şu düşünceyi dile getiriyor Odera Oruka:

Bolluk içinde olan ulusları yoksul uluslara, insanlığa karşı kayıtsız şartsız ahlâksal bir ödev olarak yardım etmekle etik olarak yükümlü kılacak ve yoksul ulusların, kendilerine karşı acıma duymadan böyle bir yardımı almalarını sağlayacak bir ilkeye ihtiyacımız vardır. Böyle bir ilke, aynı zamanda, ulusal egemenlik ve ulusların eşitliği ilkelerini askıya almadan, uluslararası ilişkilerde “millî üstünlüğü” [başkalarına karşı] kullanmayı gereksiz kılmaya da yardımcı olmalıdır⁹.

Bu ilkeye de “bir bütün olarak dünyaya karşı (global) etik yükümlülük” der ve bundan, dünya insanların temel ihtiyaçlarını en az derecede karşılama görevini sağlama yükümlülüğünü anlar.

Ben burada bu ilkeyi, insan haklarıyla ilgisinde biraz daha açmak, dolayısıyla insan haklarının korunmasını dünya politikalarının çizilmesinde de amaç olarak koymanın ve ölçüt olarak kullanmanın, –ister üstlenilsin, ister üstlenilmesin– neden bir yükümlülük olduğunu göstermek istiyorum.

Bunu göstermek, temel insan haklarının dile getirdiği, insanlara ilişkin istemlerin-gerekleğin kaynaklandığı yeri –bilgisel temelini– göstermek demektir.

Burada çok özetle şöyle dile getirebilirim bu yeri: temel insan hakları idesinin kaynağı, tür olarak insanın bazı yapısal olanaklarının değerinin bilgisidir: Edison’u elektriği bulmaya, Saint-Exupéry’yi *Küçük Prensi*’i yazmaya ve yarattıkları nimetlerden bugün yararlandığımız başka binlerce insanı yaptıklarını yapmaya götürmüş olanakların değerinin bilgisi. Bu, bir insanın ne olabileceğinin bilgisidir ve bu olanakları bugüne kadar gerçekleştirmiş olanların insanlığa neleri sağlamış olduklarının ve bunların öneminin bilgisidir. Bu bilgi, bir yandan insanın bu yapısal olanaklarını gerçekleştirebilmenin önkoşullarını her insan için

⁹ “The Right to Self-Preservation and a Global Ethical Obligation”, The World Federation of Future Studies tarafından San Jose’de (Costa Rica) 9-14 Aralık 1984’te düzenlenen konferansa sunduğu bildiriden.

12 İnsan Hakları Açısından "Dünya Problemleri"

sağlama gerekliliğini birlikte getiriyor; çünkü bir bütün olarak dünyaya baktığımızda, insanların çoğunun içinde bulunduğu koşulların bu olanağı sağlayacak koşullar olmadığını görüyoruz. Diğer yandan ise, bu bilgi, ona sahip olan her kişi için –yani insanın bu olanaklarını ve değerini bilen her kişi için–, bu olanakların gerçekleşebileceği genel koşulları yaratmaya çalışma yükümlülüğünü getiriyor. Ama bu yükümlülüğü üstlenmek ve yüzyüze geldikleri durumlarda bunu taşımak (yani gerektirdiklerini yapmaya çalışmak), ancak insan olmanın açık bilincine sahip olanlarda gözleniyor –ilk önce kültürel, dinsel, millî ve bu gibi diğer grupsal özelliklerine sahip çıkanlarda değil.

Ne var ki, bu yükümlülüğü üstlenmek için sözünü ettiğim bilgi ve bilinç şartsa da, bunlar, belirli bir durumda –söz gelişi bugün yüzyüze olduğumuz bir dünya problemi karşısında– yapılması gerekeni ve bugün yapılabilecek olanı bulmak için yetmiyor; ayrıca olayları ve durumları doğru değerlendirmeyi bilmeyi ve bunu her durumda yapmayı denemeyi gerektiriyor.

Dünya düzeyindeki adaletsizlik olgusu karşısında çıkar yol, temel insan haklarının korunmasını dünya politikasının yönlendiricisi yapmak görünüyor. Bugün yaşayan insanların yarısından fazlasının temel haklarının en az derecede bile korunmadığı dünyamızda, bu en az korumayı sağlayabilecek bir dünya düzenini kurmaya yönelmek, şu anda genellikle izlenen ve tasarlanan ekonomi politikalarından, galiba, öze farklı yollar düşünmeyi –bir bütün olarak dünya içinde ülkelerin özel koşullarını hesaba katarak düşünmeyi– gerektiriyor.

İnsan haklarını şu anda dünya politikasının yönlendiricisi yapabilmek, oldukça düşük bir olasılık olarak görünüyor. Ama bu problemle ilgili olarak –diğer problemlerle de ilgili olan– yapılabilecek bir şey vardır bugün: dünya ülkelerinde eğitimin ana amaçları olarak, insan olma bilincini kazandırmayı ve doğru değerlendirme yapabilmeyi öğretmeyi koymak. Bu, olanaklı görünüyor.

*

Buraya kadar bir göz attığımız dünya problemleri demeti, daha çok, ulusal düzeyde ve dünya düzeyinde ekonomik ilişkilerin düzenlenme ve yürütülme biçimleri sonucu ortaya çıkan problemlerdi.

Bunlar, ortak olgusal nedeni, görebildiğim kadarıyla, yaygın devlet anlayışı olan problemlerdir.

Bu demetten kopuk olmamakla birlikte bir başka dünya problemleri demeti, bugün, yine ulusal ve uluslararası düzeyde s i y a s a l ilişkileri düzenleme ve yürütme tarzının sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu problemlerin temelinde bulunan ortak olgusal nedenin ise, bugün yaygın olan devlet anlayışından oluşmuş politika anlayışı olduğu görünüyor: politikayı, gruplararası ç ı k a r l a r ı düzenleme olarak gören anlayış. Ne var ki, binbir görünümüne rağmen s i y a s a l dünya problemleri, bugün, ayrı ayrı grup çıkarları arasındaki çatışma sonucu, ama aynı zamanda grup hakları ile grup çıkarları arasındaki çatışma sonucu çıkan sorunlar olarak görünüyor.

Yarar kavramından dikkatle ayırmamız gereken “ç ı k a r ” ise: en geniş anlamda başkasının temel haklarına ilişkin o koşullarda doğurduğu sonuçlar gözardı edilerek yapılan bir hesap sonucu, bu hesabı yapanın elde etmek istediği, hak ettiğiinden fazla olan ve başkasından e k s i l e n d i r .

“Barış”ı tehdit eden ya da savaşa yol açan, dünyadaki grup çıkarları çatışmasına karşı ç ı k a r yol olarak “uluslararası anlayış ve işbirliği” fikri; hak-ç ı k a r çatışmalarına karşı ise “grup hakları” –gruplara ilişkin istemler– getirilmiştir.

Kiş i hakları olan insan hakları kavramsal açıklığa kavuşturulmadan getirilen “grup hakları” fikri ya da istemi, kendisi de, doğal olarak, bugün bulanık bir kavramdır, dolayısıyla çok yönlü kötüye kullanılmaya açık bir kavram.

Grup hakları (ya da *the rights of the peoples, collective rights* adıyla uluslararası belgelerde yer alan, üçü-dördü geçmeyen ve insan haklarıyla karıştırılan bu haklar) nasıl haklardır? Bu soruya cevap verebilmek için, grup haklarının hangi olgu karşısında getirildiğine bakalım:

Geçmişin –özellikle de eski ve yeni savaşların, kolonizasyonun, göçlerin ve başka olayların– oluşturduğu siyasal coğrafyada, farklı özelliklere sahip büyük ya da küçük insan grupları, farklı özelliklere sahip küçük ya da büyük gruplarla birlikte yaşamak –aynı devletin yurttaşları ya da aynı ülkenin insanları olarak birlikte yaşamak– zorunda

14 İnsan Hakları Açısından "Dünya Problemleri"

kalmıştır, bugün de kalmaktadırlar. Bu durum, yaygın devlet anlayışı ve bundan kaynaklanan siyaset anlayışıyla birlikte, iktidarda olan grupları, kendi binbir çeşit grupsal çıkarlarına göre politikalar –: farklı özelliklere sahip grupların temel haklarını ve gerektirdiklerini gözardı eden politikalar– izlemeye götürmüş ve götürmektedir. Başka bir deyişle: dünyanın birçok ülkesinde, iktidarda olan belirli özelliklere sahip grupların, iktidarda olmayan ve iktidarda olandan farklı özellikler taşıyan grupların, bu farklılıklarından dolayı, temel haklarını yaşamalarına doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak engel olmaları olgusu, grup hakları isteminin getirilmesine neden olmuştur.

Böylece "grup hakları" istemi bugün, dünyanın şu andaki ulusal ve uluslararası siyasal koşullarında, temel hakların bir gereği olarak –birçok devletin, hukuksal bir insan kurumu olarak devletin ana amaçlarına ters düşen politikalar izlemelerinin doğurduğu sonuçlar karşısında bir gereği olarak– görünüyor.

Mevcut koşullarda, temel hakların gerekleri ya da zorunlu sonuçları olan tek tek grup haklarına –ama ancak öyle olan grup haklarına– saygılı olmak zorundayız. Ne var ki, dünyanın birçok yerinde bu haklara saygı gösterilmediği bir olguysa da, bugün bu haklara saygı göstermenin izlediği yönün, bana, uzun vadede, temel insan haklarının dünyada daha iyi korunmasına götüreceği bir yol olarak görünmediğini belirtmek isterim. Koloni-alizmin ve çok farklı ayırıcı politikaların yarattığı sıkıntılar, çeşitli grupları kendi bağımsız devletlerini kurmaya, uluslararası düzeyde de yeni yeni kültürel bloklaşmalara götürüyor.

Yeni kurulmuş birçok devlette şunu görüyoruz şu anda: bu devletler kurulduktan bir süre sonra –yani birleştirici "ortak düşman" gittikten bir süre sonra–, bütün yurttaşların temel haklarını korumaya yönelmekten çok, yeni yeni iç bölünmelerin tuzağına düşüyor, dolayısıyla yine insan hakları gözardı ediliyor. Aynı yaygın devlet anlayışıyla kuruluyor bu devletler!...

Yaygın devlet kavramı kafalarda değişmedikçe ve uluslararası çabaların yöneldiği ortak amaç, dünyada insan haklarının korunması olmadıkça, siyasal birimleri artan dünyamızın ufkunda görünen, "b i r dünya" değil; blokçuluğun pekişmesi ve bu pekişmede, sayısı hızla artan dünya insanların –gitgide daha çoğunun– temel haklarını yaşamalarının zorlaştığı "dünya l a r"dır –insanı insan yapan olanakları

gerçekleştirebilme ve geliştirebilmenin önkoşullarından çok uzak (belki de farklı ama hepsi uzak) olan koşulların olduğu “dünyalar”.

*

Dünyadaki uluslararası çıkar çatışmalarına karşı bugün düşünülen çıkar yollar: “uluslararası anlayış ve işbirliği” ile “silahsızlanma” mottolarıyla dile getirilmekte; bunların da bugün “dünya barış”ını korumanın yolları olduğu düşünülmektedir.

Ancak, silahsızlanması söz konusu olanlar kimlerdir? Ve istedikleri, barış mıdır?

Silahsızlanması söz konusu olanların dünyanın 160 ülkesi olmadığı, kimlerin olduğu bellidir. Durmayacağım bu konunun üzerinde. Ama silahsızlanma konferanslarının umut ışıklarını yakıp söndürmesinin yarattığı karamsarlıkta, unutulmuş –belki başka noktalarla birlikte– şu nokta da vardır: nükleer silahlanma yarışının ortaya çıkmasından ve bugün sürdürülmesinden kimlerin en başta sorumlu olduğu. Bu yarışın ortaya çıkmasının ve sürüp gitmesinin baş sorumlusu, dünyanın ve bugünün politikacılarından çok, onlara bu yarış –bu soğuk savaş– yürütebilmelerini sağlamış ve bugün de sağlayan bilim adamlarıdır: bir insan etkinliği olarak bilimi, amacından –yanılarak ya da kandırılarak veya başka nedenlerden dolayı– saptıran bilim adamları.

Bugün yapılan bilimsel araştırmaların en az dörtte birinin askerî amaçlar ve silah geliştirmek için yapıldığı; bu araştırmalarda çalışan bilim adamı ve mühendisin 400.000 ile 500.000 arasında olduğu hesap ediliyor.¹⁰

Kaynağına bakılırsa –yani nasıl olanaklı kılındığına bakılırsa–, güvenlik adına sürdürülen bu yarışın girdiği kısır çemberi çatlatmaya çalışmak, en başta bu yarışı sürdüren ülkelerin ilgili bilim adamlarının, silah yapma ve geliştirme çalışmaları yapmayı birlikte reddetme ve birikmiş olanları yok etme yollarını bulabilmek için birlikte çalışma yolunu açmaya çalışması demektir. İlgili uluslararası bilim kuruluşlarının –isterlerse– açabilecekleri bir yol gibi görünüyör bu yol.

¹⁰ 1984-89 Orta Vadeli Plân Taslağı, UNESCO, Paris 1982, par. 55.

"Dünya barışı" denilen konunun, nükleer silahlara sahip olan ve yarışanların silahsızlanması konusu olarak görülmesi, dünya barışı ve genellikle barış ile insan hakları arasındaki ilginin görülmesini zorlaştırıyor; "barışın korunması"nın ise "sıcak bir savaşın önlenmesi" olarak anlaşılmasına yol açıyor.

Bugün bir "dünya savaşı" ilân edebilecek durumda olanlar tarafından sürdürülen "barış çalışmaları", Kant'ın aynı isteme nesnesine sahip olanlar arasındaki "uyum" konusunda dediklerini anımsatıyor: "Bu yolla ortaya çıkan uyum, bir taşlamada betimlenen, birbirini perişan etmekte olan bir karı kocanın ruh uyumuna benzer: Ne olağanüstü bir uyum! Kocanın istediği neyse, odur karısının da istediği"; ya da Kral I. Franz'ın İmparator V. Karl'a bağlılık bildirisi üzerine anlatılana benzer: "Kardeşim Karl ne istiyorsa (yani Milano'yu), ben de onu istiyorum!"¹¹ demiş, Kant'ın aktardığına göre!

Ancak nedir barış? Yirmibeş yüzyıl önce Sokrates'in çağdaşlarına öğretmeye çalıştığı şu doğruyu: bir şeyin ne olduğunu bilmeden (ve bu arada bir idenin, bir fikrin "pozitiv" içeriğini belirlemeden), o şeyle ilgili olarak sorulacak başka herhangi bir sorunun bilgisel olarak yanıtlanamayacağını, söylenecek herşeyin tersinin de ileri sürülebileceğini unutmamak gerekir.

İçinde bulunduğumuz Barış Yılında "barış nedir?" sorusunu yanıtlamayı denememiz gerekiyor.

Ben kendi denememi, burada dile getireyim:

Kavramsal düzeyde barış, savaşın görelî kavramıdır. Gerçekliğe baktığımızda, olan biten (olup bitmiş) savaşlara baktığımızda ise, her savaş, birçok alt olaylardan oluşan bir olaydır: belirli bir zamanda "başlıyor" –ilân ediliyor–, bir süre –birkaç saat ya da yıllarca– sürüyor ve bitiyor.

Tarihsel boyutlar içinde bakıldığında olaylar olarak karşımıza çıkan savaşa insan dünyasının bir olgusu olarak bakıldığında, savaş: aynı şeyle ilgilerinde (örneğin I. Franz ile V. Karl'ın Milano'yla ilgilerinde) iki tarafın oluşması, karşı karşıya gelmesi ve herbirinin o şeyle

¹¹ *Pratik Aklın Eleştirisi/Kritik der praktischen Vernunft*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1980, s. 32.

İlgili istediğini gerçekleştirmek üzere diğer tarafı saf dışı etme çabasında başladığı ve bir süre sürdürdüğü, sınır tanımayan eylemlerin ve olayların yarattığı d u r u m dur, ya da koşullar bütünüdür.

Kavramsal düzeyde savaşın görelî kavramı olmakla birlikte barış, genellikle onun tersi olan bir durum değildir. Ama ne olduğunu gerçekliğe bakarak –savaşla ilgili yapılabildiği gibi, yani tek tek “barışlara” bakarak– belirleyemeyiz barışı: savaşlar gibi, barışlar görmüyoruz gerçeklikte.

Ne var ki, savaş olgusuna bakarak, barışın, felsefe terminolojisindeki anlamıyla “negativ” kavramını edinebiliriz: hangi özellikleri taşımayan koşullar bütünü olduğunu söyleyebiliriz. İnsan dünyasının bir olgusu olarak savaştan hareket ederek, barışın “negativ” kavramı şöyle dile getirilebilir: barış, aynı şeyle ilgilerinde iki taraf yaratmayan –yapısı gereği, aynı şeyle ilgili olanların karşı karşıya gelmelerine neden olmayan– bir koşullar bütünüdür: kuruluş ve işleyişi, ilkelerinden dolayı, karşı karşıya gelmelerine kendisi neden olmayan bir düzen ya da d u r u m dur.

Böyle bir düzen ya da koşullar bütünü olarak düşünüldüğünde barış, bir h u k u k d u r u m u ya da hukukun egemen olduğu durumdur.

İçinde yaşadığımız tarihsel anda, negativ özellikli bu koşullar bütününe “pozitiv” olarak nasıl belirleyebiliriz? Ya da: ülkeler ve dünya düzeyinde barışın kavramlarının içeriğini (“pozitiv” kavramlarını) ne şekilde dile getirebiliriz?

Sanırım, ülkeler düzeyinde barış –ya da “iç barış”–, bugün, bir ülkede toplumsal özgürlüğün (toplumsal özgürlük fikrinin) var kılınmış olması durumuna verebileceğimiz addır. Şöyle ki:

Diğer özgürlük türleriyle ilgisinde toplumsal özgürlüğe baktığımızda, toplumsal özgürlük bir fikir, bir düşünce olarak karşımıza çıkıyor¹²: bir ülkede toplumsal ilişkilerin, o anda orada yaşayan kişilerde insanın değerinin –insanı insan yapan olanakların– korunmasını

¹² Bu ayırım için bak. “Bir Değer Sorunu Olarak Özgürlük”, *Çağın Olayları Arasında, Şiir-Tiyatro Yayınları*, Ankara 1980, s. 53-58; veya “Freedom and Social Freedom”, *Freedom, Progress and Society*, Delhi 1986, s. 153-160.

18 İnsan Hakları Açısından "Dünya Problemleri"

sağlayabilecek şekilde düzenlenmesi gerektiği; toplumsal ilişkilerin, kişilerin değer bilgisi tarafından da belirlenebilmesini sağlayabilecek şekilde düzenlenmesi gerektirir. Çünkü bu düzenlemeleri yapanlar –yasaları, yönetmelikleri çıkaranlar (pozitif hukuku oluşturanlar) ve yürütenler– kişilerdir; kişiler de bunu, değer bilgisi ve değer korumaya yönelik ilkelerle yapabilirler, başka motiflerle de –kendi çıkarları ya da kendilerinin saydıkları çıkarlar başta olmak üzere başka motiflerle de– yapabilirler; nitekim yapıyorlar da.

Toplumsal ilişkilerin düzenlenmesine ilişkin, bugün insanlık olarak sahip olduğumuz, değer korumaya yönelik temel ilkeler, temel insan hakları dediğimiz ilkelerdir. Bu haklar bir ülkede yasal güvence altına alındıklarında, toplumsal özgürlük kavramının içeriğini oluşturan özgürlükler olur ya da özgürlüklere dönüşürler.

Böylece denebilir ki, temel insan haklarını dile getiren ilkeler yasal güvence altına alınarak, istemleri bir ülkede yerine getirilebiliyorsa; yani bir ülkede çıkarılan bütün yasalarla, kurulan kurum ve kuruluşlarla, o ülkenin koşullarında bütün yurttaşların temel haklarının eşit ve onurlu bir şekilde korunma olanağı sürekli sağlanıyorsa, o ülkede toplumsal özgürlük vardır demektir. İşte böyle bir koşullar bütününe ya da duruma barış adını verebiliriz, sanırım.

Çağımızın bir olgusu –hatta dünya problemi adını verebileceğimiz bir olgu–, temel kişi haklarının birçoğunun, dünya ülkelerinin çoğunda yasal güvence altına alındığı halde –ismen anayasalarında yer aldığı halde– hayatta, yurttaşların küçük ya da büyük bir kısmının bunları yaşayamamasıdır. Bu da çeşitli çatışmalara –iç savaşımlara kadar gidebilen çatışmalara– yol açıyor.

İşte barış, temel insan haklarının yalnızca hukuka girmesiyle değil; bir ülkede, onlarla dile getirilen istemlerin gerektirdiklerinin yerine getirilmesiyle –: toplumsal özgürlüğün sürekli var kılmasıyla– yaratılan durum olsa gerek –temel hakların sık sık kâğıtta kalmadığı durum.

İçinde bulunduğumuz Barış Yılında, her ülkenin insanlarının, özellikle de kamu ve devlet görevlilerinin, kendi ülkelerindeki koşullar bütününe, böyle bir barış kavramıyla gözden geçirmeleri ve bu koşullar

bütünün oluşmasındaki kendi paylarını belirlemeleri, barış çalışmalarına yapabilecekleri bir katkı gibi görünüyor.

*

Burada ortaya koyduğum barış kavramına dayanarak “dünya barışı”nın bir bütün olarak dünyada nasıl bir koşullar bütünü olabileceğini, burada dillendirmeme gerek yok sanırım. Herbiriniz yapabilir bu çıkarımı. Ayrıca bu barış kavramına dayanarak bu koşulları dillendirmek, bugün, yaygın karamsarlığı pekiştirmekten başka bir işe yaramaz.

Ne var ki, böyle bir barış kavramıyla bugün “dünya barışı” için yapılan çalışmalara baktığımızda –en azından bugüne kadar gerçekleştirilmiş olanlara baktığımızda– bu kavram şu gibi noktaları görmemizi sağlıyor:

a) Yapılmış çalışmalar, I. Franz ve V. Karl gibi, ikisi de Milano’nun peşinde olanların, birbirini silahlarla saf dışı etmeye girişmeyi önleme çabaları olarak görünüyor. Bunlara “barış çalışmaları” değil, “bir savaşın patlamasını önleme çabaları” demek daha doğru olur.

b) Böyle bir barış kavramıyla baktığımızda, bugün sunulduğu şekliyle, yani silahsızlanma sorunuyla ilgili kurularak ele alınan “dünya barışı”, bir dünya problemi olarak değil; ancak bugün yarattığı bazı sonuçlar ve daha sonra doğurabileceği sonuçlar bakımından dünya ülkelerinin birçoğunu dolaylı olarak ilgilendiren, ama sadece “iki dünyanın” burun buruna geldiği bir problem olarak görünüyor.

c) Böyle bir barış kavramıyla baktığımızda, “dünya barışı çalışmaları” ancak: bütün dünya ülkeleri insanların, hepsinin temel haklarını –her iki türüyle temel haklarını– yaşayabilme olanaklarını sağlayacak koşulların yaratılmasına katkıda bulunmayı amaç edinen ve bunu yaparken bu haklardan herhangi birini gözardı etmeyen-çığnemeyen çalışmalara denebilir, sanırım.

20 İnsan Hakları Açısından "Dünya Problemleri"

d) Bu barış kavramıyla baktığımızda, dünyamızda bugün böyle çalışmaların da yapıldığını görüyoruz¹³. Ne var ki, bunlara "barış çalışmaları" henüz denmiyor.

*

Dünya problemlerine Felsefeyle baktığımızda, hangisine bakarsak bakalım, hepsi, insan haklarıyla ilgili görünüyor.

Ne var ki, bunu görebilmek, insan haklarının ne olduğuna, dolayısıyla niçin korunmaları gerektiğine ilişkin açık bilgiye sahip olmaya bağlı görünüyor.

Ama bu bilgiyle, insan haklarının korunmasını bütün politikaların ana amacı olarak koymak, bugün bunu çeşitli düzeylerde yapabilecek olanların insan olma bilincine -bugünkü dünya koşullarında, ona sahip olanların iş başında sık sık elini kolunu bağlayan bu bilince- sahip olmalarına bağlı görünüyor.*

¹³ Dünya Sağlık Örgütü'nün çalışmaları buna bir örnektir.

GÜNÜMÜZ FELSEFESİNDE BİLGİ İLE NESNESİ ARASINDAKİ İLİŞKİ ÜZERİNE BİRKAÇ ÖRNEK

Hamdi BRAVO*

ÖZET

Bilginin olanağı sorunu, araştırmayı, bilginin üretilmesinin uygun bir yönteminin olup olmamasından çok, bilgi adı altında dile getirilmiş yargıların karşılık geldiği bir nesnenin olup olmadığı sorusuna yönelendirir. Çağımızı ıralayan epistemolojik varsayım, bilginin nesnesi olmadığıdır; bu yüzden de Aristoteles'in ontolojik yaklaşımında dile getirildiği biçimiyle klasik anlamda bilgi söz konusu değildir.

Bu makalede amaçlanan şey, çağımızda egemen olan ve bilgi ile nesnesi arasındaki ilişkiyi değişik açılardan ele alan kimi yaklaşımları serimlemek; Foucault'nun -Bilginin Arkeolojisi başlıklı eseri özelinde- bilgiye yaklaşımını diğerlerinden ayıran özellikleri tartışmaktır.

Anahtar sözcükler: bilgi, nesne, tutarlılık, faydacılık, uygunluk kuramı, pozitivism, söylem.

(Some Sample Approaches of Our Age on the Relation
Between Knowledge and Its Object)

ABSTRACT

The problem of the possibility of knowledge directs the investigation to the question whether there is any object that corresponds to sentences expressed as to be knowledge more than the methods which adequately produces knowledge. Epistemological assumption that characterizes our age is that the knowledge has no object; so there is no knowledge in the classical sense as it is expressed by Aristotle in his ontological approach.

The aim of this article is to expose some approaches that are dominant in our age and that inquire the relation between knowledge and its object from different perspectives; and also discuss the distinctive properties of the Foucault's approach to knowledge by focusing especially on his book Archeology of Knowledge.

Keywords: knowledge, object, consistency, pragmatism, correspondance theory, positivism, discourse.

* Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

“Bilginin olanaklı olup olmadığı” sorusu, bizi, bilgiyi üretecek uygun bir yöntemin araştırılmasından çok, yargıların karşılık geldiği bir nesnenin olup olmadığını araştırmaya yönlendirir. Bu araştırmanın başlangıcı, elimizde bulunan en eski yazılı felsefi kaynaklar kadar eski ve köklüdür.

Bilginin tek kaynağının “duyular” olduğunu iddia eden Sofistler, duyularımıza konu olan bu dünyanın olmadığını iddia edecek kadar ileri gitmemişlerse de, bu dünyada bulunan tek tek varlıkların gerek birbirleri arasındaki etkileşimlere göre gerekse öznelere göre sürekli değişmelerini göz önünde tutarak “var” denecek sabitliklere de sahip olmadıklarını söylemişlerdir. Bilgi Aristoteles’in dile getirdiği gibi “olanın olduğunu, olmayanın olmadığını söylemek” diye anlaşılacaksa, hiçbir varlık diğer varlıklardan ya da kendisini algılayan öznelere ayrı, kendi başına “bir şey” olamadığı için, söylenenlerin geçerliliği ancak anlık olarak ve yalnızca söyleyen için geçerli olacaktır; bir an önce ya da sonra ve bir başka özne için, geçersizleşecektir. Bu nedenle, hiçbir şey için “o vardır” ya da “o yoktur” demek olanaklı olmayacaktır.

Bilgi için tek kaynağın duyulur nesnelere olmadığını, idealer adını verdiği düşünülür nesnelere de var olduğunu iddia eden Platon ve duyulur nesnelere kendinde onları oldukları nesne kılan *eidoslara* sahip olduğunu söyleyen Aristoteles, Sofistlerin bilgi yargısı ile bilgi nesnesi arasında açtığı yarığı kapatmaya çalışmışlardır.

Bugünkü felsefi tartışmaların bir bölümü de benzer bir sorunun etrafında toplaşmakta, aynı ilişkiyi anlamaya çalışmaktadır. Bu yazının amacı, bir yandan 20. yüzyıl felsefe anlayışında baskın bir yer tutmuş postmodernizm akımının bu tartışmaya bakışını Foucault’nun *Bilginin Arkeolojisi*’nde söyledikleri örneğinde serimlemek ve bu bakışın modernizmden bir kopuşu içerip içermediğini saptamak, öte yandan da çağdaş birkaç örnek ışığında bu tartışmanın aldığı yeni şekli ortaya koymak olacaktır.

Postmodernist diye nitelenen bütün düşünürlerde ortak olan kabul, günümüzde (kimileri tarafından Sokrates'ten kimileri tarafından da Descartes'tan başlatılan) modern dönemden bir kopuşun yaşandığı – ya da “yaşanmakta olduğu” -, ‘modern’ diye nitelenen yaşam tarzının, bilim anlayışının, üretim ilişkilerinin ya da bilgi üretme tarzının vb. değiştiği, ‘modern’ olan ne varsa her şeyin günümüzde (bir anlamda) tersyüz edildiğidir. Bu keskin sınırları olan kopuş iddiası her düşünür tarafından kendi kabullerine bağlı olarak gerekçelendirilmekte, ‘modern’ ve ‘postmodern’ diye nitelenen iki dönem herkesçe kendi ölçütlerine göre ayrılmaktadır. Ama bu noktada ortak olan, ölçütler farklı farklı olsa da bu iki dönemin kesişen yanlarının kalmadığında –ya da “kalmaması gerektiğinde”– uzlaşmalarıdır. Örneğin bilginin çağımızdaki durumunu araştıran Lyotard *Postmodern Durum*¹ adlı kitabında bu kopuşu –aynı zamanda modern bilim yapma tarzına eleştiriler getiriyorsa da– toplumsal yapının ve teknolojinin geçirdiği değişimler sonucunda ortaya çıkan zorunlu bir olgu olarak saptarken, Derrida ‘söz’den yola çıkıp “dili aklın bir aracı olarak gören, aklın yönlendirmesine uyduğunu varsayan” Logos-merkezli Batı düşüncesi karşısına bu düşünceden kopmak gerekliliğini önererek bilinçli özneyi (ve aklı) dile tabi kılan bir görüşle çıkar².

Kopuş düşüncesinin yanında (kopuş düşüncesini ortaya çıkaran) bir diğer ortak eğilim de, modernitenin getirisi olarak saptanan öğelerin eleştirilmesi, bunların ortadan kalkmasının gerekliliğinden söz edilmesidir. Onlara göre modernitenin ortaya çıkarmış olduğu toplumsal, kurumsal ya da düşünsel yapılar, bunların yanında, modernitenin önümüze ulaşılması gereken amaçlar olarak koyduğu ülküler, kendilerinden kurtulunması gereken şeylerdir. Çünkü –çoğu tarafından kabul edilen görüş budur– modernite ne vaad ettiyse bunun tersini ortaya çıkarmıştır; bunun nedeni, modernitenin üzerine kurulmuş olduğu ilkelerin, kendi vaad ettiklerinin gerçekleştirilebilmesine engel olmasıdır. Bundan dolayı, modernitenin bize sunduğu herşeyden kurtulmalı, bu geleneklerle olan bağımızı koparmalıyız.

¹ Jean-François Lyotard. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. (trans. by Geoff Bennington and Brian Massumi) Manchester University Press, Manchester, 1984.

² Gülnur Savran. “Postmodernizm: Yepyeni Bir Evre mi, Bir Eğilimin Mutlaklaştırılması mı?” *Defter Dergisi*, sayı: 38, s. 163.

Postmodernistlerin, en azından (bilgiyle nesnesi arasındaki ilişki temelinde) “bilgi”yi kavrama bakımından, bu bir önceki dönemden kopuş iddialarının gerçekleşip gerçekleşmediği bu çalışmada sımanacak sav olacaktır.

*

Çağımız düşünürleri, daha çok Sofistlere yakın dururlar ve “bilginin nesnesini yitirmiş olduğu”nu iddia ederler. “Bilginin bir nesnesi olduğu ve olanaklı olduğu” iddiaları, bir baskıcılıkla, bir tektipçilikle özdeş görülen “hakikatçiliğin” *tiranca* bir iddiası olarak algılanır. Yaşamın bütün alanlarında –özgürleşme adımı- göreciliği, çeşitliliği, çokluğu savunan Postmodern düşünürler de, ilk bakışta, Sofistlerinki türünden bir anlayışa yakın görünmektedirler. Foucault örneğinde postmodernist yaklaşımın “bilginin nesnesini yitirip yitirmediği” tartışmasında nerede durduğunu tam olarak belirleyebilmek için, ilkin bu deyişin ne anlama gelebileceği üzerinde durmak yararlı olacaktır.

Bu deyiş, araştırılacak sorun bağlamında, üç anlama gelebilir gibi görünmektedir: 1) ‘Bilgi’ diye nitelenebilecek yargıyı dile getirenin, yargının nesnesini tam anlamıyla kavramadan, o nesneyi başka nesnelere karıştırarak yargısını ifade etmesi. 2) ‘Doğruluk’ ölçütü geliştirmeye çalışılırken ‘özne’ ve ‘nesne’ arasındaki ilişkinin hesaba katılmaması. 3) ‘Bilgi’ diye nitelenebilecek yargılar dilegetiren birinin, (Sofistlerin iddia ettiği gibi) yargılarının karşılık geldiği bir ‘nesne’ sinin olmadığını iddia etmesi (ya da, böyle birşeyin başkaları tarafından iddia edilmesi).

Birinci durumda “doğru yargı”nın ya da “hakikat” in olanağı yadsınıyor değildir. Kendisine başvurarak doğru yargılar dilegetirebileceğimiz ya da yanlış olan yargıyı düzeltmek için kendisine gidebilip ‘yanlış’ bilgileri ‘doğru’ olanlara dönüştürebileceğimiz bir nesne, bilgiye ait bir dayanak noktası hala vardır. Burada nesnenin yitirilmesi bir anlık ve kişiye özel bir durumdur. Bir başka anda bir başka kişi o nesneyi tüm seçikliği içerisinde kavrayıp başka nesnelere karıştırmadan onun hakkında doğru yargıları dilegetirebilir. Betimlenen bu duruma bakıldığında, “bilgi”nin, “doğru bilgi”nin, “hakikat” in olanağını yadsıyan postmodernistlerin böyle birşeyi kastetmediği açıktır.

Yukarıdaki ikinci maddeye gelince: burada sözü edilen durumu daha iyi betimleyebilmek için iki örneğe kısaca değinmek yerinde olur: bunlardan birisi Pragmatistlerin öncüsü olan William James'e diğeri de Teo Grünberg'e aittir.

Pragmatistler 'bilgi' diye nitelenebilecek yargıları sınamak için (ne olduğuna ileride değinilecek olan) "uygunluk/karşılık gelme kuramı"nın önerisini dikkate almazlar. Onlara göre doğruluk söz konusu olduğunda önemli olan bir yargının ilişkin olduğu şeye karşılık gelmesi ya da onunla uygunluk içinde olması değil, elimizde karşılaştırılacak iki yargı varsa, 'doğru' kabul edildiğinde pratik bakımdan hangisinin daha işe yarar sonuçlar doğuracağını belirlemektir. "Böyle hallerde pragmatik metot, her bir kavramı [ya da yargıyı], kendilerinden değer verilebilecek pratik sonuçlar çıkarmak suretiyle tefsir etmeye çalışmaktır."³ Bu yöntemin kabul edilmesinin sonucu olarak, varolan her şeyin anlamı ve değeri, onların ortaya çıkardıkları sonuçların toplamı haline gelmektedir. Bu, şu demeye gelir: "Bize ister yakın ister uzak olsun, [nesnenin doğuracağı] bu sonuçlar hakkındaki anlayışımız bizim için nesne hakkındaki anlayışımızın bütünüdür."⁴ Bu görüşe göre, gerçekliği oluşturan nesnelerin hepsi bizim pratiğimize ortaya çıkardıkları sonuçlarla etki eder; bu durum dolayısıyla da, gerçekliği şu ya da bu biçimde değiştirmek (bu, gerçekliği oluşturan nesnelerin değişmesi demektir) yaşamımızı şu ya da bu yönde ya kolaylaştıracaktır ya da zorlaştıracaktır. Bu durumda da tercih, gerçeklik nasıl bir yapıya kavuşturulmak isteniyorsa ona göre yapılacaktır. Bir şeyi yapmayı tercih etmenin ilkesi James tarafından şöyle formüle edilir (aslında ilke Ostwald tarafından formüle edilmekte, James tarafından aktarılmaktadır): "Şu yahut bu almaş doğru olsaydı, dünya hangi hususlarda başka olurdu? Eğer hiçbir başkalık bulunamazsa, o zaman almaşın da hiçbir anlamı yok demektir."⁵ Böylece fikirler, kavramlar, yargılar, ilkeler ya da kuramlar "muammaların bizi rahata kavuşturacak cevapları değil fakat aletleri olmaktadır"⁶. Eğer şunu ya da bunu kabul etmek bizi rahata kavuşturmayacaksa, bunlar 'doğru' diye de kabul edilemeyecektir. Bu söylenenlerden çıkarılabileceği üzere

³ William James. *Pragmacılık*. (çev. Muzaffer Aşkın) İstanbullu Milli Eğitim Basımevi, 1948. s. 34.

⁴ a.g.e., s. 35.

⁵ a.g.e., s. 36.

'bilgi'nin doğruluğu onun nesnesiyle uygunluğu anlamına gelmemekte, bu anlayıştan farklı olarak, 'bilgi' diye nitelenenlerin gerçeklikle karşı karşıya kalındığında işe yararlığı onların hakikat olup olmamasının ölçütü haline gelmektedir.

"Bilginin nesnesinin, doğruluk ölçütü belirlenirken dikkate alınmaması"na farklı bir ikinci örnek olarak bir de Grünberg'in görüşlerine değinmek gerekirse:

Grünberg "Empirik Bilginin Ölçütü Olarak İnançların Uzun Süreli Tutarlılığı" başlıklı yazısında 'doğruluk' ölçütüne ilişkin görüşlerinden söz ederken, bilgiler yerine inançlardan söz eder. Ama 'inanç' diye nitelenen şeylerin içerisine, bu çalışma bağlamında, 'bilgi' diye adlandırılan yargılar da girmektedir. Bu bakımdan, inançların doğruluğu-yanlılığı için söylenen şeylerin bilgiler için de geçerli olduğu varsayılmakta, bu yazıda dile getirilenler de bu bağlamda bu çalışmaya katılmaktadır.

Grünberg'e göre ussal bir bilen öznenin inançları bir dizge oluşturur ve 'doğruluk' ölçütünü ortaya koyabilmek için, öznelere tek tek inançları bu dizgeye nasıl dahil edip dizgeden nasıl çıkardığını kavramak gerekir. Çünkü *ussal bir bilen öznenin* amacı "inanç dizgesindeki hataları – olabildiğince çabuk ve en az çabayla – asgariye indirmek, hakikatleri azamileştirmek"⁷. Peki hataları asgarileştirmeyi, hakikatleri azamileştirmeyi sağlayan ussal işlem nedir? Ona göre bu işlem, bir dizge oluşturan – ya da oluşturmak zorunda olduğu varsayılan – inançlar arasındaki tutarlılığı sağlamaktır. Tutarlı olmayan inançlar dizgeden atılırken dışarıdan yalnızca varolan dizgeyle tutarlı olabilecek olanlar alınır. Bu görüş doğrultusunda bakıldığında, bir inancın (ya da bilginin) doğruluğunu (ya da hakikat olduğunu) belirleyen tek şey, bu inancın içerisinde yer alacağı dizgenin diğer öğeleriyle tutarlılığı olacaktır.

⁶ a.g.e., s. 39.

⁷ Teo Grünberg. "Long-run Consistency of Beliefs as a Criterion of Empiric Knowledge", *Concept of Knowledge*. Ed. Ioanna Kuçuradi and Robert S. Cohen. Kluwer Academic Publishers, Boston, 1995. s. 149.

Bu görüşlerle örneklenen “nesneyi yitirme” biçiminin postmodernistlerin görüşlerinde söz konusu olup olmadığına, ileride görüşleri postmodern bilgi anlayışına bir örnek olarak ele alınacak olan Foucault’ya bakılarak karar verilecektir. Ancak bir önbilgi olarak, kast edilenin böyle bir şey olmadığı söylenebilir.

Peki yukarıda sözü edilmiş olan üçüncü durum postmodernistler için söz konusu mudur? Postmodernistler ‘bilgi’ diye dile getirilen yargıların bir nesnesi olmadığını öne sürmekte midir? Ya da, kendi yargılarının bir nesnesi olmadığını iddia etmekte midirler? Bu sorulara yanıt verebilmek için, öncelikle, bilginin kendisine karşılık geldiği bir nesnesi olduğunu kabul eden görüşlerin bunu söylemekle ne kastettiklerine birkaç örneği göz önünde tutarak bakmak yerinde olur.

Görecilerin “yargıların doğruluğu ya da yanlışlığının göreliliği”ni iddia eden görüşlerine bir karşılık olarak kaleme alınmış “Bilgi, Hakikat ve Yanılabilirlik” başlıklı yazısında Kwasi Wiredu, kimi göreci savları yanıtladıktan sonra, göreciliğin her türlü hakikat tanımına sızabildiğine karar verir. Ona göre bunun nedeni ‘hakikat’ kavramının Batı felsefesi içerisinde ‘Olimposçu’ diye nitelediği ‘*a priori*’, ‘zorunlu’ vb. gibi kavramlarla birlikte düşünülmesi, hakikat arayışı sırasında hakikatin insanın ürettiği bir şey olduğunun gözden kaçırılmasıdır. Batıda “hakikatin alanı ile yargının, inancın, kanının vb. alanı arasında kökten ve ontolojik bir ayrım” olduğu düşünülür; bir yargının doğruluğu ve yanlışlığından söz edilebilir, ama bu hakikat için söz konusu değildir. İnsani bilme yanılabilir ama hakikatin kendisi mantıksal olarak hatadan yoksundur. Sanki bilen varlıklar olmasa da hakikat diye bir şey varolabilirmiş gibi tasarlanır. Ama ona göre hakikatin böyle tasarlanması zorunlu değildir. Çünkü hakikat aslında ne mantıksal ne de kavramsal olarak yargıdan ya da inançtan bağımsızdır. O, ontolojik olarak yargının altında ya da üstünde, öncesinde ya da sonrasında değildir. “... hakikat, ... kendisiyle bir kavramın [ya da yargının] *gerçekliğe* karşılık geldiğini ya da *gerçeklikle* uygunluk içinde olduğunu ... gösterdiğimiz bir kavramdır. Bu tür bir karşılık gelme iddiası yargının özüdür ve hakikat yargısı ... bu

türden bir yargının olumlu bir değerlendirilişidir.”⁸ Bu, ona göre, yargılara ilişkin bir “karşılık gelme/uygunluk kuramı”dır. Her ifade bir şeyin öyle olduğunu söyler; bu “bir şey” bir ifade değildir, yalnızca bir ifadenin kurucu parçasıdır. Bu söylediklerini gösterebilmek için şu örneği kullanır Wiredu: ‘Bu kırmızıdır’ ifadesinde *bu* ‘bir şey’e, *kırmızı* ‘öyle olmaya’, *-dir* da iddiaya işaret eder. Yani “... ‘kırmızı olma’ kavramı gerçekliğin bir parçasına atfedilir. Bu ‘atfetme’ ya bir kavramın gerçekliğe *karşılık gelmesi* anlamına gelir ya da kavramın gerçeklikle uygunluğu anlamına.”⁹ Böylece ‘bilgi’ diye nitelediğimiz yargı, oluşturucu öğelerinin *gerçekliği* dilegetirdiği, kendisinin *gerçekliğe* karşılık geldiği, uygun olduğu düşünülen yargı olur.

Kendisinin kullandığı yalın örnekte “uygunluk/karşılık gelme kuramı”nın haklılığını göstermek kolay görünse de, Wiredu’nun hakikate ilişkin görüşlerinin görecilerin (ve kendileri de birer göreci addedilen postmodernistlerin) iddialarını çürüttüğünü söylemek pek kolay olmayacaktır. (Ashında kendi örneğinin de onun hakikat kuramını pek haklı çıkarmadığı rahatça öne sürülebilir: aktan başlayıp pekçok rengi geçtikten sonra karaya varan renk tayfında kırmızının sınırlarını göstermek konusunda herkesin uylaşabileceğini düşünmek bile zor görünüyor. Bunun yanında, kimi toplulukların maviyle yeşil arasında bir ayırım yapmıyor olduğu da göreciler tarafından sıkça kullanılan bir örnektir. Ama Wiredu’nun “karşılık gelme kuramı”nın sorunları bununla sınırlı değildir.)

Eğer ‘gerçeklik’– Aristotelesçi anlamda – yalnızca *energeia* halinde varolanlarla sınırlı tutulursa, pekçok sözcüğü dilden atmakla kalmaz, bilgi disiplini diye nitelenen pekçok alanı da ortadan kaldırmak gerekir. Özellikle felsefe (Wiredu’nun söyledikleri de içinde olmak üzere) tümüyle anlamsız bir iş haline gelir. Yok ‘gerçeklik’ genişletilirse, bu kez de hakkında bilgi ortaya koyulduğu iddia edilen herşeyin ‘gerçek’ olduğunun ya da ‘gerçeklik’ içerisinde yer aldığı kabul edilmesi gerekir. Bunu kabul etmek, teolojinin söylediklerinin de, astrolojinin söylediklerinin de, cin, peri, şeytan, melek vb. şeyleri gördüğünü ve

⁸ Kwasi Wiredu. “Knowledge, Truth and Fallibility”, *Concept of Knowledge*. Ed. Joanna Kuçuradi and Robert S. Cohen. Kluwer Academic Publishers, Boston, 1995. s. 142.

onların şöyle şöyle olduğunu söyleyenlerin söylediklerinin de doğru olduğunu, yargılara konu olan bu 'şeylerin' de *gerçek* olduğunu kabul etmeyi gerektirir.

Wiredu'nun söylediklerinin doğurduğu ilk durumun en uç örneği Neo-pozitivistler tarafından öncüleri sayılan Wittgenstein tarafından verilir. Gerçekliğe ilişkin olanlar dışındaki her yargının anlamsız olduğunu öne süren Wittgenstein'a göre "dil dünyayı resmeder". Dünya ise olguların toplamıdır. Olgular nesne bağlantılarından, nesne bağlantıları da nesnelere oluşur.¹⁰ Bir yargı/tümce, ancak ve ancak kendisini oluşturan sözcükler ve bu sözcüklerin düzeni, hakkında oldukları nesnelere ve onların düzenlenişleriyle örtüşüyorsa doğrudur.¹¹ Örtüşmeyen tek bir nokta, öge ya da yan yargıyı/tümceyi doğru olmaktan çıkarır; "dünya"da bulunmayan birşey tümcede yer alıyorsa, yer alan bu şey tümceyi "anlamsız" kılar. Böylece, bilginin bilgi olması ya da doğrulanabilme olanağına sahip olması, onun *gerçekliğe* uygunluğuna bağlanır. Gerçeklik dışında kalan ya da onu aşan herşey (metafizik, etik vb. disiplinleri, adalet, özgürlük, insanlık vb. kavramları) kendileri hakkında bilgi sahibi olabilme olanağının dışında bırakılır.

'Gerçeklik', dilin içinde yer alan sözcüklerin dile getirdiği herşeyi içine alabilecek şekilde genişletildiğindeyse, yargıları (doğruluğu ve yanlışlığı bakımından) birbirinden ayırabilecek ölçütler geliştirmenin gerekliliği ortadan kalkacaktır. Çünkü böyle bir kabul ile hareket edildiğinde neredeyse 'bilgi' adına söylenen ne varsa doğru sayılabilecektir. Zaten, Neo-pozitivizmin belirli bir dönemde neredeyse her yana yayılabilmesinin temelinde böyle bir sınırsızlığın, ölçütsüzlüğün yarattığı sıkıntıların yattığı da rahatça söylenebilir. Onların vaadi, bilim alanındaki bu başıboş laf kalabalığından bilimleri kurtarmaktır.

Kısaca özetlemek gerekirse, görecilerin iddialarını çürütmek için kaleme aldığı yazısını Wiredu biraz daha ilerletse (ya da, yazısının 'gerçeklik' kavramı dolayısıyla taşıdığı sorunları biraz eşelese), ya Neo-pozitivistlerin kısır bilim anlayışlarına saplanacak ya da görecilerin

⁹ a.g.e., s. 142.

¹⁰ Ludwig Wittgenstein. *Tractatus*. (çev. Oruç Aruoba) Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996. önerme 1 ve devamı.

¹¹ a.g.e., önerme 2 ve devamı.

30 Bilgi ile Nesnesi Arasındaki İlişki Üzerine Birkaç Örnek

görüşlerine hak vermek zorunda kalacaktır. Bu çıkmazdan belki 'gerçeklik' kavramının sınırlı bir belirlenmesiyle çıkılabilir. Bu sorunun aşılıp aşılanmadığına – bir biçimde aşabilenlerin olup olmadığına – yazının sonunda karar verilecektir.

*

Postmodernistlerin "moderniteden kopmuş oldukları/moderniteden kopulmuş olduğu" iddiası doğru mudur? Daha özele inilirse, konumuzla ilgili kısmı bakımından, 'bilgi' kavramının içeriğinin belirlenişi gerçekten modernistlerde ve postmodernistlerde değişmiş, birbirini dışlayıcı iki 'bilgi' kavramı ortaya çıkmış mıdır? Bu sorulara, - bilgiyle ilişkisinde – 'dil'e bakışın ne yönde değiştiğini saptamakla, bir açıdan, "evet" diye yanıt verilebileceğini düşünüyorum.

'Bilgi' diye nitelediğimiz yargılar, en temelde, dile ait, belirli bir dilin içerisinde dile getirilen yargılardır. Bu bakımdan yaklaşıldığında, (günümüzde iyice belirginleştiği üzere) bilgiye ilişkin her görüşün, örtük de olsa, bir dil anlayışını da içinde barındırmakta olduğu söylenebilir. En azından, hem dilin hem de bilginin oluşturucu ögesi olan "sözcükler"e ilişkin bir anlayışı, bilgi görüşlerini eşelersek, ortaya çıkarabiliriz.

Bilgilerin 'doğru' ya da 'yanlış' diye nitelenmesi, kendilerini oluşturan sözcüklerin işaret ettikleri şeyi (olayı, olguyu, durumu vb.) dile getirip getiremiyor olmalarına bağlıdır: işaret ettikleri şeyi ona uygun biçimde dile getiriyorlarsa 'doğru', bunu başaramıyorlarsa 'yanlış' sayılmaktadırlar. Saussure'un dile ilişkin görüşlerinin felsefe alanını etkilemesinden önce (ya da, Postmodernistlerin açısından bakıldığında, 'modernist' diye nitelenebilecek düşünürlerde) sözcüklerin, kendileri dışında bir başka şeye göndermede bulunduğu düşünülmekteydi: bu başka şey bir varolan, varolanların oluşturduğu bir olay ya da durum vb. olarak tasarlanmaktaydı. Bu açıdan bakınca, her sözcük kendisi dışında bir başka şeye göndermekteydi kişiyi: o şeyin bir temsiliydi.

Wittgenstein bu dil anlayışının felsefi temellerini Augustinus'un attığını öne sürmektedir. *Philosophical Investigations* adlı kitabında, Augustinus'tan yaptığı alıntı şöyledir:

“(Büyüklerim) bir nesneyi adlandırdıklarında ve aynı anda bu şeye doğru hareket ettiklerinde, ben bu yaptıklarını gördüm ve o nesneyi işaret ettiklerinde telaffuz ettikleri sesle o nesnenin adlandırıldığını anladım. ... Böylece, sözcüklerin çeşitli tümcelerde tekrar tekrar uygun yerlerde kullanıldığını işittikçe, [sözcüklerin] hangi nesnelere işaret ettiklerini anlamayı öğrendim.”¹²

“Her sözcüğün karşılık düştüğü bir şeyin (kendisinden ayrı bir gönderisinin) olduğu” kabulü vardır bu dil anlayışında. Başka türlü olsa, yani gönderisi olmayan bir sözcük dilde içerilse, o sözcüğün neyi kastettiği hiçbir zaman öğrenilemez. Dile böyle bakınca, daha önce sözünü ettiğimiz Neo-pozitivizmin görüşlerine varmak hiç de zor olmamaktadır: içlerinde özellikle felsefe olmak üzere pekçok disiplin ne anlamı ne de doğrulanabilme ya da yanlışlanabilme olanağı olan yargılarla dolmuştur tarih içerisinde. 19. Yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkıp neredeyse 20.yüzyılın ortalarına değin pekçok alanda mutlak bir hakimiyet kuran pozitivizm ve neo-pozitivizm bilgi alanlarını bu ‘metafizik’ diye nitelenip aşağılanan yargılardan kurtaracak “yöntem” olmak iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Bu amaçlarına ulaşabilmek için de, “her sözcüğün değil, yalnızca gerçeklikte varolan şeylere göndermede bulunanların (bunları temsil edenlerin) bir karşılığı olduğu”nu ileri sürmüşlerdir. Bu, yukarıda da söylenmiş olduğu gibi, “uygunluk/karşılık gelme kuramları”nın en uca gitmiş halidir.

Bu çalışmadaki iddialardan biri, Saussure’ün görüşlerinin -modern ve postmodern diye ayrılacak bilgi görüşlerinin- bir açıdan, kopuş noktası sayılabileceğidir. Bu dil anlayışı, bugün ‘modernist’ diye nitelenebilecek düşünürlerin büyük bir kısmının görüşlerinde etkili olan “uygunluk/karşılık gelme kuramı”nın ‘postmodernist’ diye nitelenen düşünürler tarafından, bir anlamda, dönüştürülmesine yol açmıştır. Bu, Saussure’un görüşlerinin felsefe alanında hemen etkili olduğu anlamına gelmemektedir. 1916’da yayınlanan *Genel Dilbilim Dersleri*’nden beş yıl sonra yayınlanan *Tractatus*, Viyana Çevresi’nin o gün için “müstakbel” diye nitelenebilecek kurucuları tarafından neredeyse bir başyapıt

¹² Ludwig Wittgenstein. *Philosophical Investigations*. (trans. by G.E.M. Anscombe) Oxford: Malden, Mass.: Blackwell, 1999. s. 2.

kutsallığıyla karşılanmıştı. Saussure, “bilginin gerçeklik dışında hiçbir şeye başvurarak doğrulanamayacağını” iddia eden neo-pozitivistlerin kısırlaştırdığı ve neredeyse bir kenara atılmasına neden olduğu insan bilimlerinin yeni yöntemler kazanmasının, bir ölçüde, yardımcısı olmuştur. Bu iddialı bir yargıdır, elbette. Ama neo-pozitivizmin önerdiği dışında birtakım yöntemler (örneğin, yapısalcılık) geliştiren felsefecilerin kendisine en çok başvurduğu düşünürün Saussure olması, onun dile ilişkin görüşlerinden yararlanılması, bu iddianın yine de temelsiz olmadığının göstergesi sayılabilir.

Konuyla ilgisi bakımından, Saussure’ün dil anlayışına getirdiği yenilik ve bu yeniliğin neo-pozitivizme (bunun yanında “uygunluk/karşılık gelme kuramı”na) aykırı olan yanı kısaca şöyle özetlenebilir: Dil ve sözcükler, artık, pozitivistlerin varsaydığı gibi somut varlıklara yönelmez; dilbilimin araştırma nesnesi, *gösteren* (işitim imgesi) ve *gösterilen* (zihindeki kavram) ikilisinden oluşan gösterge kavramıdır; gösterenin ve gösterilenin kendileri dışında karşılık geldiği duyulur alandaki bir gönderisi söz konusu değildir. Dile yönelik bu kavrayış farklılığı, bilime, bilimin yargılarıyla nesnesi arasındaki ilişkiye bakışı da farklılaştırır.¹³

Böylece, Wiredu’nun uygunluk kuramından ya da neo-pozitivizmin *gerçekliğe* uygunluk kuramından farklı olarak, “bir sözcüğün ilişkin olduğu şeye uygun olması”ndan söz edildiğinde, bu şey sözcüğün dışında değil sözcüğün kendisinde aranmaya başlanır. Bir sözcüğün anlamını bilmek, onun ilişkin olduğu şeyi onun dışında bir başka şeye giderek bilmeyi gerektirmez; zaten sözcüğün iki parçasından biri olan “gösterilen”e, yani “zihindeki kavram”a, gitmeyi gerektirir. Bu görüşte, bir yargıyı doğrulamak için o yargıyı oluşturan sözcüklerin dışında bir *gerçekliğe* başvurmak gerekmemektedir.

“Bilginin doğrulanmak için kendisini oluşturan sözcüklerin dışında bir gerçekliğe gereksinimi olmadığı” anlayışı günümüz (postmodern diye nitelenen) düşünürlerinde olduğu gibi kalmamıştır elbette. Değişmiş, başka anlayışlara dönüşmüştür (bundan, Foucault’nun görüşleri

¹³ bkz. Ferdinand de Saussure. *Genel Dilbilim Dersleri*. (çev. Berke Vardar) Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985.

anlatılırken söz edilecektir). Ama modernist “uygunluk kuramı”ndan kopuşun Saussure’ün bu dil anlayışıyla birlikte gündeme gelmeye başladığı söylenebilir.

Fakat postmodernistlerin bilgi anlayışlarını modernistlerinkinden ayıran şey yalnızca “sözcüklerin işaret ettikleri şeyin ne olduğu” konusundaki farklılık değildir. Bunun yanında, bilgiyi üreten varlığın ne olduğu konusundaki anlayış da değişmiştir. Modernistler için bilgiyi üreten tek tek kişilerken (öznelerken), postmodernistler için tek tek kişilerin (öznelerin) üstünde, onların dışında, onların zihinlerini belirleyen bir şeydir (bunun adı kiminde ‘söylem’ olur, kimilerinde ‘dil’ ya da ‘göstergeler dizgesi’). Modernistler için etkin bir varlık olan özne, postmodernistler için öznelerüstü bir varlık tarafından belirlenen, onun tarafından yönlendirilen, onun aracı olan herhangi bir tektir. Bunun en iyi örneklerinden birini, sanırım, Foucault vermiştir.

Bilginin Arkeolojisi’nde Batının düşünce tarihi yapma biçimine karşı çıkan Foucault, bu biçimde tarih yapanların tını *tek tek bireylerden* geçerek kendinin bilincine varıyor gibi göstermesine karşı çıkar, ‘söylem’ adını verdiği bu öznelerüstü yapının belirli bir mekân ve zamanla sınırlandırılmış dönemlerde çağın tüm bireylerini belirlediğini, o çağın tınıni şu ya da bu kişinin düşüncelerinin açığa vurmasının o öznelerin başarısı olmadığını, tınıni sözcüsü konumunda yer alan kişinin yerinde başkalarının da olabileceğini söyler. “[Özne] farklı bireyler tarafından doldurulabilen belirli ve boş bir yerdir.”¹⁴ Bu söylediğini herhangi bir matematik kitabından söz ederek örnekler Foucault:

“[Bir matematik] incelemenin bünyesinde, eğer ‘Bir üçüncüsüne eşit olan iki nicelik kendi aralarında eşittir’ gibi bir önermeye rastlanırsa, ifadenin öznesi, böyle bir önermeyi doğrulamak için her bireyin işgal edebildiği her hangi bir dil sistemi içinde ve her hangi bir yazım ya da sembolleştirme kuralı içinde nötr, zaman, uzay, şartlar bakımından ayrımsız, aynı durumdadır.”¹⁵

¹⁴ Michel Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. (çev. Veli urhan) Birey Yayıncılık, İstanbul, 1999. s. 124.

¹⁵ a.g.e., s. 122.

Öznenin yerini ve öznenin konumlandığı bu yerde neleri söyleyebileceğini belirleyen şey, özel bir anlam vererek 'ifadeler' diye adlandırdığı ve söylenebileceklerin sınırlarını belirleyen kuralların birbirine eklenmesiyle oluşan "söylem"dir. Söylem, kendisi içerisinde iş gören öznelerin söyleyeceklerinin dış sınırlarını çizer, bu sınırlarla söyleyeceklerini belirler. Söyleme belirleyici gücünü veren şey, o söylemin dışında kalan öznelerin söylediklerinin, iktidarın aygıtları tarafından geçersiz ya da değersiz kılınması, anlamsızlaştırılmasıdır. Örneğin tıp söz konusu olduğunda "tıbbi söz herhangi bir kişiden gelemez; onun değeri, etkisi, tedaviyle ilgili güçleri ve genel bir biçimde tıbbi söylem olarak varlığı, acının ve ölümün önüne geçmeyi onun için bir hak olarak öne sürmek suretiyle, bu söylemi dile getirme hakkına sahip olan, yasaya uygun şekilde tanımlanmış rolden ayrılabilir değildir."¹⁶ Bu, buradaki örnek üzerinde konuşursak, bir öznenin bir "tıp adamı" sayılabilmesi için içine girmesi gereken rolü tanımlayan yasadır: bir tıp adamı belirli bir dönemde (dönemi belirleyen belirli bir söylem içerisinde) "tıp adamı" olacak ya da sayılacaksa, söylemin belirlediği alanlarda iş görecektir, onun belirlediği sorunlarla ilgileyecek, bu sorunlara söylemin belirlediği ifade biçimlerine göre çözüm üretecek, bilimsel etkinliğini bu söylem tarafından belirlenen teknikler ve yöntemlerle yürütecektir.

"Özneleri aşan ve onları belirleyen bir üst varlık" düşüncesi de, dile yakından ilgi gösteren bu felsefe dünyasına, temelde, Saussure'un dil anlayışı tarafından sokulmuştur. Çünkü Saussure için düşünmenin ve dile getirmenin belirleyicisi olan dil "öznelerin kendisini değiştiremeyeceği" bir yapı oluşturur.

Postmodernistlerin bilgiye bakışını belirleyen bir üçüncü özellik vardır ki, bu özellik, dil anlayışlarına dayanarak bilgi anlayışlarını biçimlendiren postmodernistlerin aslında kimin görüşlerini kendilerine referans aldıklarını belirlemek açısından önemlidir. Bu görüş, bilgi nesnesinin aslında *özne* tarafından oluşturulduğunu söyler. Buna H. Arendt de "Tarih Kavramı: Antik ve Modern" adlı yazısında dikkat çeker: "[Tarih] insan yapımı bir süreç, varlığını sadece insan soyuna

¹⁶ a.g.e., s. 70.

borçlu, herşeyi kapsayan bir süreç haline gelmişti.”¹⁷ Varlığını insan soyuna borçlu süreçler yalnızca insan bilimlerinin konusu olan süreçler değildir ama; doğa da bu durumdan payını alır: “Bugün doğayı yaratmak anlamında ‘yapmamızın’ mümkün olmadığını bilsek bile, yeni doğal süreçleri harekete geçirmeye, yani belli bir ölçüde, ‘tarihi yapmamız’ anlamında ‘doğayı yapmaya’ muktedir olduğumuz kesindir.”¹⁸

Arendt’e göre “tarihi insanın yaptığı” konusunda yüzyıllardır zaten uzlaşılmaktaydı. Ama teknolojideki önemli gelişmeler sonucunda artık doğayı da “yapabileceğimiz” ortaya çıkmıştır. Bu durum birşeyleri anlamaya ve bilmeye çalışan insanları, “şeyleri” bilmeyi istemekten “süreçleri” bilmeyi istemeye yöneltir. Çünkü: “Süreç kavramı, somut ile genelin, tekil olay veya şey ile evrensel anlamın yollarının ayrıldığı ifade eder. Olup biten her şeyin yegane anlam kaynağı olan süreç, bu sayede evrensellik ve anlamlandırma tekeline sahip olur.”¹⁹

Varolan herşeyin (olayların, şeylerin, durumların, kişilerin) anlamını belirleyen süreç, bu belirleyiciliği nedeniyle herşeyi üreten kaynak da olur. “Bilmek üzere kendisine yönelinen şeyleri oluşturanın bir süreç olması ve aslında bilinmesi gereken şeyin de bu sürecin kendisi olması” düşüncesi Hegel’e aittir. Arendt de çağımızdaki Hegel etkisini şu sözlerle onaylamaktadır:

“Hakikatin bizzatı zaman süreci içinde bulunduğu ve kendini zaman içinde ortaya koyduğu düşüncesi, ister Hegelci ister Hegelci olmayan terimlerle ifade edilsin, Hegel sonrası bütün modern tarih bilincinin bir özelliği haline gelmiştir.”²⁰

Ama Arendt’in öne sürdüğü görüşlerin bir yanına katılmak olanaklıyken bir yanı postmodernistlerin kendileri tarafından yadsınmaktadır. Arendt’in de belirttiği gibi, bilgiye nesne olan şeyler ve anlamları “üretilir” postmodernistlere göre; ama bu, tarihin bütününi kapsayan bir süreç tarafından gerçekleştirilmemektedir: tarih kesintisi

¹⁷ Hannah Arendt. *Geçmişle Gelecek Arasında*. (çev. Bahadır Sina Şener). İletişim Yayınları, İstanbul, 1996. s. 84.

¹⁸ a.g.e., s. 84.

¹⁹ a.g.e., s. 91.

²⁰ a.g.e., s. 98.

olmayan bir süreç değildir; bunun en iyi kanıtı da, (postmodernistlere göre) postmodernistlerin kendi görüşleri (ya da postmodern dünya)dir. Bilgi nesnelerini ve bu nesnelerin anlamlarını belirleyen (üst) öznedir, süreç değil.

Yeniden Foucault'ya dönmek gerekirse, bilgi nesnelerinin varolan şeyler olmadıkları, tersine, bir üst varlık (söylem) tarafından oluşturuldukları düşüncesi onun görüşlerinde de açığa çıkar. Ama burada bu düşünce Arendt'de olduğu gibi olumsuz bir şey olarak ele alınmaz, 'bilgi nesnesi' diye ortaya çıkarılan herşey için genelleştirilir. Bilgi ortaya koyduğu iddiasıyla ortaya çıkan disiplinlerin tarihi yapılmak istendiğinde "gerçekten 'şeyler'den vazgeçmek" gerekir: "şeylerin söylemden önceki anlaşılması güç kaynağının yerine, ancak söylemde ortaya çıkan nesnelerin düzenli oluşumunu geçirmek" gerekir.²¹ Söylemde ortaya çıkan nesnelere, onlara bir nesne olarak oluşma olanağını veren ve tarihin içinde ortaya çıkma koşullarını meydana getiren kurallar bütününe (söylemi belirleyen kurallar bütününe) geri götürülmek suretiyle tanımlanır. Burada söylemle nesnelere arasında (düşünce tarihçisinin bakış açısından) karşılıklı bir belirleme yapabilmek olanağı ortaya çıkar: bir söylemin kurallarını tanımladığımız zaman nesnelere betimlenir, nesnelere betimlediğimiz zaman söylemin kuralları tanımlanır.²² Söylemin kuralları Foucault tarafından "nesneyi var eden karmaşık ilişkiler demeti" diye de adlandırılır. Ama bu ilişkiler nesnede mevcut değil, nesne çözümlendiği zaman görülen ilişkilerdir. Bu, bu ilişkiler nesnenin kuruluşunu, içkin rasyonelliğini gösterir, demeye gelmez. İlişkiler nesnenin iç yapısını tanımlamazlar, fakat ortaya çıkmak, başka nesnelerin yanında yer almak, onlara göre kurulmak, ayırımın indirgenemezliğini ve muhtemelen onun ayrışıklığını belirlemek, kısacası bir dışsallık alanı içine yerleştirilmek olanağını onlara veren şeyi tanımlarlar.²³ Kısaca toparlamak gerekirse: nesne çözümlendiğinde ortaya çıkan ve "nesneye, onun özüne, doğasına ya da yapısına ait" özellikler diye adlandırılan şeyler, aslında, söylem tarafından, o nesnenin başka nesnelere ayrılabilmesi için çizilecek çerçevede kullanılan kurallardır.

²¹ Michel Foucault, 1999. s. 67.

²² a.g.e., s. 67.

²³ a.g.e., s. 63-64.

Bu kurallar aynı zamanda 'söylem' diye adlandırılan şeyin içinde yer alan ve onu oluşturan (Foucault'nun kullandığı özel anlamda) "ifadeler"dir:

"... 'söylemler'in, burada umut edebileceğimiz gibi, şeylerin ve kelimelerin saf ve basit bir çaprazlaşması olmadıklarını göstermek istediğimi söyleyeceğim: ... söylemlerin kendilerini çözümlenmek suretiyle, kelimeler ve şeyler arasında görünüşte çok kuvvetli olan bağın gevşediği ve söylemsel uygulamaya özgü olan bir kurallar bütününün ortaya çıktığı görülür. Bu kurallar, bir gerçekliğin sessiz varoluşunu değil, bir söz dağarcığının ilkelere uygun kullanımını değil, fakat nesnelere yönetimini belirler."²⁴

Bu söylediklerine dayanarak, Batı'daki düşünce tarihi yapma biçimini eleştiren ve kendisinin 'arkeoloji' diye adlandırdığı yeni biçimi bunun yerine geçirmek isteyen Foucault, bu yeni biçimin işinin söylemleri işaret bütünleri olarak değil, kendilerinden söz ettikleri nesnelere sistematik biçimde oluşturan uygulamalar olarak incelemekten ibaret olduğunu söyler. Böylece söylemin kuramsal ve kılın yanlarına dikkat çekmiş olur (bu noktadaki görüşleri, Arendt'in günümüz bilim dünyasında eleştirdiği özellikleri çağrıştırmaktadır): söylem hem düşünceyi belirler hem de gerçekliği. Bir nesne üzerine düşünmekte olan kişi nesneyle söylemin kendisine dayattığı biçimde ilişki kurmaktadır; ki, nesne de zaten söylem tarafından biçimlenmiştir. Söylem değiştiğinde hem nesneyle ilişkiye giren düşünce hem de nesne değişir.

*

Saussure'ün dil anlayışının etkisiyle (Wiredu'nun görüşlerinde örneklediğimiz) "uygunluk/karşılık gelme kuramı"nın dönüşümünün başladığından söz edilmişti: "sözcüklerin anlamı onların karşılık geldiği şey tarafından değil, sözcüğün içinde barındırdığı iki parçanın biri tarafından belirlenir" düşüncesi ortaya çıkmıştı. Saussure'ün görüşlerinin etkisi yayılıp dile bakış değiştiğinde bir ikinci düşünce daha egemenlik kazandı felsefe dünyasında: tümcelerin ya da yargıların (bunlar tarafından kapsanan bilgilerin de) dil tarafından belirlendiği. Dilin kapsayamadığı ya

²⁴ a.g.e., s. 68.

da ifade edemediği herşey karanlıkta kalır, bu görüşe göre. (Daha sonra, dilin yerine 'söylem', 'göstergeler sistemi' vb. başka özne-üstü varlıklar geçmiştir.) Ama, yukarıda kısaca ve örtük olarak söz edildiği gibi, dilin ya da özne-üstü başka varlıkların belirleyiciliği yalnızca düşünce düzeyinde sınırlı kalmamıştır: gerçeklik (ve belirli bir biçimde tasarlanan 'gerçeklik'te yer alan bilgi nesnelere) de bunların belirlediği bir şey haline gelmiştir. Böylece, yine bir "uygunluk/karşılık gelme kuramı" karşısında kalınmış olur: düşünce, nesnesini kendisi yarattığı için, onun üzerine düşündüğünde onun nasıl ortaya çıkacağını belirler; onun hakkında bilgi ortaya koyduğunda da, nesnesi zaten kendisinin oluşturduğu bir şey olduğundan, bilgiyi nesnesine uygun biçimde ortaya koymuş olur. Tıpkı Hegel'de olduğu gibi, *söylem*den önce var olduğu varsayılan "şeylerin kendileri" bastırılmış, söylem aracılığıyla var olan *bilgi nesnelere* ortaya çıkmıştır.²⁵

Saussure'e ait ilk düşüncenin değil ama, bu ilk düşüncenin geliştirilmesi ve yayılmasıyla ortaya çıkan diğer iki düşüncenin temelini Hegel'in görüşlerinde bulmak zor olmayacaktır. Onun bilgi görüşünde de nesne, kendi başına bir varlık ya da şey olarak değil, bilinç için varolan bir varlık olarak tasarlanır: Bu bilgi görüşünün doğal sonucu, deneysel verilerin, Tinin öznede ortaya çıkan hali olan bilince tabi şeyler olarak görülmesidir. Böylece, "uygunluk kuramı"nın kabul ettiği gibi, bilgi nesneye ait bir şey olmaktan çıkar; nesne bilgiye, bilen özneye ait bir şey olur. Nesnenin sınırlarını çizip ona özelliklerini yükleyen özne/düşünce/söylem, onu kendisiyle özdeşleştirir. Bu sayede de, olup bitenlerle aynı ilkeye sahip olan ve ona göre işleyen diyalektik düşünce, deneysel verilerin, dışarıdakinin 'anlamını', niçin oldukları biçimde olduklarını kavrayacaktır.²⁶

Yukarıda aktarılan görüşlerin gösterdiği gibi, *düşünme ve eyleme (uygulama) biçimini belirleyen bir üst varlık* anlayışı Foucault'ya (ve postmodernistlere) Hegel tarafından hediye edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında, postmodernist düşünürler tarafından modernizmin en büyük

²⁵ Allan Megill. *Aşırılığın Peygamberleri*. (Çev. Tuncay Birkan). Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998. s. 305-6.

²⁶ (Hegel'in bu konudaki görüşleri için) bkz. Hamdi Bravo. *Hegel ve Nietzsche'de Birey, Toplum ve Devlet İlişkileri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.

kuramcısı sayılan bir filozofun görüşleri, aslında onların düşünce dizgelerini belirlemiştir. Kopmuş olduklarını iddia ettikleri modernizmi, Hegel'in görüşlerini örtük de olsa koruyarak, benimsemişlerdir. Ama bir bakımdan yine de modernizmin bilgi anlayışından kopulmuştur. Bundan da aşağıda söz edilecektir.

Sonuç

Peki, tüm bu söylenenlerden sonra "Günümüz felsefesinde ve postmodernistlerin bilgi anlayışında bilgi nesnesini yitirmiş midir?" sorusuna ne yanıt verilebilir?:

Bu yazıda birer örnek olarak kullanılmış olan düşünürlerin görüşlerine bakılırsa bu soru şöyle yanıtlanabilir: Pragmatizm ve (her türden) tutarlılık kuramı, bilgiyle nesnesi arasındaki ilişkiyi dikkate almayı zaten tümüyle reddetmektedir. Bir yargının doğruluğu ya da yanlışlığının onun iş görürlüğüne (pragmatizm) bağlı kılınması ya da bunların o yargının başka yargılarla arasındaki ilişkiye göre belirlenmesi (tutarlılık kuramı), nesnenin tümüyle görüş alanının dışına çıkarılması demeye gelir. Bu da, bu bilgi anlayışlarında "nesnenin yitirilmiş olduğunu" gösterir. Buna karşılık (postmodernistlere bir örnek olarak ele alınmış olan) Foucault'ya baktığımızda böyle bir durumla karşılaşmadığımızı görüyoruz: ona göre her yargının bir nesnesi vardır; 'doğruluk' da, özneyle nesne arasındaki ilişki tarafından, öznenin nesneyi dile getirip getiremiyor olmasına göre, belirlenir. Ama burada Wiredu'nun görüşleriyle örneklenmiş olan "uygunluk kuramı"ndan farklı olan şey, "nesne"nin özne tarafından biçimlendiriliyor olmasıdır. Ama bu özne, tek tek öznelerin zihinlerini de belirleyen bir üst-öznedir: tek tek özneler, bu üst-öznenin birer aracısı ya da sözcüsüdür yalnız: üst-öznenin (söylemin) çizdiği sınırlar içerisinde kalarak onun biçimlendirdiği nesnelere üzerine konuşabilirler yalnızca. Oysa modernizmin "uygunluk kuramı"nda, "öznenin kendisinin belirleyicisi olamayacağı bir şey hakkında konuştuğu" kabulü vardır: Wiredu bunu "gerçeklik" diye adlandırır. Oysa Foucault için gerçeklik, söylemin (ve söylem tarafından belirlenen öznelerin) ürettiği bir alandır: bu alanın içinde nelerin yer alacağını ve alamayacağını, yani nelerin bilgiye nesne olabileceğini ve olamayacağını belirleyen, söylemin kendisidir. Bu söylenenlerden yola çıkarak,

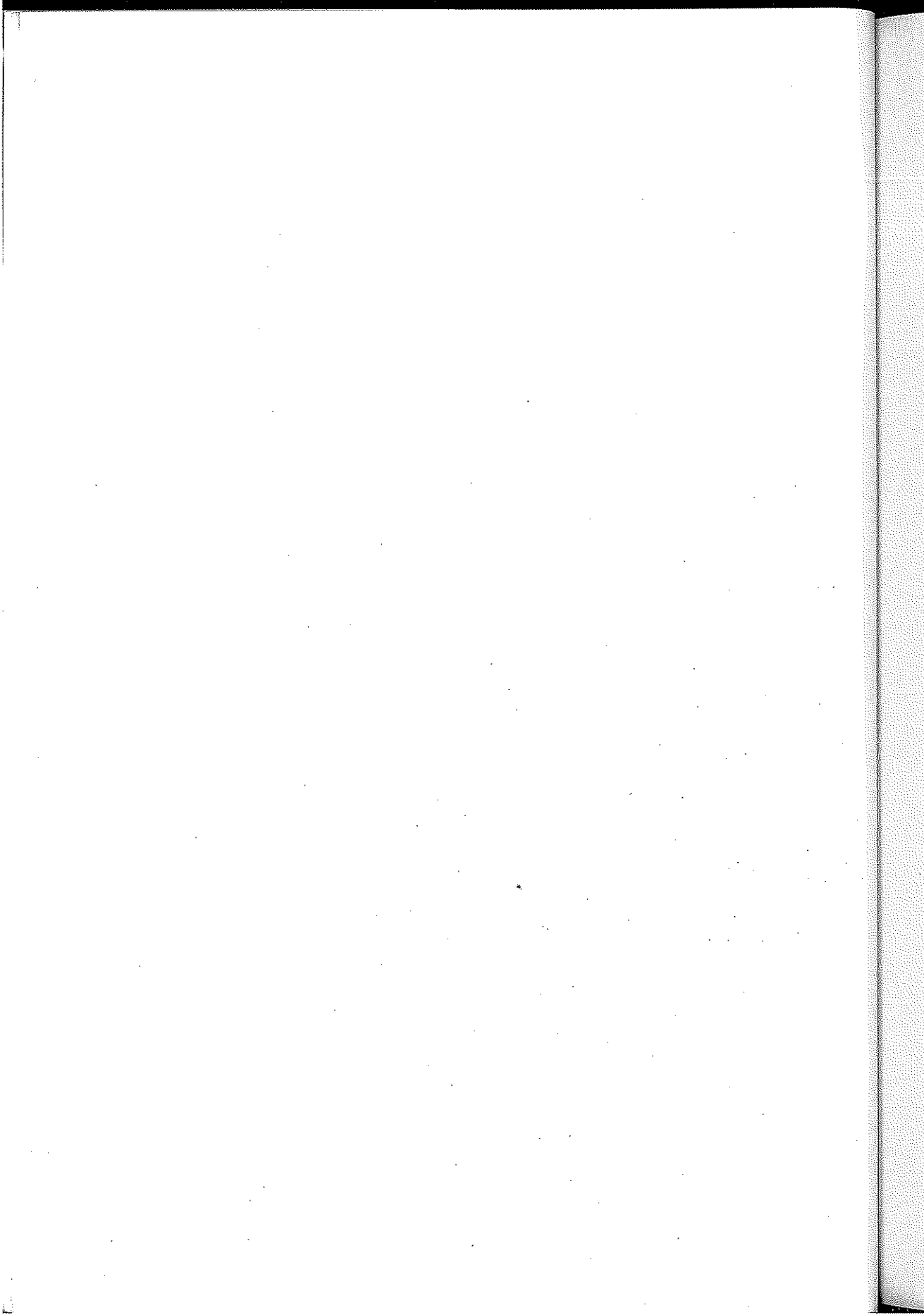
40 *Bilgi ile Nesnesi Arasındaki İlişki Üzerine Birkaç Örnek*

Foucault'nun bilgi anlayışında “nesnenin yitirilmiş olduğu” öne sürülemez, ama “bilgi nesnesinin üretiliyor olduğu” öne sürülebilir.

Buradan, belki haksızlık olacaksa da, şu sonuç çıkarılabilir: ya postmodernistler – buradaki örnekte Foucault - (bilgiyle nesnesi arasındaki ilişkiye bakış bakımından) ‘modernizmin kuramcısı’ diye niteledikleri Hegel’in yanında konumlandırılmalı ya da Hegel postmodernistlerin arasında. Bu nedenle de, postmodernistlerin “keskin sınırları olan kopuş” iddialarının, bilgiyle nesnesi arasındaki ilişkiye bağlı olarak, sınırları değiştirilebilir.

KAYNAKÇA

- ARENDR, Hannah. *Geçmişle Gelecek Arasında*. (çev. Bahadır Sina Şener). İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.
- BRAVO, Hamdi. *Hegel ve Nietzsche'de Birey, Toplum ve Devlet İlişkileri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Bilginin Arkeolojisi*. (çev. Veli urhan) Birey Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- GRÜNBERG, Teo. "Long-run Consistency of Beliefs as a Criterion of Empiric Knowledge", *Concept of Knowledge*. Ed. Ioanna Kuçuradi and Robert S. Cohen. Kluwer Academic Publishers, Boston, 1995.
- JAMES, William. *Pragmacılık*. (çev. Muzaffer Aşkın) İstanbul Milli Eğitim Basımevi, 1948.
- LYOTARD, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. (trans. by Geoff Bennington and Brian Massumi) Manchester University Press, Manchester, 1984.
- MEGİLL, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri*. (Çev. Tuncay Birkan). Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Genel Dilbilim Dersleri*. (çev. Berke Vardar) Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985.
- SAVRAN, Gülnur. "Postmodernizm: Yepyeni Bir Evre mi, Bir Eğilimin
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus*. (çev. Oruç Aruoba) Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*. (trans. by G.E.M. Anscombe) Oxford: Malden, Mass.: Blackwell, 1999.
- WİREDU, Kwasi. "Knowledge, Truth and Fallibility", *Concept of Knowledge*. Ed. Ioanna Kuçuradi and Robert S. Cohen. Kluwer Academic Publishers, Boston, 1995.



ANTİKÇAĞ'DA VARLIK VE BİLGİ PROBLEMLERİ ÜSTÜNE

Işıl BAYAR BRAVO*

ÖZET

Antikçağ Yunan felsefesinin en önemli inceleme konuları olan varlık ve bilgi problemleri, her filozofta birlikte ele alınmıştır. Eski Yunan filozofları en fazla varlık ve bilgi felsefeleriyle ilgilenmişlerdir. Bunlardan başka disiplinlerin sorunlarına yanıt ararken bile varlık ve bilgi felsefesini hesaba katmışlardır. Bu tür çalışmaların ana ıralayıcısı, bildiğimizin hep bir varolan olduğu kabulüdür. Bu nedenle varolanın neliğinin ve yapısı ile türlerinin ele alınması demek, aslında neleri bilebileceğimizin ortaya konması demektir. Bu çalışmanın amacı, bu iki disipline ait sorunların Antikçağ Yunan filozoflarında geçirdiği serivene ve varlık felsefesi sorunları ile bilgi felsefesi sorunlarının aslında birlikte ele alınması gereğini ortaya koymaktır.

Anahtar Sözcükler: Varlık, bilgi, arkhe, oluş, değişme.

(On the Problems of Ontology and Epistemology in the
Ancient Age)

ABSTRACT

The problems of ontology and epistemology are the most important discussion issues and these are always taken into consideration together. Ancient Greek philosophers mostly dealt with the problems that belong to ontology and epistemology. Even when they were searching answers for other disciplines, they took ontology and epistemology into consideration. The main characteristic of such discussion is the assumption that we can only know the thing that has being. Accordingly, to talk on the whatness and structure of the being is to expose the things that we can know. This paper focuses on Ancient philosophers who philosophize on both these issues. The aim of this paper is to expose the adventure of these problems along the philosophers of Ancient Greek and to show that the problems of ontology and epistemology should be taken together into consideration.

Key Words: Being, knowledge, arkhe, becoming, change.

* Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

1. GİRİŞ

Antikçağ felsefesi, Uzakdoğu, Hint, Mısır, Mezopotamya, Hitit, Fenike, Pers, Roma, Yunan kültürlerini içine alır. Ancak, bugün bildiğimiz anlamda felsefe yapanlar Yunanlılar olduğundan, bu yazıda sadece Antik Yunan felsefesi ele alınacaktır. Yunanlılar, bilgiyi sistemli biçimde düzenlemiş, ele aldıkları sorunlarla ilgili kavramsal çözümler yapmış, tekleri genel içinde görmeye çalışmışlardır. Bütün bu çabanın temelinde bilgiyi sırf kendisi için isteme yatmaktadır.

Antikçağ Yunan felsefesine genel olarak bakıldığında, felsefenin pek çok disiplininin bu çağda farklı zamanlarda ağırlıklı olarak ele alındığı görülür. Ama bu disiplinlerin hangisine bakılırsa bakılsın hemen hepsinde bir dayanak olarak kullanılan varlık ve bilgi felsefesi görülür. Felsefe tarihinde en fazla ele alınan sorunlar, adı geçen iki disipline ait sorunlardır: örneğin doğa filozofları ilk maddenin ne olduğunu sorup, buna yanıt ararken amaçları, bir yandan bu ilk maddenin ne olduğunu kavramak, diğer yandan bu kavrayıştan yola çıkarak evrene ait en tümel bilgiyi, yani “gözle görülen varlıkların meydana getirdiği çokluğun gerisinde gizli olan birliği, görünüşün arkasındaki gerçekliği” elde etmektir¹.

Başka bir örnek, sofistlerin insana ilişkin görüşlerini dayandırdıkları “bilginin kaynağı”, “doğruluğun ölçütü” gibi sorunlarla ilgilenen bilgi felsefesinden verilebilir.

Antikçağ döneminde en önemli sorunların ele alındığı varlık felsefesine ait görünüşler ve bunların oluşturduğu çokluk ile bunların ardında yattığı düşünülen asıl gerçeklik ya da birlik türünden sorunlar, aslında aynı zamanda bilgi felsefesine ait sorunlardır. Varlık felsefesi sorunları olarak görülen görünüşler ve gerçeklik (madde-biçim) sorunu nasıl oluyor da aynı zamanda bilgi felsefesinin de sorunu haline gelebiliyor?

¹ Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Asa Kitabevi, Bursa, 2001, s.3.

Bu yazıda ele alınan Antikçağ filozofları görünüş-gerçeklik (madde-biçim) ikiliği bağlamında, bazen görünüşleri, bazen gerçeklikleri, bazen ikisinin birden ele alarak, bazen de bu ikiliği aşmaya çalışarak bilgi felsefesi sorunlarını çözmeye çalışmışlardır. Varlık ve bilgi felsefesi sorunlarının nasıl bir arada ele alındığını serimlemek bu yazının amacıdır.

Antikçağ Yunan Felsefesinin önemli iki inceleme konusu vardır demistik. Bunlar, varlık ve bilgi problemleriydi. Varolanların tümünün kendisinden meydana geldiği ilk maddenin ya da *arkhenin* neliğiyle ilgili araştırmalar varlık problemiyle ilgili olanlardır.

2. VARLIK PROBLEMİ

2.1. Arkhe Sorunu

Antikçağ Yunan felsefesinin bu tür bir çaba doğrultusunda sorduğu ilk soru ‘evrenin ana maddesi nedir?’ sorusu ya da daha bilinir biçimiyle *arkhe* problemidir. Yunan felsefesinin neredeyse bir bütün olarak doğaya yöneldiği dönemde filozoflar, doğaya ilişkin açıklamanın yine doğanın kendi içinde aranması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bir başka deyişle, bu filozoflar doğada bir çokluk olduğunu gözlemişler ve bu çokluğu bir birliğe bağlı olarak açıklamaya çalışmışlardır. Bu nedenle, bu dönem filozoflarının özellikle *arkhe* sorunuyla ilgilendiklerini ve varolanların kendisinden meydana geldiği ilk maddeyi belirlemeye çalıştıklarını, yani ontoloji yapmaya çalıştıklarını söyleyebiliriz.

“Arkhe nedir?” sorusu Sokrates’ten önceki Yunan filozoflarının ağırlıklı olarak sorduğu bir sorudur. Bu soruyla içiçe geçmiş önemli başka sorunlar da vardır: varlığın neliği ve varolanların çeşitliliğinin kaynağıyla ilgili olanları bunların başlıcalarıdır. Bu sorun karşımıza *görünümler* ve bunun arkasındaki *asıl/gerçek varlık* ikiliği olarak çıkar. Tüm değişimlerin arkasında değişmeden kalan *gerçek varlık* arama ya da daha tanıdık biçimiyle *arkhe* sorunu Thales’ten Demokritos’a kadar ağırlıklı olarak üzerinde durulmuş bir sorundur. Bu sorun, daha sonra değinilecek diğer sorunlar bir yana, Antikçağ’ın en önemli sorunlarından birini ortaya çıkarır: bilgi sorununu. Aslında Antikçağ’da varlık ve bilgi soruları içiçe geçmiş durumdadır diyebiliriz. Antikçağ filozoflarının varolanları nasıl bileceğimiz, onlara ilişkin kesin yargıları nasıl ortaya

koyabileceğimiz, kesin yargıların kaynağının ne olduğu gibi sorunları ele alış biçimleri kendilerinden sonraki dönemlerde yaşamış filozofların da ilgilendikleri sorunlar olmuştur.

Bu tür soru ve sorunları ele alan Antikçağ'ın bu dönemi 'Doğa felsefesi' diye adlandırılabilir. Bu dönemi kendi içinde bölümlere ayırarak inceleyebiliriz: bunlardan ilki, tek bir *arkhe* üzerinde duran filozofları inceleyeceğimiz dönemdir. İkincisi, form üzerinde duran filozofların incelendiği dönem, üçüncüsü, değişme problemi üzerine yoğunlaşan filozofların ele alındığı dönem ve son olarak, birden fazla *arkhe* üzerinde duran filozofların ele alındığı dönem.

Arkhe sorununu ele alan doğa filozofları, Thales, Anaximandros, Anaximenes'tir. Bu filozoflar doğayı, olup bitenleri doğaüstü güçlere başvurarak değil de, doğal nedenlere başvurarak açıklamaya çalışmışlardır. Böylece, felsefenin, felsefi etkinliğin öne çıkmasının aracı olmuşlardır¹.

Bu üç filozof, Aristoteles'in *Metafizik*'inde söylediğine göre pratik bir amaç için değil, sadece bilmek için felsefe yapmışlardır. Aristoteles bunu, "çünkü şimdi olduğu gibi, başlangıçta da insanları felsefe yapmaya iten şey hayret olmuştur" sözleriyle ifade etmiştir².

Bu filozoflar, dış dünyayı meydana getiren çokluğun gerisinde bir birlik aramışlar ve madde söz konusu olduğunda da varlığın temeline birçok *arkhe* ya da maddi neden değil de, tek bir *arkhe* yerleştirmişlerdir. Onları, bundan başka, ıralayan pekçok ortak nokta bulunmaktadır. Şöyle ki onlar, varolan herşeyin kendisinden türediği *arkhe* ya da maddi nedeni belirledikleri zaman, varlığı açıklayacaklarını, neyin gerçekten var olduğunu belirleyeceklerini düşünmüşlerdir³.

Adı geçen filozoflar, maddi neden dışında bir neden düşünmedikleri, özellikle de maddeye hareket verecek, onu harekete

¹ Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy Vol. I*. Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1962, s. 40.

² Aristoteles. *Metafizik I*. (Çev. Ahmet Arslan). Ege Üniv. Ed. Fak. Yayınları, İzmir, 1985, s. 88.

³ Aristoteles, a.g.e., s. 89.

geçirecek bir dış güç tasarlamadıkları, maddenin kendisi de hareketsiz bir kütle olduğu için, *arkhe* olarak, kendi kendisini harekete geçirecek, kendi hareketini yine kendisinin açıklayacağı ilk maddeyi aramışlardır.

Bu üç filozofla birlikte felsefenin pratik bir amaç için değil de, sırf bilmek için yapılması, *arkhe* problemi ve bununla ilgili olarak, çokluğun gerisinde bir birlik aranması ve varlığın temeline tek bir madde yerleştirilmesi, bu maddenin de kendi kendisini harekete geçirerek, kendi hareketini yine kendisi yoluyla açıklayacak biçimde düşünülmesi Antikçağ felsefesinin varlık problemiyle ilgili temel özellikleri olarak karşımıza çıkmıştır. Bu özelliklerde ortaya çıkan durum aslında varlık ve bilgi felsefesinin sorunlarını birlikte ele almaya, yani *görünüşlerin* (çokluğun) ardındaki *asıl varlığı bilmeye* ilişkindir.

Arkhe sorunuyla ilgilenen filozoflardan ilki, Thales'tir demiştik. Thales, çokluğun kendisinden türediği ana maddenin 'su' olduğunu söyler. Aristoteles, Thales'i bu sonuca, herşeyin sıvı bir varlıktan beslendiği, sıcaklığın da sudan türeyip suyla beslendiği, herşeyin tohumunun nemli bir yapıda olduğuyula ilgili gözlemin götürdüğünü söyler⁴.

Thales'ten sonra, Anaximandros, *arkhe* sorununa *apeiron* kavramıyla yaklaşmıştır. Ona göre evrenin ilk maddesi, *arkhesi apeiron*dur (Kranz 1984: 25).

Diğer bir doğa filozofu olan Anaximenes, ilk madde olarak *aer*'i (*hava*'yı) öne sürmüştür⁵.

Anaximenes'i ilk maddenin hava olduğunu söylemeye götüren nedenler ikiye ayrılabilir: ilkinde göre, Anaximenes, sadece çokluğun ve görünüşün gerisindeki birlik ya da gerçeklikle değil, evrendeki değişimle de ilgilenmiştir. Anaximenes'i diğer iki düşünürden ayıran özellik, birlikten çokluğa geçiş süreci üzerinde, varolan herşeyin havadan

⁴ Aristoteles, a.g.e., s. 95.

⁵ Aristoteles, a.g.e., s. 96.

nasıl varlığa geldiğini açıklama işinde yoğunlaşmış olmasından kaynaklanmıştır⁶.

Anaximenes'i arkhe olarak havayı seçmeye götüren ikinci etken, soluk, nefestir. İnsandaki nefes alma olayından yola çıkan Anaximenes, insanın nefes aldığı sürece yaşadığı gözleminden, havanın evrendeki hayat, canlılık ve dolayısıyla en temel varlık ilkesi olduğu sonucuna ulaşmıştır. Havayla ruh arasında bir benzerlik kuran Anaximenes'e göre, tıpkı evreni kuşatan havanın onu sarıp sarmalaması, ayakta tutması gibi, içimizdeki nefes, aldığımız soluk olarak ruh da bize can verir⁷.

Böylece Thales, Anaximandros ve Anaximenes'in varlık problemiyle ilgili olarak *arkhe*ye ve bu *arkhe*den diğer varolanların oluş ilkesine ilişkin sorunları aynı biçimde ele aldıklarını görüyoruz: bu üç filozof da tek bir *arkhe* olduğu kabulünden yola çıkmış ve diğer varolanları bu *arkhe* aracılığıyla açıklamaya çalışmışlardır. Bu açıklama çabası, bir bilme etkinliğidir: arkheye ilişkin tümel bilgi ortaya koyma çabası varlık ve bilgi felsefesinin konularını birlikte ele almanın bir göstergesidir.

Milattan önce altıncı yüzyılın ikinci yarısında Güney İtalya'da Pitagoras tarafından kurulmuş olan Pitagorasçı Okul, Thales, Anaximenes, Anaximandros gibi felsefeyle felsefenin kendisi için değil, pratik amaçlar için uğraşmıştır. Pitagorasçılar için amaç, insanlara evren hakkında bilgi vermekten çok, insanları kurtarmak, doğum ve ölüm çarkının dışına çıkarmaktır. Ancak Pitagorasçılar da doğa filozoflarında gördüğümüz *arkhe* sorununu ele almışlardır. Doğa filozoflarının maddeyi, bir şeyin kendisinden doğmuş olduğu maddi nedeni temele aldıkları yerde, Pitagorasçılar matematiksel ilkeleri öne çıkarmış ve bir şeyin yapısı, onun yerine getirmek durumunda olduğu işlev, yöneldiği amaç ortaya konduğu zaman, o şeyin açıklanmış olacağını kabul etmişlerdir. Bu açıklama tarzını Aristotelesçi açıklama tarzı veya kavramsal çerçeve içine yerleştirirsek şunları söyleyebiliriz: daha önce bir olan neden sayısı ikiye çıkmış, maddi neden formel nedenle tamamlanmıştır.

⁶ Kranz, Walter. *Antik Felsefe*. (Çev. Suat Baydur). Sosyal Yayınları, İstanbul, 1984, s. 27.

Buna karşılık, Pitagorasçılar da aynı şekilde iki ilkenin olduğunu söylemişler, ancak buna kendilerine özgü olan şu iki noktayı eklemişlerdir: Pitagorasçılar sınırlılık veya Bir olanın ve sonsuzluğun, başka bazı şeylerin, örneğin ateş, toprak veya bu tür diğer herhangi bir şeyin nitelikleri olmadığını, tersine sonsuzluk ve Bir olanın kendilerinin, yüklemi oldukları şeylerin tözleri olduğunu düşünmekteydiler. Sayının herşeyin tözü olduğunu söylemelerinin nedeni de budur. Onlar daha sonra öz sorunuyla ilgili olarak görüşler belirtmeye ve tanımlar vermeye başlamışlardır⁸.

Pitagorasçılar, tıpkı kendilerinden önceki doğa filozofları gibi, *arkhe* problemiyle ilgilenmişler ve varolan herşeyin *arkhesinin* sayı olduğunu söyleyerek asıl varlığa ilişkin tümel bir bilgi yargısı dile getirmişlerdir.

2.2. Değişme Sorunu

Antikçağ'da varlık problemiyle ilgili olan *arkhe* sorunu, Herakleitos'la devam etmiştir, ancak Herakleitos Elea Okulu'yla birlikte varlık problemiyle ilgili olarak değişme problemini ele almıştır.

Hem Doğa Filozofları hem de Pitagorasçılar çokluğun (görünüşlerin) gerisindeki birliğe yöneldiklerinden, gerçeklikteki değişme olgusunu açıklayamamışlardır. Yani, onlar birlikten çokluğa geçiş süreci üzerinde durmamışlar, gerçekliğin tek bir *arkhe*den meydana geldiğini düşünmüşlerdir. Doğa Filozofları ve Pitagorasçılar tarafından herşeyin kendisinden meydana geldiği kalıcı, değişmez öğeyle değişme durumu hakkında bir açıklama yapılmamıştır. Ancak, Herakleitos ve Parmenides değişme problemi üzerine yoğunlaşarak, değişmeyi açıklamaya çalışmışlardır.

Değişme problemiyle ilgilenen düşünürlerden Parmenides ve Elealı Zenon, duyu bilgisiyle akıl bilgisi arasında bir ayrım yapmışlar ve kesin bilginin akıl bilgisi olduğuna inanmışlardır. Bu filozoflar bu yanlarıyla hem varlık problemini bilgi problemiyle ilgisinde ele almışlar hem de Platon'u hazırlamışlardır diyebiliriz. Parmenides ve Elealı Zenon

⁷ Kranz, a.g.e., s. 27.

⁸ Aristoteles, a.g.e., s.109-110.

varolanın bilgisini deneyden değil de akıldan çıkarmaya çalışmışlardır. Çünkü deney, hareket eden, değişen, meydana gelip yok olan nesnelere karşımıza çıkarır. Parmenides, sürekli değişen çokluk karşısında, kendi içine kapalı, hep olduğu gibi kalan birliği koyar. Parmenides'e göre çokluk, bir yanılmazdır. Bu çokluğu bize gösteren de duyulardır, onun için duyular bizi yanıtlarlar. Duyu algıları bilginin (*epistemenin*) kaynağı değildir.

Görüldüğü gibi ele alınan tüm filozofların doğa açıklamaları hep deneye ve deneyin düşünmeyle işlenmesine dayanıyordu. Ancak Parmenides'te ilk olarak, deney bir yana bırakılıyor, varlık üzerinde düşünmekle varolanın niteliklerini ortaya koyma çabası karşımıza çıkıyor. Varlığın özü gereği, meydana gelmemiş, değişmez, bölünmez olduğu sonucuna da bu şekilde varılıyor. Bu bakımdan, Anaximandros *arkhe* olarak *apeiron*'u söylemesiyle aslında Elealılara öncülük etmiş diyebiliriz.

Değişme problemi açısından varlık problemiyle ilgili olarak çokluğu asıl gerçek sayan Herakleitos, bu bakımdan Parmenides ve Elealı Zenon'la tam bir karşıtlık içerisindedir. Şöyle ki, Herakleitos'a göre evrendeki nesnelere tümü değişirler, her şey bir başka şeyin yıkımı ve ölümü sayesinde olur. Evrendeki öğeler arasında sürekli bir çatışma ve savaş hali vardır. Değişmeyen tek şey, bu değişimin kendisidir⁹. Bu değişme bir yasaya göre olmaktadır, Herakleitos buna *logos* der¹⁰. Bu şekilde varlığa ilişkin bir problem olarak görülen çokluğa (görünümlere) ve bunun ardındaki asıl varlığa dair değişmeyecek tümel bir yargı dile getirdiği iddiasıyla Herakleitos, varlık ve bilgi felsefelerini birlikte ele almıştır.

2.3. Oluş Sorunu

Yunan felsefesinde varlık üzerine birbirine karşı olan bu iki anlayışta, Parmenides varlığı hiç değişmeyen bir birlik diye anlarken, Herakleitos için varlığın ana özelliği değişmedir. Parmenides, çokluk ile

⁹ Kranz, a.g.e., s. 50.

¹⁰ Kranz, a.g.e., s. 48-49.

oluşun gerçekliğine yer vermezken, Herakleitos oluşu hareketsiz bir varlığa bağlamaktan kaçınır.

Bu iki karşıt görüş, *varlıktan oluşu açıklama* problemini ortaya çıkarır. Bu sorun *arkhe* sorunuyla ilgilenen düşünürlerin görüşlerinde örtük olarak zaten vardır.

2.4 Birden Fazla Arkhe Olduğunu Savunan Filozoflar

Aslında Antikçağ felsefesini ıralayan özellikler olarak şimdiye kadar ele aldığımız *arkhe* ve değişme problemleriyle Atomcu filozoflar dediğimiz Empedokles, Anaxagoras ve Demokritos da ilgilenmiştir. Bu filozoflar herşeyin kendisinden meydana geldiği bir ana maddeyi tasarlamışlar, ancak tek bir *arkhe* değil, birden fazla *arkheden* bahsetmişlerdir.

Empedokles'te tüm varolanların kendisinden meydana geldiği anamaddede, *rizomato panton* (hava, su, ateş, toprak) Anaxagoras'ta sonsuz sayıda *spermata* (sperma maddesi) ve Demokritos'ta sonsuz sayıda *atomondur* (atomlar). Bu filozofların Doğa Filozofları'ndan *arkhe* problemi konusundaki farkları, *arkhedeki* değişimlerin ve varlıkların meydana gelmesinin *arkhe* nedeniyle olmaması, başka bir hareket ettirici (ilke) nedeniyle olmasıdır. *Arkheden* başka bir ilkeden oluşun ve varlıktaki değişimlerin meydana gelmesini, Empedokles "sevgi ve nefret"le, Anaxagoras spermaların dağılıp birleşmesiyle, Demokritos da "uzay ve rastlantı"yla açıklamıştır.

*

Thales'ten Demokritos'a kadarki felsefe, iki sorun üzerinde durmuştur diyebiliriz: bunlar *arkhe* ve oluş-değişme sorunlarıdır. Bu sorunların üzerine düşünme iki bakımdan önemlidir. İlk olarak, *arkhe* daha belirli hale gelmiştir ve bu soruna ilişkin açıklamalarla kapsamlı doğa tasarımlarına ulaşılmıştır. İkinci olarak tek bir *arkheden* değişen şeylerin çokluğunun nasıl meydana geldiği açıklanabilmiştir. Bu iki sorun bu dönemin ıralayıcıları olarak karşımızda durmaktadır.

Buraya kadar anlatılanlar gözönüne alındığında, doğa filozofları *arkhenin* ne olduğunu sorup buna yanıt ararken hem *arkhenin* ne olduğunu kavramayı hem de bu kavrayıştan yola çıkarak evrene ait tümel bilgiyi elde etmeyi amaçlamışlardır. Bunu sırf meraktan yapmamışlardır, onlar şeyleri oldukları şey yapan ve onlara davrandıkları gibi davranma eğilimi vereni bulmayı ve tüm bu görünüşlerin ardındaki gerçekliği keşfetmeyi istemişler gibi görünmektedir. Bu bakımdan doğa filozofları hernekadar bilgi problemiyle uğraşmamış gibi görünse de, tüm bu çabanın aslında bilginin asıl ve tümel nesnesini belirlemek için gösterildiği düşünülebilir.

Pitagorasçılar, Anaximandros'un "*arkhenin* neliğinin bilinemeyeceği" görüşünü dikkate alarak şeyleri oldukları şey yapan nedenin, maddede aranmasının yersiz olduğunu düşünmüş, şeylerin neliğine ulaşmanın konusu olarak maddeyi değil, biçimi dikkate almıştır diyebiliriz. "Pitagorasçılar şeylerin tek tek ve hep birden oldukları şey olmalarını sağlayan doğasının geometrik yapı ya da biçimde aranması gerektiğini düşünüyorlardı"¹¹. Pitagorasçılar, Doğa Filozofları'ndan farklı olarak maddeden değil, biçimden yola çıkarak şeylerin neliğinin bilgisine ulaşabileceğimizi öne sürmüşlerdir.

Özetlersek, Doğa Filozofları ve Pitagorasçılar asıl olarak varlık problemiyle ilgilenmişlerdir. Varlığın neliğine ilişkin *arkhe* ve oluş-değişme problemlerini ele alırlarken aslında örtük olarak bilgi problemine ilişkin kimi sorunlara da değinmişlerdir. Çünkü varlık problemine ilişkin araştırma, varolanların neliğinin bilgisine ulaşma çabasını da içerir.

3. BİLGİ PROBLEMİ

3.1. Bilginin Olanığı ve Neliği Sorunu

Bundan sonra, M.Ö. 5. yüzyılın ortalarında *arkhe* ve oluş-değişme problemlerini içeren varlık felsefesiyle hiç ilgilenmeyen, başlıca konuları insan olan, insan üzerine çalışan Sofistlerle karşılaşırız. Sofistler, Doğa Filozofları ve Pitagorasçılardan farklı olarak tekleri meydana getiren *arkhe*'yi aramazlar, onlar yalnızca duyularımız aracılığıyla

¹¹ Collingwood, R.G. *Doğa Tasarımı*. (Çev. Kurtuluş Dinçer). İmge Kitabevi, Ankara, 1999, s.63.

ulaşabildiğimiz gerçeklikteki nesnelere ve bunların bilgisiyle ilgilenirler. Başka bir deyişle Sofistler, varlık problemi ve buna ilişkin diğer alt problemleri incelememişler; bilgi problemine ilişkin “bilginin kaynağı”, “doğru bilginin ölçütü” gibi problemlerle ilgilenmişlerdir.

Böylece Sofistlerle birlikte Antikçağ Yunan felsefesinin diğer önemli ilgi konularından olan bilgi ve bilginin olanağı problemi felsefe dünyasında sistematik biçimde ele alınmaya başlanmıştır. Sofistlere göre herkes için doğru ya da geçerli bir bilgi yoktur. Onlara göre, bilginin göreliliği, bilginin tek kişiyle sınırlı olması anlamına gelir; örneğin ünlü sofistlerden Protogoras’a göre “insan herşeyin, varolan şeylerin var olduklarının, var olmayan şeylerin de var olmadıklarının ölçüsüdür”¹². Protogoras bu savıyla bilginin göreliliğini ileri sürmektedir. Protogoras’ın bilgiyi bu şekilde ele alması, her yerde herkes için “doğru” bilginin olamayacağı, bir kişi için doğru olan bir yargının bir diğeri için yanlış olacağı kabullerine, yani bilginin göreliliğine sonucuna götürmektedir.

Bilginin olanaklı olduğunu bile kabul etmeyen Gorgias’a göre “asıl gerçeği”, “varolanı” bilemeyeceğimizden, ona ilişkin bir yargı da dile getiremeyiz. Bu konuyla ilgili olarak üç sav ileri sürer: “1) Hiçbir şey yoktur 2) Bir şey var olsa bile bilinemez 3) Bir şey var olsa ve bilinebilse bile ona ilişkin bilgi bir başkasına aktarılamaz”¹³. Buradaki savlardan ilki varlığa, ikincisi bilgiye ve sonuncusu dile ilişkindir. Gorgias’ın ilk savı varolanları yadsımaya, ikinci savı bilginin olanaksızlığına işaret etmektedir.

Sofistlerin bilginin olanağını yok sayan bu görüşlerine karşın, Sokrates, kişiden kişiye değişmeyen, her yerde ve herkes için doğru olan bilgilerin olanaklı olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Bununla birlikte, Parmenides ile Herakleitos görüşünün, değişenlerin, duyuların bilgisinin yerine hakiki bilgiyi, aklın bilgisini, değişmeyen bilgisi temele koymuş olmalarının etkisiyle olsa gerek, Platon, görülenlerin bilgisi ve düşünülenlerin bilgisi diye iki çeşit

¹² Kranz, a.g.e., s.145.

¹³ Kranz, a.g.e., s.147.

bilgiden sözetmiştir. Bu tür bir ayrımı aslında Sofistlere karşı olarak yapmıştır. Platon, Sofistlerin bilgiyi görelî, hatta imkansız hale getiren görüşlerine karşı çıkmıştır. O, Sofistler gibi bilginin olanaklı tek konusunun sürekli değişime maruz kalan bir nesne olduğu kabul edildiğinde, bilginin olanaklı olmayacağını görmüştür ve duyularımız aracılığıyla bilgisine sahip olduğumuz gerçeklikteki nesnelere başka şeylerin de bilgisine sahip olduğumuzu iddia etmiştir, bunların zamana ve mekana göre değişmeyen, her koşulda kendiyile aynı kalan idealar olduğunu öne sürmüştür. Buna uygun olarak gerçeklikteki nesnelere ilişkin bilgilerimizle düşünülenlere ilişkin bilgilerimiz arasında şu şekilde bir ayrım yapmıştır:

Görülenlerin bilgisi, Platon'a göre, tasarımlar ve kanılardır; bunlar tasarım ve inanç yoluyla bilinirler; duyular iş başındadır. Platon bunlara genel olarak 'sani' (*doxa*) der.¹⁴ Düşünülenlerin bilgisi ise, varsayımların ve ideaların bilgisidir; bunlar, tanıtlayıcı düşünme ve düşünceyle görme (*noesis*) yoluyla bilinirler. Varsayımların bilgisi, tek tek bilimlerin bilgisi; ideaların bilgisi, felsefi bilgidir (*episteme*). Görülenlerin bilgisi duyulara dayandığı, değişen şeylere ilişkin olduğu için kesin olmayan, yanıltıcı bilgidir; zaten belirtildiği gibi burada tasarım ve inanç yoluyla bilme söz konusudur. Düşünülenlerin bilgisi ise kesin bilgidir.¹⁵

Ayrıca, *arkhe* sorunuyla ilgilenen filozoflar gibi Platon'da da *görünüşler* ve *gerçek varlık* ikiliği devam etmektedir. Ona göre algıladığımız duyusal nesnelere sürekli değişmektedir. Öte yandan, idealar değişmeden kalırlar, yok olmazlar.

Platon'un bu *görünüşler-gerçek varlık* konusundaki ayrımı, bilgi görüşünden ayrılmaz. Çünkü o bilgi konusunu ele alırken, kesin, değişmez, tünel ve zorunlu bilginin mümkün olduğunu kabul etmiş ve bu kabulüne dayanarak daha sonra söz konusu özelliklere sahip bilginin hangi nesnelere gerektirdiği üzerinde durmuştur. Yani, Platon'la birlikte varlık ve bilginin alanı bir arada düşünölmeye başlanmıştır.

¹⁴ Platon. *Devlet*. (Çev. Selahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz). Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992, 509d-511e.

¹⁵ Kuçuradi, Ioanna. *Çağın Olayları Arasında*. Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997, s. 93-94.

Aristoteles de Antikçağ felsefesinin ana sorunu olan görünüşlerin arkasında değişmeden kalanın ne olduğuna ilişkin varlık problemiyle ilgilenmiş, bu bakımdan Gorgias'ın yok saydığı varlığı ele alıp "ilk felsefe"nin konusu yapmıştır. Kendisinden önce Platon'un, *görünümler-gerçek varlık* arasında yaptığı kesin ayrımı bir yana bırakıp görünüşün, sürekli değişenin içindeki "öz"e eğilmiş, böylece de bu ayrımı ortadan kaldırmıştır. Ayrıca böyle yapmakla bilginin olanağını da kabul etmiştir.

Aristoteles, varlığın farklı alanları olduğunu, dolayısıyla farklı konuları, amaçları olan farklı bilim dallarının olduğunu belirtir. Çünkü ona göre, varolanlara ilişkin bilgi ortaya koymak mümkündür. Böylece Aristoteles de Platon gibi varlık ve bilgi problemini birlikte ele almayı denemiştir. Ona göre nesnesine uygun olarak üç tür bilim vardır: poetik, pratik, teorik. Pratik etkinliğin içine giren disiplinler siyaset felsefesi ve etikdir. Pratik etkinliği, bilgiye, eylemin kendisi için değil de yararlı ya da güzel bir şey yaratmak için yönelen poetik etkinlik izler. Teorik etkinlikler için bilme, anlama amacıyla bilme söz konusudur. Konuları açısından değerlendirildiğinde, teorik etkinlikler fizik, matematik ve "ilk felsefe" olarak üçe ayrılır. Fizik, değişen şeyleri, hareket halinde olan varolanları konu alır¹⁶

Matematik, sayılar ve mekansal şekilleri konu alan bilimdir.

Matematikçinin incelemesini soyutlamalar üzerine yönelttiğini görüyoruz. Çünkü o, nesnesini ağırlık, hafiflik; katılık ve onun karşıtı olan şeyle, sıcaklık ve soğukluk ve bütün diğer duyuşal türden niteliklerden soyutlayarak göz önüne alır. Ve sadece niceliğe ve bazen bir, bazen iki, bazen üç boyutta sürekli olanı –bunların niceliksel ve sürekli olmak bakımından özellikleriyle birlikte- alıkoyar. O bunları asla başka bakımlardan incelemez¹⁷

"İlk felsefe" ise varolanı, *ousiayı* araştırır. Aristoteles, ilk felsefeyi *on he on*'un, varolanların bilimi diye tanımlar. Varolan herşeyde ortak olan varlığın ne olduğu sorusunu ilk kez Aristoteles sormuştur. Aristoteles'e göre *ousia* varlık ve nelik anlamlarında kullanılır. Varlık

¹⁶ Aristoteles, a.g.e., s. 298-299.

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik II*. (Çev. Ahmet Arslan). Ege Üniv. Ed. Fak. Yayınları, İzmir, 1993, s. 102.

anlamında *ousia*, var olma ve varolanlar anlamına gelir, nelik anlamında *ousia* ise, bir “şey”in ne olduğu ve bir şeyi o şey yapan, bir şeyin esas yapısı demektir.

Buna göre, Aristoteles’te *ousia* kavramını açmak demek, “varolma ve birşeyin varolması ne demektir?” ve “varolanın o varolan olması (bilinme bakımından *ousia*) ne demektir?” sorularını yanıtlamak anlamına gelecektir. Varolma sorusu, daha sonra “varlık modaliteleri” olarak karşımıza çıkacaktır. Aristoteles’te varolan *dynameia* (olanak halinde), *entelegkhia* (amacını kendi içinde taşıyarak), *energia* (etkin halde) diye üçe ayrılır. Ayrıca kendileri *dynameis* (olanaklar), *energeiai* (etkinlikler) olan şeyler vardır. *Dynamei*, *entelegkhia* ve *energia* ise, *hylenein* (maddenin), *eidòsun* (biçimin) ve *synolonun* (cisimsel teklerin) varolma tarzlarıdır. Maddeyle *eidos*, varolanın varolan olarak yapısını meydana getirir. Madde, bilinme bakımından *hypokeimenon* (altta duran taşıyıcı), *eidos* (biçim) da *to ti einai*dir (birşeyi o şey yapan)¹⁸

Ousiaların da çeşitleri vardır: duyulara verilen ve düşünülür *ousialar*. Duyulara verilen *ousiaların* maddesi vardır ve hareket ederler, fiziğin konusudur. Düşünülür *ousialar* maddesizdir, hareketsizdir, “ilk felsefe” ve matematiğin konusudur. Bir varolanın *ousiası* ise ya bir *synolon*dur, duyulara verilen *ousiadır* ve adı vardır ya da bir *eidostur*, bir şeyin *ousiadır* ya da yalnızca *ousiası* vardır, yani bir *genos* (cins) veya *katholoudur* (genel kavram) ve yalnızca tanımlanabilir.¹⁹

Aristoteles’e göre bilgi olanaklıdır demiştik. Bilginin olanaklı olduğunu söylemek demek onun bilgi görüşünü ortaya koymayı gerektirir. Aristoteles’e göre, bilgi her zaman algıyla başlar. Algıdan *epagogeyle* genel ilkeler üretir, sonra da başka bilgileri bu genel ilkelerden çıkarsartır. *Epagoge*, benzer türden tikel durumları gözlemleyerek bunlara ilişkin ve bunların tümünü kapsayan genel önermelere ulaşma etkinliğinin adıdır.

Aristoteles’in bilginin olanağı sorunu açısından, bu söylediklerine dayanarak bilginin olanaklı olduğu, poetik, pratik ya da teorik olsun

¹⁸ Kuçuradi, a.g.e., s. 144.

¹⁹ Kuçuradi, a.g.e., s. 145.

hangi alan söz konusuysa, o alanın nesnesine uygun olarak ortaya konan yargılarda kesinlik aranması gerektiğini söyleyebiliriz. O, Platon'dan ayrı olarak, kesin bilginin sadece idealara ilişkin olduğuyla ilgili bir sınırlama yapmamış, nesnesine uygun olarak bilgiler arasında bir ayrım yapmıştır: a)deney, b)sanatın bilgisi, c)bilimlerin bilgisi, d)*episteme*. Aristoteles'e göre bilim ve sanata deney aracılığıyla ulaşılır, deneyle kazanılmış olan kavramlardan tümel yargıları ortaya koyduğumuzda sanatın bilgisine sahibizdir, bu bilgi öğretilir, bu bilgiye sahip olanlar nedenlerin bilgisine sahiptir, deneyin bilgisine sahip olanlar ne nedenlerin bilgisine sahiptir ne de bu bilgiyi öğretebilirler²⁰ Bilimlerin bilgisi, daha tümel, tikel bilimlerin bilgisini içeren, hipotezlerden yola çıkan bir bilgi türüdür. *Episteme*, nedenlerin ve ilkelerin bilgisidir. Aristoteles'e göre bir şeyin nedenlerinin bilgisine sahip olmak, o şeyi bilmek demektir. Bu nedenler dört tanedir: maddi neden, ereksel neden, biçimsel neden, etkin neden.

Böylece Aristoteles, Platon'da ve diğer filozoflardaki *görünüş-gerçeklik* ikiliğini, tek tek varolanların (*synolonun*) içindeki *eidoslardan* bahsederek, yani, gerçek varlığın içine *ousiayı* yerleştirerek aşmıştır diyebiliriz. Bu sayede de varlık ve bilgi konularının birbirinden kopuk ve ayrı düşünülemeyeceğini ortaya koymuştur.

4. SONUÇ

Arkhe, değişme, bilginin olanağı ve kaynağı, varolanın yapısı *görünümler* ve onun arkasındaki *gerçek varlık* gibi yukarıda ele alınan konulara bakıldığında, Antikçağ Yunan felsefesinin önemli konuları, varlık ve bilgiye ilişkin olanlardır. Bu konular ve bunlara ilişkin çözüm denemeleri hep birbiriyle ilintili olarak dile gelmiştir. Çünkü ister gerçeklikteki bir nesneye ilişkin olsun, ister düşünsel bir varolana ilişkin olsun, her türlü yargımız hep bir varolan hakkındadır. Bu nedenle varolanlarla ilgili ayrıntılı ve kapsamlı bir çalışma, her türden dile getirilen yargının yapısına da ilişkin bir çalışma olacaktır.

²⁰ Aristoteles. *Metafizik I*. (Çev. Ahmet Arslan). Ege Üniv. Ed. Fak. Yayınları, İzmir, 1985, s. 82-83.

KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES. (1985). *Metafizik I.* (Çev. Ahmet Arslan). Ege Üniv. Ed. Fak. Yayınları, İzmir.
- ARİSTOTELES. (1993). *Metafizik II.* (Çev. Ahmet Arslan). Ege Üniv. Ed. Fak. Yayınları, İzmir.
- COLLINGWOOD, R.G. (1999). *Doğa Tasarımı.* (Çev. Kurtuluş Dinçer). İmge Kitabevi, Ankara.
- CEVİZCİ, Ahmet. (2001) *İlkçağ Felsefesi Tarihi.* Asa Kitabevi, Bursa.
- GÖKBERK, Macit. (1990). *Felsefe Tarihi.* Remzi Kitabevi, İstanbul.
- GUTHRIE, W.K.C. (1962). *A History of Greek Philosophy Vol.1.* Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- KRANZ, Walter. (1984). *Antik Felsefe.* (Çev. Suat Baydur). Sosyal Yayınları, İstanbul.
- KUÇURADI, İoanna. (1997). *Çağın Olayları Arasında.* Ayraç Yayınevi, Ankara.
- PLATON. (1992). *Devlet.* (Çev. Selahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz). Remzi Kitabevi, İstanbul.

CHAPLIN'İN GÖZLERİNDEKİ ŞAŞKINLIK: POSTMODERN AKIL ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE

Taşkın KETENCI*

ÖZET

Chaplin'in *Modern Zamanlar*'i modern, yani rasyonel bir dünyanın eleştirisidir. Film insanın, üretim araçları içerisinde kendisine yabancılaştığı, bir üretim aracına indirgendiği saptamasına dayanır. Chaplin'in 1920'lerde bu filmle dile getirdiği "rasyonel bir dünyanın hiç de umulan sonuçlar doğurmayabileceği" düşüncesi, postmodern eleştirinin de ana temalarından birisidir. Postmodern filozoflar tıpkı Chaplin gibi şaşkınlıkla dünyaya bakarlar ve tam da Chaplin'in bilmek istediği şeyi, 17. yüzyıldan itibaren akla dayanarak hedef alınan amaçla varılan olgusal durum arasındaki farkın nedenini anlamaya, açıklamaya ve değerlendirmeye çalışırlar. Postmodern bakış açısına göre günümüzde insanın akıl sahibi olması "yaşam koşullarının rasyonelleştirilmesi, sosyal yaşamın devlete tabi kılınması, iş yaşamının, ulaşımın, iletişimin teknik hale getirilmesi" anlamına gelir. Akıl gerçekliği bir bütün olarak belirlemesiyle artık dünya verimlilik, hesaplanabilirlik ve öngörülebilirlik ilkeleri ile biçimlendirilen bir mekan haline gelir. Postmodern çerçevede akıl, gerçekliğe ilişkin —ama yalnızca gerçeklikteki negatif öğelere ilişkin— bir açıklama aracı olarak kullanılmaktadır.

Anahtar sözcükler: akıl, rasyonalite, modernizm, postmodernizm, Chaplin

(Astonishment in the Eyes of Chaplin: On the Critics of Postmodern Reason)

ABSTRACT

Chaplin's Modern Times is a criticism of modern that means a rational world. The film grounds on the assumption that humans are reduced to a production vehicle in which they are alienated to themselves. The idea that a rational world would not produce anticipated results, which was suggested by Chaplin in 1920's is also the main theme of postmodern criticism. Postmodern philosophers, just like Chaplin, look at the world in astonishment and want to know just what Chaplin would like to know, that is they want to understand, explain and assess the difference between the purpose that has been aimed by depending on reason since the 17th century and the accomplished factual situation. According to postmodern viewpoint, rationalization of a human being today means the rationalization of life standards, the subordination of social life to the nation, the technicalization of work life, intercommunication and communication. By the reason's determination of the actuality as a unity, the world has now become a place which can be shaped by the principles of productivity, computability and predictability. In the postmodern framework reason is used as an explanation vehicle related to the reality — but only to the negative elements in reality.

Key words: reason, rationality, modernism, postmodernism, Chaplin

* Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

Modern Zamanlar, Charlie Chaplin'in en önemli filmlerinden biridir. Chaplin'in bir fabrika işçisini canlandığı bu filmi bir "modern zamanlar" betimi ve eleştirisidir. Filmin bütün güldürücü öğeleri insanın üretim araçlarının içerisinde kendine yabancılaşması, bir üretim aracına indirgenmesi saptamasına dayanır. Chaplin'in devasa makinelerin çarklarının arasında kayboluşunun, çarkların oyuncağı haline gelmesinin filmin en akılda kalıcı sahneleri olması belki de modern zamanlarda yaşayan bizlerin de sık sık aynı olgu içerisinde kaybolup gitmemizdir.

Ancak filmin bir sahnesi, oldukça ilginç çağrışımlarla yüklüdür. Ünlü yemek yedirme makinesi sahnesidir, bu. Bir mucit (Willcomb Bellows) Chaplin'in çalıştığı fabrikanın müdürüne (patronuna) işçilerin yemeklerini daha hızlı yemelerini ve bu sayede de "yemek molasını kaldırarak" işçi verimini arttırmayı sağlayacak, son derece rasyonel bir makine ("Bellows besleme makinesi") önerir. Bay Bellows'un icadını tanıtırken kullandığı "yemek için iş durmayacak, rakip firmalardan üstün olacaksınız" sloganı, her rasyonel işletmenin giriş kapısına yazılacak türdendir.

Deneme için Chaplin seçilir. Uysal bir işçi olarak Chaplin bu seçime itiraz etmez. Ama yine de makineye yaklaştığında korku dolu bakışlarla onu süzer. Makine yemek yedirilecek işçinin kıpırdamasını önleyen kayışlar, metal kollar ve yanıp sönen lambalarıyla bir tür modern korkuluktur sanki. Bir tabla üzerine çorba, ana yemek, haşlanmış mısır ve tatlı tabakları, işçinin bu yemeklere uzanmasını gereksiz kılan, kaşığı tutan el işlevi gören metal kollardan oluşan insan boyunda bir aygıttır bu. İlk lokmalar sorunsuz bir şekilde Chaplin'e yedirilir. Chaplin keyifle gelecek lokmayı beklerken, yediği her lokmadan sonra ağzının yine makine tarafından kurulanmasından mutlu, teknolojik bir aristokrat endamıyla etrafını süzmektedir. Birden bire işler ters gitmeye başlar. Makine yapması gerekenleri karıştırmaya, yemeği Chaplin'e yedirmek yerine üstüne dökmeye başlar. Chaplin şaşırır, ama az önce sorunsuz bir şekilde işleyen makinenin bu durumunun geçici olduğunu sanır. Teknisyenler makineyi elden geçirirler, bazı kolları indirir, bazı kolları kaldırır, bu arada bir somun dalgınlıkla ekmek tabağına, diğer ekmek parçalarının yanına bırakılır, makine bu parçayı da Chaplin'e yutturmaya çalışır. Hemen ardından da makine tümüyle kontrolden çıkar. Yemeğin

bir ögesi olan mısır, makine tarafından önce biraz hızlıca yedirilmeye başlanır, giderek Chaplin mısırdan doğru dürüst yiyemeden, mısırın bütün taneleri etrafa saçılmaya başlar. Makine en sonunda mısırı Chaplin'in ağzına vurmaya başlar. Chaplin gözlerinde 'bu böyle olmamalıydı; daha demin karnımı yemeğe el sürmeme gerek kalmadan doyuran bu makineye de ne oldu?' dercesine şaşkınlıkla etrafına bakar. Makinenin darbelerinden fırsat buldukça umutsuzca yardım ister. Makine durduğunda, Chaplin aç oturduğu sofradan üstüne bir de dayak yemiş, ama ağzı temiz bir işçi olarak kalkar.

"Modern Zamanlar"ın ıralayıcısı olan rasyonel bir dünya Chaplin'in bir fabrikada vida sıkığı bir dünyadır. Daha da rasyonel bir dünya ise Chaplin'nin vida sıkığı fabrikada öğlen yemeği yerine dayak yediği bir dünyadır. Rasyonel olarak düzenlenmiş bir dünyada insan aklının bütün gücünün gösterildiği teknolojik ilerleme, beklenenin tam tersi sonuçlar da ortaya çıkartmış, makinelerin insana hizmet etmesi, insanı rahat ettirmesi gerekirken, her şey tam tersine dönmüş, makineler insana eziyet etmeye başlamıştır.

Charlie Chaplin'in 1920'lerde dile getirdiği akla uygun bir biçimde düzenlenmiş ve makinelere teslim edilmiş bir dünyanın hiç de umulan sonuçlar doğurmayabileceği düşüncesi postmodern eleştirinin de ana temalarından birisidir. Postmodern eleştiri Chaplin'in gözlerindeki şaşkınlıkla dünyaya bakmakta ve neler olup bittiğini, nerede yanlış yapıldığını anlamaya çalışmaktadır.

1980'lerden itibaren sanat, edebiyat, toplum kuramı ve felsefe alanında belki de en çok öne çıkan kavramlar "post" ile başlayan kavramlar oldu. Post-yapısalcılık, post-emprisizm, post-rasyonalizm, post-endüstriyel toplum adlandırmaları arasında giderek belirsizleşmeye¹ başlasa da, postmodernizm aslında merkezi bir kabule dayanır: "Aklın ölümü"ne. Akıl bir zamanlar "batı uygarlığının en üst değeri" olarak kabul edilmekteydi. Hatta, aklın taşıyıcısı olmak, eski Yunanlılarca tanrısal olandan pay almak olarak görülüyordu. Ama günümüzde Albricht Wellmer'a ait olan "Aklın ölümü" ifadesi kendi başına alındığında,

¹ Hatta, bu belirsizlik öyle bir hal aldı ki "Avrupa'da bir hayalet dolaşiyor" dense yeridir neredeyse.

Nitezsche'nin "tanrı öldü" ifadesinden daha fazlasını söyler: Burada aklın ölümü, tarihsel bir projenin, Avrupa Aydınlanmasının sonunu imler.

Postmodern eleştirinin önemli bir parçasını, içinde yaşadığımız "modern" dünyanın ana ıralayıcısı olarak kabul edilen aklın eleştirilmesi oluşturur. Postmodern akıl eleştirisinde öncelikli konu akıl ve modernizm ile sorunlarla dolu bugünkü dünya arasında bağlantılar kurmak, buradan hareketle de akli dünyanın bu hale gelmesinin suçlusu olarak göstermektir. Postmodernistler, İkinci Dünya Savaşı öncesi yükselişe geçen faşist eğilimlerden başlayarak, bu savaşta atom bombalarının kullanılması ve savaş sonrası kapitalizmin gösterdiği yayılmacı eğilimlerin yol açtığı sorunları ve en sonunda da çevre sorunlarını "akıl"a bağlayarak ele alırlar. Postmodernistlere göre bütün bu sorunların kaynağı akıldır². Onlara göre Platon, Descartes, Locke, Kant ve Husserl gibi filozofların akıl anlayışları tarafından desteklenen "modern akıl", çağımızdaki tiranlıkları meşrulaştırıcı güç olarak, Aydınlanmanın akıldır. Postmodernizm, -bu bağlamda tanımlanacak olursa- alışlagelen "hakikat, akıl, kimlik ve nesnellik nosyonlarından, evrensel ilerleme ya da kurtuluş fikrinden, ... büyük anlatılar ya da nihai zeminlerden kuşku duyan bir düşünce tarzıdır"³.

Descartes'la başlayıp Aydınlanma'ya ve bunların izleyicilerine uzanan modernlik söylemlerinde, aklın, toplumdaki ilerlemenin kaynağı, hakikatin imtiyazlı mevkisi ve sistematik bilginin temeli olduğu savunulur. Bu söylem içerisinde aklın doğru düşünce ve eylem sistemlerinin kaynağı olduğu ve bu nedenle de toplumun yeniden yapılandırılmasında kullanılabilecek kuramsal ve pratik normların türetilmesine ehil olduğu varsayıldı. Bu akıl anlayışının, feodal dünyayı devirmeyi ve akla dayanarak adil ve eşitlikçi bir topluma ulaşmayı hedefleyen Amerikan ve Fransız devrimlerinde iş başında olduğu söylenebilir.

Ne ki, modernliğin ideolojisi ile modern dünyanın gerçekliği arasındaki bağlantı önemli sorunları da beraberinde getirdi. Modernliğin inşası, kapitalist endüstrileşmenin baskı altına aldığı köylüler, proleterler

² Appignanesi, Richard -Garrat, Chris. *Postmodernizm-Yeni Başlayanlar İçin*, Milliyet Yayınları-AD Kitapçılık A.Ş. İstanbul, 1998

³ Eagleton, Terry. *Postmodernizmin Yanılsamaları*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, s:9

ve zanaatkârlardan başlayıp kadınların kamusal alandan dışlanmışlığının devam ettirilmesi ve emperyalist sömürgeleştirmenin katliamlarına kadar uzanan ve kurbanları açısından pek fazla dile getirilmeyen acılar ve felaketler de üretti. Modern kuram postmodernizm tarafından, bilginin dayandırılabilceği sarsılmaz bir temel arayışından başlayarak, akla dayalı evrenselleştirici ve totalleştirici iddialarından, tartışmasız ve kesin hakikati sağlama savından ve araçsal rasyonaliteye indirgenmiş rasyonalite tutkusundan ötürü eleştirilir. Postmodernizmi savunan filozoflar tıpkı Chaplin gibi şaşkınlıkla dünyaya bakarlar ve tam da Chaplin'in bilmek istediği şeyi: 17. yüzyıldan itibaren akla dayanarak hedef alınan amaçla varılan olgusal durum arasındaki farkın nedenini anlamaya, açıklamaya ve değerlendirmeye çalışırlar

Bu anlama ve değerlendirme sürecinin ilk örneklerinden birisi Frankfurt Okulu tarafından ortaya konur. Horkheimer ve Adorno tarafından yazılan ve çağdaş akıl eleştirisinin temel kitapları⁴ arasında gösterilen *Aydınlanmanın Diyalektiği*⁵, Aydınlanma döneminin hedefleri ile varılan sonuç —çağımız⁶— arasında bir hesaplaşmayı amaçlar. Bu hesaplaşma Batı toplumu ve düşüncesini merkeze alan “radikal bir uygarlık ve akıl eleştirisi” anlamına gelir⁷. Ancak *Aydınlanmanın Diyalektiği* Frankfurt Okulu düşünürlerinin bu sorunu ele alan tek yapıtı değildir. *Akıl Tutulması*⁸ ve *Minima Moralia*⁹’da akıl ve Batı uygarlığında egemen rasyonalite anlayışı, kaynakları ve yol açtığı sorunlar bakımından ele alınır. *Tek Boyutlu İnsan*¹⁰ ise, Batı uygarlığının aşırı rasyonelleşme sonucunda vardığı irrasyonel durumu ortaya koymayı amaçlar. Bu noktada Marcuse’un söylediklerine kulak vermekte yarar var: “Toplumun politik ihtiyaçları endüstriyel ihtiyaçlar ve istekler haline dönüşüyor; bu ihtiyaç ve isteklerin doyurulması ticareti ve genelin refahını talep ediyor

⁴ WELSCH, Wolfgang. *Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996, s:74

⁵ Horkheimer ve Adorno

⁶ Kitabın yazıldığı 1930’lu yılların bugünden çok da uzak olmadığı düşünülerek “çağımız”.

⁷ Wellmer, Albrecht. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985 s:10; Jay, Martin. *Diyalektik İmgelem*, (Çev: Ünsal Oskay), Ara Yayıncılık, İstanbul 1989, s:369).

⁸ Horkheimer

⁹ Adorno

¹⁰ Marcuse

ve her şey sadece aklın vücut bulması olarak görünüyor. Fakat bu toplum bütün olarak usdışıdır (irrational)" ... "Bu toplumu bütün olarak kuşatan ussallık, verimlilik ve zenginlik, bu toplumun usdışı olmasını da talep ediyor"¹¹.

Frankfurt Okulu'ndaki akıl eleştirisi iki ana bağlama yöneliktir. İlk, insan ile doğa arasındaki ilişkinin yapısındaki dönüşüm ve bu dönüşümün "şeyleşme" olarak ortaya çıkışına yol açan "öznel aklın" ("kendini koruma" olarak aklın) eleştirisi anlayışı. Bu anlamdaki "akıl" antisemitizm biçiminde en üst aşamasına varır. İkincileyin, yine "öznel aklın" etkin olduğu Batı uygarlığında "egemenlik" ve "baskı" kurma aracı olarak aklın eleştirisi. Bu iki yönlü eleştiri, Horkheimer'in deyişiyle "artık anlamı unutulmaya yüz tutmuş bir akıl," "nesnel akıl" ölçüt alınarak gerçekleştirilir.

Postmodern bakış açısına göre günümüzde insanın akıl sahibi olması artık "yaşam koşullarının rasyonelleştirilmesi, sosyal yaşamın devlete tabi kılınması, iş yaşamının, ulaşımın, iletişimin teknik hale getirilmesi" anlamına gelir¹². Böhme'ye göre bu olgusal durum tam da aklın gerçekliğe aktarılmasıdır. Aklın gerçekliği bir bütün olarak belirlemesiyle artık dünya verimlilik, hesaplanabilirlik ve öngörülebilirlik ilkeleri ile biçimlendirilen bir mekan haline gelir. Üstelik bu özellikler gerçekte dünyanın bir özelliği olmadığı, dünya kaotik bir mekân olduğu halde akıl bu özellikleri hem doğaya hem de insana dikte eder.

Postmodern düşünürlere göre modern uygarlık "aklın duygular karşısında zafer kazandığı" uygarlıksa, örneğin, atom bombası da, dünyanın ısınması da, kapitalizm de, ya da *holocaust* da bu uygarlığın ve "modern aklın" bir eseri olarak görülmelidir. Yani *holocaust* modern uygarlığın bir defalık kesintiye uğraması değildir¹³. Yahudi soykırımı iki anlamda, hem iktidar olarak (planlayıcı olarak) aklın hem de amaç-araç ilişkisi kurma yetisi anlamında aklın bir ürünüdür. Böylece radikal postmodern sayılan Bauman ilkin akli amaç-araç rasyonalitesi ile

¹¹ Marcuse, Herbert, *Der eindimensionale Mensch*, (Çev: Alfred Schmidt), Deutsche Taschenbuch Verlag, Hamburg, s:9-11

¹² Böhme, H. VE Böhme G. *Das Andere der Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996, s:10

¹³ Baumann, Zygmund. *Modernlik ve Müphemlik* (Çev: İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 200, s:33-34

özdeşleştirir; ardından da bu rasyonaliteyi Aydınlanma dönemi filozoflarının çağımıza etkisi olarak sunar¹⁴.

Postmodernizmin ülkemizdeki temsilcilerinden¹⁵ Hasan Bülent Kahraman'a göre modernizm döneminde akıl bir "sıradüzen sağlama olgusu" olarak "birörnek olmaya" doğru bir gidişi temsil eder. Böylelikle "akıl tekçileştirici bir olgudur". Bu bakış açısından akıl, kültürleri ve yaşama tarzlarını araçlaştırmayı ve baskı altına almayı olanaklı kılan insansal bir yetidir. Bu nedenle "modernizmin en büyük silahı olan Akıl da yeniden ele almanın zamanı gelmiştir..."¹⁶. Fransız Düşünür Edgar Morin'in ifadesiyle söylenecek olursa, akıl Aydınlanmadan bu yana "kendini gerçeğin kendisi sandığı için, kendi kendini tanrılaştır[mış] ve kendi kendini tanrılaştırdığı için de delir[miştir]"¹⁷.

Postmodern Durum'un yazarı Lyotard'a göre "akıl", Aydınlanma Döneminde ortaya konan anlatıların içerisinde bir masal kahramanı gibidir. Akıl, modern dönemin büyük anlatılarının baş kahramanlarından biri olarak "dil oyunlarının çeşitliliğinin" baskı altına alınmasını meşru kılma aracıdır. Dil oyunlarının çeşitliliğine karşı yürütülen modern mücadele, en önemli meşrulaştırma aracı olarak akıl kavramını icad etmiştir.

Postmodern felsefede artık "Akla Veda" edilmesini savunan düşünürler, bir "akıl uygarlığı" olarak batı uygarlığının dünya üzerinde yol açtığı sorunların eleştirisini dile getirirler. Bu düşünürlere göre, Batı uygarlığı tüm dünyaya evrenselcilik adı altında kendi bakış tarzını tek geçerli bakış ve yaşama tarzı olarak yaygınlaştırmayı amaçlar. Batı uygarlığının bu girişimi, filozofların özellikle 18. yüzyılda oluşturdukları akıl kavramında meşrulaştırılır. Batı uygarlığı 18. yüzyılda Aydınlanma Dönemi filozofları tarafından dile getirilen ve "modern devlet" tarafından da kabul gören akıl anlayışına dayanarak, diğer kültürler üzerinde baskı kurmuştur.

¹⁴ Baumann 2003:62

¹⁵ 90'larda

¹⁶ Kahraman, Hasan Bülent. "Modern den Postmoderne Bir Tanımsızlık Alanı: Akıl", Varlık Edebiyat ve Sanat Dergisi, Sayı 1057, Eylül 1995, s:6

¹⁷ (Morin, Edgar, Avrupa'yı Düşünmek, (Çev: Şirin Tekeli), Afa Yayınları İstanbul, 1995:109

Akla Veda'nın yazarı Feyerabend'a göre büyük "A" harfi ile yazılan "Akıl" baskı ve otorite kurmanın meşrulaştırılmasına hizmet eden bir araç olarak dünyayı tek tipleştirmeye götürmektedir¹⁸. "Akıl" ve aklın bir etkisi olarak "akla uygunluk", yalnızca toplumsal ve bilimsel baskı mekanizmalarının —Feyerabend'in ifadesiyle "tiranların"—, meşruiyetlerini kanıtlama çabalarının bir aracıdır¹⁹. Feyerabend için "aklo-faşistlerin" savunduğu bu anlamdaki akıl "lanet bir şey"dir²⁰. "Akıl" toplumsal baskıların meşrulaştırılmasının temel aracı olarak toplumsal özgürlüğün karşısındaki en büyük engeldir. Ona göre "özgür toplum" akıl ve ussallık yoluyla getirilen dayatmalara, evrensel olduğu iddia edilen "sınırlara" bağlı kalmayan bir toplumdur.

İşte tam da bu noktada, özellikle Postmodernizm akımı içerisinde yer alan düşünürler, bu baskıcılığın aşılması ve dünyanın eski "doğal" durumunu koruyabilmesi, büyü bozulmuş dünyanın yeniden büyülenebilmesi için, biricik geçerli yolun görecelik ve çoğulculuk olduğu sonucuna varırlar. Akıl ve Aydınlanma eleştirilerinin göreciliğe ve çoğulculuğa varması, postmodern akıl eleştirisinin ayırıcı özelliğidir. Bu nedenle yalnızca postmodern eleştiride aklın baskı kurucu ve herşeyi araçlaştıran bir yapıda olduğu savları ile çoğulculuk-görelilik talebi her zaman bir arada bulunur.

Günümüzde, modernizm "projesinin" başlamasından üç yüzyıl sonra, akla ilişkin şikâyetler sınırın öte tarafından, "öteki akıldan" geliyor. Artık "yasalılık", "birlik", "evrensellik", kendine egemen olma, yani toplumsal yaşamın yasalarla düzenlenmesi, ekonomik ve politik sistemlerin birliği düşüncelerinde akıl garip bir şey olarak görülmektedir. Çünkü postmodernistlere göre, dünyanın bugünkü durumu akılla temellendirilen bu "evrenselcilik" arayışının artık iflas ettiğini gösterir. Artık bu dünya, "evrensel tikelliğin geç modern ya da postmodern

¹⁸ (Feyerabend, Paul. *Akla Veda*, (Çev: Ertuğrul Başer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s:100).

¹⁹ Feyerabend, Paul. *Özgür Bir Toplumda Bilim*, (Çev: Ahmet Kardam), Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 1991, s:42

²⁰ (Feyerabend, Paul. *Anarşizm Üzerine Tezler* (Çev: Ekrem Altınsöz), Öteki Yayınevi, Ankara, 2000, s:257-58

dünyası” olarak farklılıktan pek rahatsız olmayan ve ikircime teslim olan, farklılıkları aracılığıyla bütünleşen bir dünya”dır²¹.

Postmodern akıl eleştirisi aklın insan türüne özgü ve her bir insan teki tarafından eş biçimli olarak taşındığı düşüncesini, Batılı aydınlanmacı dünya görüşünün, hatta “erkeksi” bir bakış açısının bir ürünü sayar. Bu bakış açısının arkasında belirli bir kültür –Batı kültürü– değil, doğrudan akla yüklenen anlam bulunur. Hem Doğuda hem de Batıda akıl, rasyonaliteyle, yani erkek olmakla özdeşleştirilirken, kadın ise akıl dışı bir öge olarak duyguyla özdeşleştirilir. Buradan da aklın duyguyu yönetmesi gerektiği sonucu çıkarılır²². Bu bakış açısına göre hem doğulu hem de batılı teologlar, yazarlar ve filozoflar tarafından kadının erkeklere oranla daha az akıl sahibi olduğu, kadının düzenlilik ve rasyonalite yerine itkiler tarafından kaotik bir biçimde belirlendiği savunulmaktadır.

Postmodern felsefede akıl, “gerçeklik içinde ve gerçeklikteki olumsuz niteliklerden sorumlu ilke”²³ olarak görülmektedir. Eğer *Modern Zamanlar*’ın yaratıcısı Chaplin, düşüncelerini bir sinema filmiyle değil de felsefeyle dile getirmek isteseydi, 90’ların başından itibaren Postmodernizmin peygamberi olarak kabul edilirdi. Chaplin’in kaygıları, yemek yedirme makinesi karşısındaki kuşkulu bakışı, yemek yerine dayak yerken yaşadığı korku gibi yaşantıları kavramsal ifadesini Feyerabend’in, Foucault’nun, Baumann’ın kitaplarında bulur. Postmodern çerçevede akıl, gerçekliğe ilişkin –ama yalnızca gerçeklikteki negatif öğelere ilişkin– bir açıklama aracı olarak kullanılmaktadır.

*

Postmodern felsefedeki akıl eleştirilerinin özelliklerine bakıldığında üç farklı eleştiri tarzı olduğu söylenebilir.

Bu eleştirilerden ilki, aklın bir baskı kurma yetisi olduğunu dile getirir. Bu bakış açısına göre akılcılar “insanlık aşkı” ile diğer insanları baskı altına alıp, onları hep belirli bir yöne –Batı uygarlığının yaşama

²¹ Baumann 2003, s:209

²² Schirilla Nausikaa, *Die Frau, Das Andere der Vernunft? Frauenbilder in der arabisch-islamische und europäischen Philosophie*, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt (Main), 1996, s:15

²³ Welsch 1996, s:37

tarzı yönüne- doğru yöneltmeyi amaçlarlar²⁴. Feyerabend'in ifadesiyle "bir birörneklik ve donukluk tehdidi altındayız".

Akıl eleştirisinin ikinci tarzı "öznel (araçsal) aklın" eleştirisidir. Öznel akıl, genel olarak bakıldığında, belirli bir amaca uygun araçları bulma yeteneğidir. Bu anlamdaki akıl amaçların kendi başına taşıdığı değerini ne olduğunu sorgulamaz bile. Araçsal akıl ile kastedilen, sadece araçlar ve amaçlar arasındaki bağlantıyı, belirli bir amaç için en uygun araçları bulmayı gözetken düşünme tarzıdır. Bu anlamdaki "akıl" için amaçların kendi başına taşıdığı değerini hiçbir önemi yoktur. Hiçbir amaç son amaç değildir. Ulaşılan her amacın bir sonraki amaç için araç haline dönüştürülmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Burada dile getirilen düşüncelerde akıldan ne anlaşıldığının açık ifadelerinden biri MacIntyre'da bulunabilir. Ona göre, akıl bir hesaplama yetisidir ve matematiksel ilişkileri veya olgusal doğruları değerlendirebilir, ama daha fazlasını yapamaz. Bu nedenle, pratik alanda akıl ancak araçlardan söz edebilir; amaçlar söz konusu olduğunda ise susmalıdır²⁵.

Postmodernizmde aklın baskıcılığının ve araçlaştırmacılığının eleştirisi aynı zamanda bir çoğulculuk talebini beraberinde taşır. Postmodern akıl eleştirisi görecelik ve çoğulculuk açısından "evrenselci" ve "baskıcı" modern aklın eleştirisidir. Postmodern akıl eleştirisi bu bağlamda kültürel çoğulculuğa olanak tanıyan "postmodern akıl" kavramını dile getirir. Postmodern aklın çoğulculuk talebi akıl eleştirisinin üçüncü tipidir. Çoğulcu-postmodern akıl eleştirisine göre, belirli bir kültürün öğeleri ile başka bir kültürün öğeleri birbiriyle "karşılaştırılmaz". Modern akıl artık sona ermeli, yerine çoğulculuğa, "ne olsa gider"e uygun postmodern akıl geçmelidir. Postmodernler bu yeni akıl anlayışından hareketle, kaotik olana, düzensizliğe, kültürlerin çoğulluğuna olanak tanıyan "postmodern" bir dünya tasarımı dile getirirler. Bu düşünürlere göre, bir geleneğin kurumlarını ve uzlaşalarını değerlendirmek, onların değerini göstermek ve gerekirse onları benimsemeye devam etmek ya da reddetmek tehlikeli bir girişimdir. Dolayısıyla, kültürel oimasi koşuluyla her şey yapılabilir.

²⁴ Feyerabend 1995, s:366

²⁵ MacIntyre, Alasdair, *Akla Veda*, (Çev: Muttalip Özcan) Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s:54

Sonuç:

Aklın ne olduğu ve aklın taşıyıcısı bir varlık olmanın insansal yaşam üzerindeki etkilerinin neler olduğu konusundaki tartışmalar neredeyse başlangıcından günümüze kadar felsefenin bütün disiplinlerinde temel bir yer tutuyor. Felsefenin çeşitli disiplinlerinde aklın ne olduğu, yapısı, bilme gücünün sınırları, insan doğasındaki yeri ve insana kazandırdıkları ele alındı. Söz gelişi bilgi felsefesinde, bilim felsefesinde, toplum felsefesinde, insan felsefesinde, hukuk felsefesinde ve özellikle de felsefenin temel disiplinlerinden etikte –ister olumsuzlayıcı isterse reddedici olsun– akıl kavramına dayanmadan adım atılmadığı görülüyor.

Günümüzde gerek felsefede gerekse de felsefe dışı alanlarda “akıl sahibi varlık olarak insan”la bir hesaplaşmanın son derece önem kazandığını görebiliyoruz. Özellikle çağımızda ortaya çıkan çevre sorunları, insanın çalışan makinelere dönüşümü, bu dönüşümün yarattığı aile bağlarının zayıflaması gibi sorunların bu hesaplaşmayı gerekli kıldığı düşünülüyor. Peki bu sorunlarla akıl arasında nasıl bir bağlantı görülüyor? İnsan en yaygın tanımıyla akıl sahibi canlı varlıktır. Böyle bir varlık olarak görülen insan sonunda bugün sorunlarla boğuşmak zorunda kaldığımız dünyanın da yaratıcısıdır. Öyleyse akıl sahibi varlık olarak insanla hesaplaşmak ve buradan hareketle de giderek akli reddetmek gerekir.

1940’lı yıllarda Frankfurt Okulu ile başlayan bu yöndeki eleştiriler²⁶, bugün postmodern akıl eleştirisi olarak hala devam etmektedir. Çağdaş felsefedeki akıl eleştirisi Aydınlanmayı ve Aydınlanma ile başlayan aklın merkeze alınmasını eleştirir. Bu düşünürlere göre, dünyayı akla uygun hale getirme girişimleri, bugün karşı karşıya kaldığımız sorunların kaynağıdır. Bütün bu eleştiri sürecinde yaşanan sorunlara bakılarak, artık aklın insanlığa hizmet etmediği, insanlığın akla hizmet ettiği dile getirilmektedir. Feyerabend’in ünlü kitabı “Akla Veda” çağımızda akla karşı genel tutumu simgeleyen bir motto halini almış görünüyor. Günümüzde felsefede moda akımlara

²⁶ Aslında daha 19. yüzyılda Schopenhauer, Nietzsche’den başlayarak, 20. yüzyılda M. Scheler ve N. Hartmann ve A. Whitehead tarafından dile getirilen, Heidegger tarafında yirminci yüzyılın temel fenomenlerinden teknolojiyle ilişkilendirilen ve daha sonra Frankfurt Okulu’nun üstlendiği eleştiriler demeli.

bakılırsa belki de akla uygun olan tek şey, aklın ölümünü ilan etmenin yanında akıl hakkında konuşmayı bırakmaktır.

İnsan türünün kendi yaşadığı dünyada kendi yarattığı sorunlarla boğuştuğu olgusunu felsefenin nesne edinmesi, bu olgunun çeşitli görünümünün farklı ve ortak nedenlerini göstermesi doğaldır. Hatta yukarıda betimlenen sorunlar göz önünde bulundurulursa, bir nelik bilimi olarak felsefenin bu olguları aydınlatması, çözüm yollarının bulunmasında yol gösterici bile olabilir. Örneğin Yahudi soykırımı insan türünün bazı üyelerinin gerçekleştirdiği bir uygulamadır. Bu uygulamanın ardındaki düşünme biçiminin doğru bir şekilde betimlenmesi, siyasetin ana ilkesi olarak, böyle eylemlere girişecek insanların yetişmesinin engellendiği bir devlet mekanizmasının ilkelerini belirlemede son derece etkili olabilir.

Yahudi soykırımı akıl sahibi varlık olarak insan türünün üyelerinin ürünüdür. Bu doğru. Ama burada suçlu ne insandır ne de akıl. Çünkü insan olmak ve akıl sahibi olmak yalnızca ırkçı Nazilere özgür bir nitelik değildir. Eğer insan olmak ve akıl sahibi olmak Yahudi soykırımına yol açıyorsa, insan ve akıl sahibi olan Yahudiler de kendilerine uygulanan soykırımdan suçlu olurlardı. Oysa olgu bu çıkarımı yanlışlamaktadır. Bu tam da yemek yedirme makinesinden dayak yiyen Chaplin'in bir de yediği dayağın faili olduğunu savunmaktır. Buradan akla ilişkin değerlendirmelerde önemli bir yanlış yapıldığı sonucu ortaya çıkar. Çünkü Yahudi soykırımı türünden "insanlık vicdanını yaralayan"²⁷ eylemlerin geçekleşmemesi için gerekli koşulları belirlemeye çalışan siyaset de insan türünün, dolayısıyla aklın bir ürünü değil midir? Çevreyi görmezden gelen sanayileşme insan aklının ürünü olduğu kadar, bunun yol açtığı sorunları ortadan kaldırmaya çalışan, çevreye duyarlı sanayileşme de insan aklının ürünü değil midir? Kaldı ki, ırkçılığın, antisemitizmin, kapitalizmin... Aydınlanma aklının doğrudan ya da dolaylı ürünleri olduğu söylenirken günümüzde dünya ölçeğinde siyasal bir yaptırım gücüne de sahip olması için çaba harcanan insan hakları geleneğinin neyin ürünü olduğu göz önünde bulundurulmuyor. Ya da bu eleştirilerin dile getirildiği dünyayı nesne edinme yolu olarak felsefenin de insan aklının ürünü olduğu unutuluyor. Eğer ağızımızdan çıkan

²⁷ Bkz. İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, Başlangıç Bölümü

sözcükler yalnızca nefes borumuzdan gelen havanın, dudaklarımızın ve dilimizin hareketlerinin rastlantısal bir bileşimiye, eğer yazı dediğimiz şey, yazı yazma araçları ile elin hareketlerinin rastlantısal bir birleşimi sonucu ortaya çıkıyorsa, akıl hakkında postmodern eleştiri tarafından söylenenler de doğrudur. Ama bu aynı zamanda şunu da ortaya koyar: akıl suçludur demek için bile akıl gereklidir. İnsanın başarısızlıkları kadar başarılarının da aklın ürünü olması olgusu, en yalın bakışta bile, suçlunun akıl değil, aklın kullanımında olduğunu göstermektedir.

Kaldı ki suçlu akılsa, çevreyi kirleten sanayi tesislerini kuranların, köylüler, proleterler ve zanaatkârlardan başlayıp kadınların kamusal alandan dışlanmışlığını devam ettirenlerin ve emperyalist sömürgeleştirmenin katliamlarını yapanların hiçbir suçu yok demektir. Çünkü akılı suçlu sayınak, aklın insan türünün yapıp etmelerini, düşüncesini zorunlu olarak belirleyen içkin belirleyici olduğu ve bu belirleyicinin önüne geçilemeyeceği demektir. Burada eyleyen, düşünen, duyguları olan bir varlık olarak insan türünün “başarıları” “akıl hilesi”nin türünleri haline dönüşür. Akıl ve eyleyen kişi arasındaki bağın kopması, kişilerin eylemlerinin sorumluluğunu taşıma zorunluluğunun ortadan kalkması demektir. Akıl bu şekilde eleştirilerek suçlu çıkarılırsa, Hitler masumdur. Hitler suçluyorsa, bu Hitler’in kendisini “önyargılara” teslim ettiği, Kantçi bir ifadeyle söylenecek olursa, önyargılarını “akıl mahkemesine” çıkarmadığı anlamına gelir. Burada aklın insan türünün bir aracı olduğu, kendi başına bir şey yapmadığı, yapamayacağı, yalnızca tek tek insanların akıllarıyla insanca ya da “hayvanca” şeyler yapabileceği unutulmamalıdır²⁸.

Postmodern akıl eleştirisi dikkatle ele alındığında aslında akıl kavramına ilişkin ciddi bir kavramsal anlam kaymasının söz konusu olduğu görülmektedir. Bu anlam kayması, akıl kavramının yerine rasyonalite kavramının geçirilmesi sonucunda iki kavramın eş anlamlı olarak kullanılmasıyla karşımıza çıkar. Günümüz felsefesinde geçmişten farklı olarak, akıldan (*Vernunft, Reason, Logos*) söz edilirken aslında genellikle rasyonalitenin kastedildiği söylenebilir. Akıl kavramındaki bu

²⁸ KAYGI, Abdullah. “Geçmiş ile Gelecek Arasında Kimlik”, *50 Yıllı Deneyimlerin Işığında Türkiye’de ve Dünyada İnsan Hakları*, (Hazırlayanlar: İoanna Kuçuradi ve Bülent Peker), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, s:80-81

dönüşüme öncelikle Max Horkheimer işaret eder. Horkheimer, akıl kavramının nesnel olandan başlayarak, nasıl öznel ve sonunda da yalnızca araçsal bir anlam kazandığını gösterir. Horkheimer'e göre nesnel anlamdaki aklın öznel ve araçsal akla dönüşümü aklın (*Vernunft*) rasyonaliteye dönüşmesidir²⁹. Burada hesaplama yetisi anlamında *ratio*'dan gelen rasyonel sözcüğü akıl kavramının yerine konuyor. Oysa amaç-araç rasyonalitesi farklı rasyonalitelerden yalnızca bir tanesidir. Hangi rasyonalitenin ön plana geçeceği belirli bir toplumun ya da çağın gereksinimleri, öne aldığı ilkeler tarafından tarih içerisinde belirlenir. Kaldı ki, felsefe tarihi bize nedensel bağlantılar kurma yetisi olarak akıl ile, ilkeleri —*arkheleri*— görme yetisi olarak aklın farklı anlamlara geldiğini gösteriyor. Ama bu ayrım gözden kaçırılınca, akıl sahibi varlık olarak insan türünün başardıkları değil de yalnızca başaramadıkları görülüyor.

Filozof, içinde yaşadığı çağ ile hesaplaşma içinde olan, çağının değerlendirmesini kavramlar üzerinden giderek yapmaya çalışan kişidir. Bu nedenle felsefenin her zaman tarihsel bir zemine yaslandığı söylenebilir. Felsefe, filozofun kabulleri ile olup biten arasındaki uyumsuzluktan hareketle ortaya çıkar. Bir aykırılık, bir sorun görebilmek, bunun karşısında (Platon'un da söylediği gibi) hayret etmek, filozofu harekete geçiren şeydir. Chaplin'in Modern Zamanlar'da karşımıza çıkarttığı dünyaya şaşkın bakışla, postmodern filozofların felsefeleri arasındaki paralellik, sanatçıyla filozof arasındaki ortak zemine işaret eder. Chaplin'in bir filozof olup olmadığı bir yana kalsın, ama o, olup bitenle genel olarak kabul edilenler arasındaki bir aykırılığı yakalamış kişilerden biridir. Chaplin'in modern dünyanın sonuçta insanı da bir makineye dönüştürmeye başladığı saptaması son derece önemlidir. Chaplin'in görüntülere döktüğü kaygılar, Postmodernizm akımı içerisinde kavramsal ifadesini bulur. Chaplin'in canlandırdığı yemek yedirme makinesine şaşkınlık ve korkuyla bakan işçi tiplmesi felsefe yapmaya başlamanın ilk adımı olarak görülebilir.

Postmodern filozofların sorun edindikleri konular, bu çağa bakınca görülebilecek, birer aykırılık olarak karşımızda duran olgulardır. 17. yüzyıldan başlayarak yirminci yüzyılın ortalarına kadar geçen sürede

²⁹ Gloy, Karen. *Vernunft und das Andere der Vernunft*, Alber Verlag, München, 2001, s:24

kuramsal olarak dile getirilen taleplerle olup biten arasında bazı uyumsuzluklar olduğu doğrudur. Postmodern yaklaşımın bu olguları saptayarak çağımızı doğru değerlendirme sürecinde önemli bir iş yaptığı görülmektedir. Ancak, postmodernizmin sorunları betimleme biçimi genellikle başarılıysa da, dile getirilen sorunların nedenleri ve önerilen çözümlerin de aynı derecede başarılı olduğu söylenemez. Burada yaşanan sorunların kaynağı olarak akli suçlamak, aslında sorunlara doğru çözümleri aramaktan kaçınmak demektir.

KAYNAKÇA

- APPIGNANESİ, Richard –GARRAT, Chris. *Postmodernizm-Yeni Başlayanlar İçin*, Milliyet Yayınları-AD Kitapçılık A.Ş. İstanbul, 1998.
- BAUMANN, Zygmund. *Postmodern Etik*, (Çev: Mehmet Küçüktik), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1988.
- BAUMANN, Zygmund. *Modernlik ve Müphemlik* (Çev: İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.
- BÖHME, H. VE BÖHME G. *Das Andere der Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996.
- EAGLETON, Terry. *Postmodernizmin Yanılsamaları*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.
- FEYERABEND, Paul. *Özgür Bir Toplumda Bilim*, (Çev: Ahmet Kardam), Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 1991.
- FEYERABEND, Paul. *Akla Veda*, (Çev: Ertuğrul Başer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
- FEYERABEND, Paul. *Anarşizm Üzerine Tezler* (Çev: Ekrem Altınsöz), Öteki Yayınevi, Ankara, 2000.
- GLOY, Karen. *Vernunft und das Andere der Vernunft*, Alber Verlag, München, 2001.

- JAY, MARTİN. *Diyalektik İmgelem*, (Çev: Ünsal Oskay), Ara Yayıncılık, İstanbul 1989.
- KAHRAMAN, Hasan Bülent. "Modernlerden Postmoderne Bir Tanımsızlık Alanı: Akıl", *Varlık Edebiyat ve Sanat Dergisi*, Sayı 1057, Eylül 1995: 2-6).
- KANT, Immanuel. "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", (Çev: Uluğ Nutku), *Yazko Felsefe Yazıları*, 4.Kitap, 1982.
- KAYGI, Abdullah. "Geçmiş ile Gelecek Arasında Kimlik", *50 Yıllı Deneyimlerin Işığında Türkiye'de ve Dünyada İnsan Hakları*, (Hazırlayanlar: İoanna Kuçuradi ve Bülent Peker), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.
- MARCUSE, Herbert, *Der eindimensionale Mensch*, (Çev: Alfred Schmidt), Deutsche Taschenbuch Verlag, Hamburg, 1988.
- MACINTYRE, Alasdair, *Akla Veda*, (Çev: Muttalip Özcan) Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- MORIN, Edgar, *Avrupa'yı Düşünmek*, (Çev: Şirin Tekeli), Afa Yayınları İstanbul, 1995.
- SCHİRİLLA, Nausikaa, *Die Frau, Das Andere der Vernunft? Frauenbilder in der arabisch-islamische und europäischen Philosophie*, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt (Main, 1996).
- WELLMER, Albrecht. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985.
- WELSCH, Wolfgang. *Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996.

FELSEFİ HERMENEUTİK

Arslan TOPAKKAYA*

ÖZET

Felsefi Hermeneutik her şeyden önce belirli anlamlı bütünlükleri yorumlama ve anlama sanatının adıdır. Bu bağlamda Dilthey felsefi hermeneutiğin gelişiminde önemli bir yere sahiptir. O, yaşantı ve anlama kavramlarını tinsel ve sosyal bilimlerin önemli bir özelliği olarak betimleyen ilk düşünürdür. Ona göre hermeneutik bütün tinsel bilimlerin temelini teşkil eder. Heidegger Dilthey'in bu görüşünü „varlığın anlamı nedir?“ sorusuyla insanın tarihsel bir varlık olması bağlamında radikalleştirir. Bu görüş hermeneutiğin ontolojik yorumunu da beraberinde getirmiştir. Buradan hareketle H-G.Gadamer felsefi hermeneutiğe bugünkü şeklini vermiştir. Heidegger'in varlık analizi Gadamer'in felsefi hermeneutikle ilgili görüşleri için bir çıkış noktası olmuştur.

Anahtar kelimeler: Felsefi Hermeneutik, Anlama, Yorumlama, Dil, Varlık, Tarihsellik.

ZUSAMMENFASSUNG

Philosophische Hermeneutik bezeichnet im weitesten Sinne die Aufgabe, Verstehen und Auslegen von Sinngebilden im Rahmen einer Kunstlehre darzustellen. Dilthey nimmt innerhalb der Entwicklung der philosophischen Hermeneutik eine herausragende Stellung ein. Er hat Erleben und Verstehen, als Nacherleben besonders von überlieferten Inhalten, zum Unterscheidungsmerkmal der Geistes- und Sozialwissenschaften erhoben. Erleben und Verstehen zeichnen die Geisteswissenschaften aus, und in diesem Sinne wird die Hermeneutik zur Grundlage aller Geisteswissenschaften. Heidegger radikalisiert Diltheys Verständnis des Menschen als geschichtliches Wesen in Bezug auf die Frage nach dem Sinn von Sein. Sie bedingt auch die ontologische Wendung der Hermeneutik. H-G. Gadamer hat die philosophische Hermeneutik nach der ontologischen Wende Heideggers in einer für die letzten Jahrzehnte bestimmenden Gestalt entwickelt. Heideggers Daseinsanalytik bezeichnet den Ausgangspunkt Gadamers philosophischen Hermeneutik.

Schlichwörter: Philosophische Hermeneutik, Verstehen, Auslegung, Sprache, Sein Geschichtlichkeit.

* Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Görevlisi.

Bu çalışmamızda 'Felsefi Hermeneutiğin' gelişimini ana hatlarıyla sunmaya çalışacağız. Böyle kısa bir çalışmada felsefi hermeneutiği bütün temsilcileri ile beraber incelemenin imkansızlığı ortadadır. Bizim buradaki amacımız, genel anlamda hermeneutik üzerine kurulan felsefi hermeneutiği W. Dilthey, M. Heidegger, H. G. Gadamer ve P. Riceour aracılığı ile anlamaya çalışmak olacaktır.

Felsefi hermeneutik her şeyden önce zengin bir içeriğe sahiptir. Bu felsefi yaklaşımı daha yakından tanımak için yapılması gereken şey, "hermeneutik" terimini tanımlamaktır. Hermeneutik, genel anlamda, herhangi bir ifade, anlam, metin ya da sanat eserini yorumlama sanatıdır. Yaygın olan diğer bir tanıma göre hermeneutik, anlama öğretisidir. Hermeneutik tarihsel gelişim süreci içerisinde çeşitli alanlara uyarlanmıştır. Bu alanlardan başlıcaları teoloji, hukuk, filoloji, tarih ve felsefedir.

Hermeneutik kavramının kökleri antik Yunan felsefesine kadar uzanmaktadır. Hermeneutik "hermeneuein" (ἑρμηνεύειν) kelimesinden türetilen bir kavram olup; "tercüme, açıklama, yorumlama" anlamlarına gelmektedir. Hermeneutikte başka bir dünya ve başka bir dilden gelen anlam bütünlüğü, bireyin sahip olduğu dil ve kültüre tercüme edilir.

Hermeneutik, köklü bir tarihsel gelişim sürecine sahiptir. Bu bağlamda değinilmesi gereken önemli bir nokta da felsefi hermeneutiğin bu zengin tarihsel gelenek üzerine kurulduğu gerçeğidir. Yani felsefi hermeneutiği, onun tarihsel gelişim sürecini dikkate almadan anlamak mümkün değildir.

Felsefi hermeneutik genel anlamda hermeneutik disiplini üzerine felsefi fikir yürütme işlemi olarak betimlenmektedir. Bu çerçevede felsefi hermeneutiğin üç farklı tanımı ortaya çıkmaktadır. Birinci anlamda felsefi hermeneutik, metinleri anlama ve yorumlamanın genel öğretisi, ikinci anlamda insan davranışları ve eserlerinin anlaşılmasını sağlayan öğretisi ve üçüncü anlamda insanın kendi ontolojik temellerini anlama çabası olarak tanımlanmaktadır. Özel anlamda ise felsefi hermeneutik, H-G. Gadamer'in ve kısmen de P. Riceour'un felsefi pozisyonunun adıdır. Felsefi hermeneutikten önce hermeneutiğin çeşitli şekilleri ortaya çıkmasına karşın, hermeneutiği felsefi bir bakış açısıyla

tartışma ya da değerlendirme fazlaca söz konusu olmamıştır. Hermeneutiğin oluşumuna birçok önemli katkıları olmasına rağmen ne Schleiermacher, ne Droysen ne de Dilthey bu konuyla ilgili görüşlerini felsefi hermeneutik başlığı altında ele almışlardır.

Bu noktada felsefi hermeneutiğin hermeneutik disiplininden nasıl ve hangi şartlar altında doğduğu sorusu değinilmesi ve cevaplandırılması gereken bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında bu sorunun cevabı detaylı bir çalışmayı gerektiren bir konudur. Biz burada bu tarihsel gelişimi ve geçişi özetle sunmaya, böylece de bu soruya cevap vermeye çalışacağız.

Felsefi hermeneutiği anlamamın ilk şartı, hermeneutiğin eski geleneğine (henüz felsefi olmayan hermenutiğe) bir göndermede bulunmak ve eski hermeneutikle felsefi hermeneutik arasında nasıl bir ilişki olduğunu tespit etmektir. Çünkü Gadamer sürekli bu eski hermeneutiğe göndermede bulunur ve ondan yararlanarak kendi sistemiyle eski hermeneutik arasındaki farklılıkları ortaya koyar. Bu bağlamda Schleiermacher, Droysen, Dilthey'in görüşleri ve ayrıca sıklıkla ihmal edilen Aydınlanma hermeneutiği, Patristik felsefe ve erken dönem Protestan yorumlama öğretisi hermeneutik tarihi açısından önemli duraklardır. Hermeneutik tarihi sistematik anlamda ilk olarak 1900 yılında Dilthey'in "Hermeneutiğin Oluşumu" adlı makalesi ile irdelenmeye başlanmıştır. Platon'a göre hermeneutik, tanrıların sözlerini açıklayan bir sanattır. Ortaçağ'da (özellikle Patristik felsefe döneminde) hermeneutik, "yorumlama sanatı" olarak anlaşılmıştır. Antik Yunan'da ve Patristik dönemde hermeneutiksel ilke ve kurallar parça parça ve tamamlanmamış bir biçimde vardır. Bu durum Luther tarafından sistematik bir hermeneutik anlayışı ortaya konana kadar devam etmiştir. Fakat Luther'in bu hermeneutiği bazı eksikliklere sahiptir ve bu eksiklik de Schleiermacher'in 'Anlamamın Genel Sanat Öğretisi' (*allgemeine Kunstlehre des Verstehens*) anlayışı sayesinde giderilmiş ve üniversal bir özellik kazanmıştır. Dilthey daha sonra bu hermeneutiği tinsel bilimlerin genel metodolojisi olarak kabul etmiş ve hermeneutiğin alanını genişletmiştir. Heidegger ise hermeneutiği, insan varoluşunun fundamental temeli haline getirmiştir. İşte felsefi hermeneutik böyle bir tarihsel arka planın ürünüdür. Gadamer Heidegger'in tecrübelerimizin tarihselliği ve dilselliği, insan varoluşunun zamansallığı ve tarihselliği

anlayışına dayanan üniversal hermeneutik öğretisini hem derinleştirmiş hem de genişletmiştir. Yani Gadamer için hermeneutik ne sadece tinsel bilimlerin metodudur ne de her türlü eseri daha iyi anlama ve yorumlama sanatıdır. Hermeneutik bizzat insanın özsel varlığı ile onun zamansallığı, tarihselliği, sonluluğu, geleneği, dinî ve kültürü ile doğrudan ilgili bir alandır. Kısaca hermeneutik insan varoluşunun sırrını anlamaya çalışan, bunu yaparken de diğer insanlarla özsel bir birlik kurmayı salık veren bir disiplindir. Gadamer'in üniversal hermeneutik anlayışı Frankfurt Okulu'ndan özellikle Habermas'ın eleştirilerine maruz kalmış ve bu eleştirilere Gadamer tarafından verilen cevaplarla verimli bir tartışma zemini ortaya çıkmıştır. Gadamer sadece Habermas tarafından değil, aynı zamanda Derrida, Ricoeur, Misch gibi filozoflar tarafından da eleştirilmiştir. Felsefi hermeneutik çevresinde gelişen bu tartışmaların çağdaş felsefe ve kültür hayatına olumlu etkileri tartışma götürmez bir gerçektir. Çünkü bu tartışmalar sadece felsefe ile sınırlı kalmamış; felsefi hermeneutiğin az ya da çok ilgili olduğu veya kesiştiği diğer disiplinlere de sıçramış ve böylece geniş bir tartışma zemininin doğmasına sebep olmuştur.

Hermeneutik 17. yüzyıla kadar bugünkü anlamda herhangi bir isme sahip değildir. Bu anlamda 'hermeneutik' terimi sonradan ortaya çıkan bir kavramsallaştırmadır. Eskiden *ars interpretandi* (yorumlama sanatı) olarak adlandırılan düşünsel faaliyet, filoloji, oluş bilimi (*Exegese*) ve çeşitli bilim dalları tarafından devam ettirilmeye çalışılmıştır. Hermeneutiğin 17. yüzyılda eskisine göre popüler hale gelmesinde Rönesans ve Reform hareketlerinin etkisi yadsımamaz. Yukarıda da kısaca belirttiğimiz gibi Luther tarafından kurulan Protestanizm'in en temel amacı kutsal metinleri anlamak ve ona göre yaşamaktır. Bu amaç doğrultusunda Luther İncil'i Latince'den Almanca'ya çevirmiş ve böylece halkın İncil'i rahatça anlayabilmesine olanak sağlamıştır. Bu anlamanın daha iyi olması için de bazı yorumlama ilkelerinin gereğinden bahsetmiştir. Bu gereklilik sistematik anlamda Schleiermacher tarafından yerine getirilmiştir. Bunun yanında Rönesans'la birlikte gelişen hümanizmle birlikte tin ve doğa bilimlerindeki hızlı gelişmeler insanın kendini anlama ve kendine değer verme sürecini hızlandırmıştır. İnsan ve onun ürünleri artık en önemli şey olup, ona düşen görev kendisini ve ortaya koyduğu her türlü sanat

eserini anlamak ve yorumlamaktır. Sayılan bu unsurlar hermeneutiğin 17. yüzyıl öncesine göre gelişip serpilmesine sebep olan belli başlı nedenlerdir.

Yeniçağ'da ise hermeneutik kendisine felsefi bir hedef koymamıştır. Böyle bir hedef G. Ebeling'e göre W. Dilthey tarafından saptanmıştır.¹ Dilthey'in hermeneutiğe en büyük katkısı hiç şüphesiz ki hermeneutiği, kutsal metinleri anlama ve yorumlama olarak anlayan dar çerçeveden kurtarması ve onu tinsel bilimlerin metodu haline getirmesidir.

W. Dilthey Schleiermacher'den sonra hermeneutiğin en önemli temsilcisidir. Dilthey aynı zamanda felsefi hermeneutiğin ilk temsilcisi olarak kabul edilir. Dilthey'in '*Die Entstehung der Hermeneutik*' (Hermeneutiğin Oluşumu) adlı küçük makalesi onun hermeneutiğin gelişimine sağladığı önemli katkı olarak görülmektedir.² Bu kısa makalede Dilthey ilk olarak anlama kavramının amacını ve fonksiyonunu açıklamaya çalışır. Tinsel bilimlerin temellendirilmesi bağlamında Dilthey hermeneutiğe özel bir anlam yüklemektedir. Dilthey'in en büyük amacı sosyal ve tarihi bir gerçeklik olarak tin bilimlerini, epistemolojik, lojik ve metodolojik açıdan temellendirmektir. Böyle bir amacı gerçekleştirmede hermeneutik özel bir yere sahiptir ve bu çaba onun tamamlanmamış olan "*Einleitung in die Geisteswissenschaften*" (Tin Bilimlerine Giriş, 1883) adlı eserin özünü oluşturmaktadır.³

Bu temellendirmede anlama ve hermeneutik kavramları merkezi bir role sahiptir. "Yazılı metinleri anlama sanatı"⁴ olarak hermeneutik, felsefe ve tarih bilimini birbirlerine bağlayan bir unsur olarak tinsel bilimleri temellendirmede vazgeçilemez bir yere sahiptir. Bu anlamda hermeneutik sadece filolojik yorumların metot ve kurallarını belirlemekle kalmaz. Dilthey'e göre hermeneutik, romantik felsefenin keyfi tutumuna ve bir tarih yorumu olarak karşımıza çıkan şüpheli

¹ Ebeling, G.:Hermeneutik, in:Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd.III, 3.Auflage, Tübingen 1959, s.243-262.

² Bu makale için bak. Dilthey,W.: Gesammelte Schriften Cilt V. yayınlayan G. Misch, Leipzig und Berlin 1924, s. 317-331

³ bkz. Dilthey,W.: Gesammelte Schriften Cilt I, yayınlayan B. Groethuysen, Leipzig und Berlin 1922.

⁴ a.g.e., Cilt V, s. 332 vd.

subjektivizme karşı, yorumlama sanatının teorik genel geçerliğini temellendirmekle yükümlüdür.

Yukarıda adı geçen eserde Dilthey 'başkalarını anlama'ya (*Das Verstehen des Anderen*) özel bir önem verir. Biz insanların ruhsal durumlarını, onların davranışlarına, seslerine ve vucud hareketlerine göre kavrar ve içselleştirerek anlamaya çalışırız. Bu anlama sadece dışsal bir anlama değildir. Biz onu aynı zamanda içselleştiririz de. Yani biz karşımızdaki insanın ruhsal durumunu bizzat kendimize uyarlayarak onu anlamaya ve içinde bulunduğu ruh halini tanımaya çalışırız. Başka bir insanın ruhsal yaşantısını anlamak, analojik bir yöntemle olur. Yani kendisi dışında birisinin herhangi bir yaşantısını anlayan kişi, kendisinin içsel hayatında meydana gelen benzer yaşantılarla bir özdeşlik kurar. Kısaca insan kendisini karşındakinin yerine koyarak onun duygularını ya da genel anlamda yaşantısını daha iyi anlayabilmektedir.

Dilthey'in temel amacı, tinsel bilimlerle doğa bilimlerinin sınırlarını belirlemek ve tinsel bilimlerin felsefi temellerini betimlemeye çalışmaktır. Bu bağlamda Dilthey "*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*" (Tarihsel Dünyanın Tinsel Bilimlerde Kurulması) adlı eserinde anlamının yapısal önemi üzerinde özellikle durur. Ona göre tinsel anlama, "psikolojik" bilgidir. Bu bağlamda Dilthey, içsel dünyayı anlamayı kendisine amaç edinmediğini özellikle belirtir. Tinsel anlama daha çok, kendi yapısı ve kanunları içerisinde ruhsal olgulara bir dönüşü ifade etmektedir.⁵ Dilthey'in temel tezi, tinsel bilimlerin hayat (*Leben*), ifade (*Ausdruck*) ve anlama (*Verstehen*) kavramları arasındaki karşılıklı ilişkiye dayandığıdır.⁶ Hayat kavramını kendisine hareket noktası olarak alan böyle bir anlayış, Dilthey'a göre, tinsel bilimlerin metodolojik yapısını oluşturmaktadır. Yani tinsel bilimlerin esas inceleme alanı hayatın kendisidir.

Dilthey "*Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen*"⁷ (İnsanları ve Onların Yaşam İfadelerini Anlama) adlı eserinde, anlamının ve anlamaya yönelik bireysel ifadelerin farklı

⁵ bkz. Dilthey: *Gesammelte Schriften* Cilt VII, yayınlayan B. Grothuysen, Leipzig und Berlin 1927, s.85

⁶ a.g.e., s.86 vd.

⁷ bkz. a.g.e.,s. 205-220.

formları arasında temel bir ayırım yapar. Dilthey bireysel ifadeleri⁸, anlam dünyasında açığa çıkan ve algılarımız sayesinde kavradığımız tinin görünüm şekillerinden biri olarak tanımlar. Bu anlamda Dilthey bireysel ifadeleri üç kısma ayırır: 1. Kavramlar, hükümler ve önemli düşünce sistemleri⁹ 2. Edimler ve 3. Yaşantı ifadeleri. Birinci ve ikinci sınıflama sorunsuz görünürken; yaşantı ifadeleri teriminin daha yakından incelenmesi gerekmektedir. Bu terimi Dilthey, herhangi bir yaşantının nesnelleştirilmesi ya da onun ifade edilmesi olarak anlamaktadır. Ona göre 'yaşantı' (*Erlebnis*) kavramı empatik anlamda bilincin kurulmuş en küçük ve en anlamlı birliğidir. Bu anlamda yaşantı ifadeleriyle onları etkileyen anlama arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Yani yaşantı ifadeleri ile anlamamanın ortak zeminini hayat kavramı oluşturmaktadır. Herhangi bir yaşantı ifadesini ortaya koyanla onu anlamaya çalışan arasındaki ilişki ortak bir varlık zeminine dayanmaktadır.

Dilthey'de 'yaşantı ifadeleri' tinsel bilimlerde önemli bir yere sahiptir. Çünkü bu ifadeler sayesinde tinsel dünya ile ilgili önemli veriler ortaya çıkmaktadır. Dilthey bu verilerin edebiyat ya da felsefeye ait eserlerde açık bir şekilde görülebileceği inancındadır. Herhangi bir eser, yazarın kendisi ve psikolojisi hakkında doğrudan bir şey söylememesine rağmen, yazarından ya da yapanından sıyrılan anlam, diğer insanların anlayışlarına kendisini sunmakta ve böylece 'anlama' gerçekleşmektedir. Bu manada bir eserin anlaşılması, yazarın psikolojik yapısının ya da hayat tarzının anlaşılması demek değildir; aksine böyle bir eser kendisini bize tine ait bağımsız bir ürün olarak sunmaktadır. Burada söz konusu olan artık analoji yardımıyla başkasının içsel duygulanımını anlamak olan 'psikolojik anlama' olmayıp; kendisini gerçek anlamı bulmaya yöneltmiş olan 'hermeneutik anlamadır'.

Dilthey'in yaptığı önemli bir çıkarım da anlamamanın temel formu ile yüksek formu arasında yaptığı ayırımdır. Temel formu Dilthey, tek tek yaşantı ifadelerinin anlamlandırılması olarak tanımlar. Anlamamanın yüksek formu, bir taraftan temel anlamada anlayan ile anlaşılması gereken yaşantı ifadelerindeki özsel fark olarak ortaya çıkan zıtlık, belirsizlik ve zorluklara bir reaksiyon iken; diğer taraftan da bireyin

⁸ *Lebensäußerungen*- bu kelimenin tam tercümesi hayat ifadeleridir. Fakat burada Dilthey'in kastettiği şey bireye ait sözlü ve sözsüz ifade şekilleridir.

⁹ a.g.e., s.205.

farklı yaşantı ifadelerinin sonucu olan karakter özelliklerini anlama işlevidir. Yüksek anlama formu aynı zamanda tinsel ürünlerin anlaşılması için de gereklidir. Anlamanın yüksek formunda ortak olan şey, verilmiş yaşantı ifadelerinden tümevarım yoluyla bir bütünün -ki bu bir eser, bir insan veya herhangi bir sanatsal etkinlik olabilir- yapısal birliğini anlaşılır kılmaktır.¹⁰

Dilthey'den sonraki Hermeneutik tartışmaları açısından önemli olan diğer bir kavram 'nesnel tin' (*Der objektive Geist*) kavramıdır. Dilthey 'nesnel tin' kavramından, insanlar arasındaki ortak ilişkilerden ortaya çıkmış ve kendisini anlamlar dünyasında nesnelleştirmiş çeşitli formları anlar. Bu nesnel tinde geçmiş zaman, sürekli şimdiki zamanda hissedilir. Nesnel tinin sınırları, hayat tarzından insanlar arasındaki ilişkilere, toplumsal amaçlara, ahlak, hukuk, din, sanat, bilim ve felsefeye kadar uzanmaktadır.¹¹ Hermeneutik açısından burada önemli olan, nesnel tin dünyasının, temel anlamanın şartlarını ve imkanını hazırlamasıdır. Çünkü bu nesnel tin dünyası, insanların birbirlerini anlamaları için gerekli olan zemini sağlamaktadır. Bu tinin kendisini nesnelleştirdiği her yerde 'Ben' ve 'Sen'in birlikte oluşturdukları ortak bir öz söz konusudur.¹² İnsan çocukluğundan ölüncüye kadar bu nesnel tin dünyasından beslenmektedir.

W. Dilthey'den sonra inceleyeceğimiz ikinci filozof, görüşleriyle felsefi hermeneutiğin hazırlayıcılarından olan Martin Heidegger'dir. Onun felsefesi 20. yüzyıl hermeneutiği açısından önemli bir aşamayı oluşturmaktadır. Heidegger'de anlama, felsefi analizin temel kavramı haline gelmiştir. Heidegger baş yapıtı "Varlık ve Zaman"da (*Sein und Zeit*) Dilthey'in 'nesnel tin' anlayışını daha da radikalleştirir. Ayrıca Heidegger, Dilthey'in anlaşılabilir bir dünya içinde varolma durumunu, anlamanın 'ontolojik' hale getirilmesi olarak anlar. Daha önce tinsel bilimlerin metodu olarak kabul edilen anlama, Heidegger için bir öz belirlemesi, insanın temel bir varolma kategorisidir.

Heidegger'in "Varlık ve Zaman"da (Prag. §31-33) geliştirdiği bu anlama teorisi, onun bütün düşünce sistemini oluşturan temel soru ile çok

¹⁰ bkz. Dilthey: Cilt VII, s.212.

¹¹ a.g.e., s.208

¹² a.g.e., s.208

yakından ilgilidir. Bu temel soru, Heidegger'in yeniden ortaya attığı fakat klasik ontoloji metotlarıyla cevaplanamayacak olan 'varlığın anlamı' sorusudur. 'Varlık' (*Sein*) herhangi bir varolandan (*Seienden*) farklı bir karaktere sahip olduğundan, kendisine ait bir kavram sistemine ihtiyaç duyar. Varlık sorusunda ilerleyebilmek için Heidegger -daha sonra bu görüşünden vazgeçmesine rağmen- *Dasein* (Heidegger bununla insan varlığını kasteder) kavramından hareket eder. Çünkü insan varlığı (*Dasein*), diğer varolanlardan (*Seienden*) ontolojik açıdan farklıdır. İnsan genel anlamda varlıkla (*Sein*) hem bir varlık ilişkisi, hem de kendisini bu varlık içinde anlamlandırdığı için bir anlama ilişkisi içerisindedir. Bu ilişki insanın varlık yapısını belirlemektedir.¹³ Dünyada olmak insanın özüne ait bir gerçeklik olduğu için, onu anlamak hem dünyayı hem de bir anlamda bu dünyada varolanların varlık yapılarını anlamak demektir. Bu bağlamda her ontoloji ve varlık öğretisinde, sadece insanın varoluşsal analizinde bulabileceğimiz 'fundamental bir ontoloji' bulunmaktadır.¹⁴ İnsan varlık analizinin metodu fenomenolojidir. Buna karşın insan varlık fenomenolojisinin (*Phänomenologie des Daseins*) metodu ise hermeneutiktir. Bu bağlamda Heidegger felsefeyi, 'insan varlığı hermeneutiğinden' hareket eden 'üniversel fenomenolojik ontoloji' olarak tanımlamaktadır.¹⁵

Heidegger'in en önemli hedefi insan varlığını (*das Sein des Daseins*) belirleme ve betimleme çabasıdır. Bu çabada anlama analizine önemli bir görev düşmektedir. Heidegger'e göre anlama, doğrudan kazanılan bir bilgi şekli olmayıp; tanıma ve bilgiyi mümkün kılan aslî bir var olma şeklindedir.¹⁶ Anlama böylece, varoluşsal anlamda insan varlığının temel modu olma özelliğini kazanmaktadır.¹⁷

Anlamak ve bu bağlamda 'varolabilmek', insanın özsel varlık yapısı içerisinde öncelikle bir 'olanaklılık' (*Möglichkeit*) olarak anlaşılacaktır.¹⁸ İnsan anlaşılabilir veya anlaşılmasın bu varlık biçimi içerisinde bulunmaktadır. Bu varlık biçimi içerisinde insan, kendi varlığının 'varolabileceği' bilgisine sahiptir. Bu bilgi, içsel bir

¹³ bkz. Heidegger: *Sein und Zeit*, 14.baskı, Tübingen 1977, s. 12.

¹⁴ bkz. a.g.e., s.13.

¹⁵ bkz. a.g.e., s. 38.

¹⁶ a.g.e., s. 123 vd.

¹⁷ a.g.e., s. 143.

¹⁸ a.g.e., s. 143.

algılanmanın sonunda ortaya çıkmış bir bilgi olmayıp, özü itibarıyla anlamadan ibaret olan burada olmanın (*das Sein des Da*) doğal bir sonucudur.¹⁹ Heidegger'e göre anlama, ilkesel olarak planlama ve düşünce modelleri kurma özelliğine sahiptir. Bu özelliğiyle anlama, insan varlığının varlık biçimini oluşturmaktadır.

Heidegger kendi yorumlama analizinde -ki o, bu analizi, anlaşılmanın bilgisi olarak değil, anlamada ortaya çıkan çeşitli olanakların üzerine bir çalışma olarak betimler²⁰- yorumlamanın (*Auslegung*), 'plan', 'dikkat' ve 'öngörü' üzerine kurulduğunu özellikle belirtir. Aynı zamanda Heidegger, hermeneutik çemberin (*der hermeneutische Zirkel*) anlamının mantıksal ve metodolojik açıklarını tespit edemediği inancındadır. Ona göre anlama çemberi sayesinde herhangi bir bilgi açığa çıkmaz. Bu çember insan varlığının varoluşsal ifadesinden başka bir şey değildir. Anlama çemberi herhangi bir yanlışlığın giderilmesi ya da bunun için çaba gösterilmesi şeklinde yorumlanamaz. Onda aslı bilginin olanaklılığı gerçeği gizlidir.²¹

Felsefi hermeneutik deyince akla ilk gelen filozof şüphesiz ki Hans-Georg Gadamer'dir. Gadamer, baş yapıtı "*Wahrheit und Methode*" (Gerçeklik ve Metot)'ta Heidegger'in insan varlık analizinden hareketle felsefi hermeneutiğin temellerini oluşturmaya çalışır. Kendisinin de belirttiği gibi o, metodolojik olarak anlamının yalın bir teorisini kurmayı amaçlamaz. Onun hedefi, eski hermeneutiğin yapmak istediği gibi bir anlama sanatı öğretisi geliştirmek değildir. Gadamer empatik bağlamda felsefi bir anlam teorisi kurmak istemektedir. "Sosyal bilimlerin metodolojisini tanımlayan ya da onu yönlendiren bir kurallar bütünü geliştirmek istemedim. Benim niyetim, kazanılan bilgilerin pratiğe aktarılmasını sağlayacak tinsel bilimlerin teorik temellerini belirlemek de değildir. Benim gerçek niyetim daha çok felsefidir. Yani yaptığımız ya da yapmak zorunda olduğumuz değil, aksine bizim isteme ve eylemlerimizin ötesinde bizde neler olduğunu anlamak asıl hedeftir."²²

¹⁹ a.g.e., s. 144.

²⁰ a.g.e., s. 148.

²¹ a.g.e., s. 153.

²² Gadamer, H-G.: İkinci baskıya önsöz, in: H-G.Gadamer. *Gesammelte Werke* cilt 2, Tübingen 1986, s. 438.

Gadamer bu eserinde anlamamanın şartlarını sorgular. O anlamayı, Heidegger gibi öznenin mümkün olan davranış şekillerinden birisi olarak değil, insanın varolma şekli (*Seinsweise des Daseins*) olarak anlar. Gadamerin bütün amacı şunu göstermektir: Anlama, hiç bir zaman verilmiş herhangi bir şeyin karşısında gösterilen öznel bir davranış değil, anlaşılın şeyin varlığına ait olmak demektir.²³

Gadamer anlama fenomenini, Dilthey'de olduğu gibi tinsel bilimlerin özel metodoloji problemi olarak değerlendirmez. O anlamayı, insanın dünyaya yönelik bütün edimleriyle ilişkilendirir. Bundan dolayı Gadamer tarafından geliştirilen felsefi hermeneutik, bir tinsel bilimler metodolojisi olarak kabul edilmez. Gadamer'in ortaya koymuş olduğu hermeneutik, tinsel bilimlerin sahip oldukları metotların ötesinde taşıdıkları gerçeklikler ile, bizim dünyaya ait tecrübelerimizi yakınlaştırma çabasıdır.²⁴

Gadamer felsefi hermeneutiğin temel ilkelerini "*Wahrheit und Methode*" un ikinci kısmında geliştirir. Böyle bir hermeneutiğin önemli unsurları şunlardır: 1- Bütün anlamalarda özsel olarak önyargının olumlanması²⁵ ve bu bağlamda otorite ve geleneğin yeniden yorumlanması²⁶, 2- Anlama çemberinin "anlamamanın yapısal ontolojik yönü" olarak değerlendirilmesi, 3. Anlamada "zaman farklılıklarının" (*Zeitabstände*) öneminin vurgulanması²⁷, 4- Tarihsel etki (*Wirkungsgeschichte*) ilkesiyle, farklı görüşlerin kaynaşması olgusunun birlikte ele alınması, 5- Anlamada önemli bir yere sahip olan başkasına yönelme teorisinin öneminin vurgulanması.²⁸ Bu sayılan ilkeler Gadamer hermeneutiğinin temelini oluşturan ilkelere aittir.

Gadamer kendi felsefi hermeneutiğini, kendisinin 'geleneksel' olarak adlandırdığı hermeneutiğe karşı sert bir muhalefet göstererek geliştirmiştir. Ona göre, geleneksel hermeneutik, bireyin tesadüfen sahip olduğu sosyal pozisyonu ve gelenek tarafından bize iletilen kültürel kazanımları metodolojik olarak bir seçime tabi tutarak 'nesnel tarihsel

²³ Gadamer a.g.e., s. 441

²⁴ Gadamer, H-G: *Wahrheit und Methode*, Gesammelte Werke cilt 1, s. 3.

²⁵ a.g.e., 274.

²⁶ a.g.e., 281vd.

²⁷ a.g.e., 301.

²⁸ a.g.e., 312 vd.

bilgiye' ulaşmayı amaçlar. Buna karşılık Gadamer anlamının, klasik hermeneutikte olduğu gibi tamamen özneye bağlı bir faaliyet olarak görülemeyeceği inancındadır. Anlama, kendisinde geçmiş ve şimdiki zamanın sürekli olarak birlikte bulunduğu geleneksel birikime (*Überlieferungsgeschehen*) nüfuz etmek demektir. Bu bağlamda Gadamer'de anlama, bilen bilincin kendisinin seçtiği nesneye yönelme ve onun bilgisine sahip olmaya yarayan bir metot değildir. Anlama, karşımızda anlaşılacak üzere bulunan herhangi bir şeyin içinde olma şartıdır.²⁹ Özetle anlama, amaçlanıp gerçekleştirilmiş bir akt olmaktan ziyade bir 'olay', bir 'oluşumdur'.

Bu tanımlardan öznenin güçsüzleştirildiği açıkça anlaşılmalıdır. Gadamer'e göre, öznenin tek merkez olarak görülmesi tam bir yanılgıdır. Halbuki "bireyin kendini anlamlandırması ya da tanımlaması tarihsel hayatın kapalı çekim alanı içerisinde sadece bir kıvılcımdır"³⁰.

Gadamer'in felsefi hermeneutik ile ilgili görüşlerine kayda değer ilk tepki "*Hermeneutik und Ideologiekritik*"³¹ adlı yapıtla dile getirilmiştir. Bu tartışmanın özünü, 'eleştirel teorinin' genç temsilcileriyle, ona yakın duran yazarların Gadamer'in yapıtını ve özellikle onun metakritiğini eleştirmeleri oluşturmaktadır. Mesela J. Habermas'ın meşhur "*Zur Logik der Sozialwissenschaften*"³² (Sosyal Bilimlerin Mantığı) adlı eseri, Gadamer'in 'Gerçeklik ve Metot' adlı eserinde dile getirdiği temel tezlerin tartışılmasından oluşmaktadır. Bu kategoriye Karl-Otto Apel'in "*Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik*"³³ (Bilimselcilik, Hermeneutik, İdeolojikritik) adlı makalesi de dahildir. Apel bu makalesinde, birbirleriyle çekişme halinde olan bilimselcilik, hermeneutik ve ideolojikritik akımlarını uzlaştırmaya çalışan geniş kapsamlı bir bilim felsefesi kurmayı amaçlamaktadır.

²⁹ a.g.e., 314.

³⁰ a.g.e., 281

³¹ Habermas, J. (Hg.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a/M. 1971. Bu kitap Apel, Bormann, Bubner, Gadamer, Giegel ve Habermas'ın makalelerinden oluşan, Felsefi Hermeneutik etrafında yapılan tartışmalar ve yorumlarda vazgeçilmez bir kaynaktır.

³² Habermas, J: *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien*. Frankfurt a.M. 1970, s. 71-310.

³³ bkz. Apel, K.O.: *Transformation der Philosophie Cilt 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt a.M. 1973, s. 96-127.

Amaçlanan bu programın temelini, Apel'in 'bilgi antropolojisi' görüşü oluşturmaktadır. Böyle bir bilgi antropolojisinin ana kategorileri, alışlagelmiş bilgi teorisi ve bilgi yöneliminin bilinçsel apriorileriyle karşıtlık arz etmektedir.³⁴ Apel, bilgi antropolojisi kategorileri yardımıyla geleneksel anlamda tinsel bilimlerle, doğa bilimleri arasındaki ilişkiyi yeniden ele almayı ve çözmeyi amaçlamıştır. Çalışmasının ilk aşamasında Apel, bilimsellik ile hermeneutiği, başka bir ifadeyle, "açıklayan" doğa bilimleri ile "anlayan" tinsel bilimler arasındaki karşıtlığı açıklar ve temellendirir.³⁵ Apel, bu karşıtlık teziyle yeni pozitivism akımının 'tekbilim' anlayışını eleştirir. Apel, insanlar arası iletişimin bilimsel metotlarla anlaşılamayacağı gerçeğinden hareketle şunu göstermek ister: Hermeneutikle doğa bilimlerinin gerçek konusu, yani olayların sayılarla somutlaştırılması (*Vergegenständlichung*) ve anlaşılması birbirlerini dışarda bırakan; ama aynı zamanda birbirlerini tamamlayan şeylerdir.

Felsefi hermeneutiğin gelişimi bağlamında inceleyeceğimiz son filozof varoluşçuluk ve fenomenoloji etkisi altında bir felsefi hermeneutik geliştiren ve Gadamer'le birlikte çağdaş felsefi hermeneutiğin önemli diğer bir temsilcisi olarak kabul edilen Fransız P. Ricoeur'dür.

Ricoeur "*Der Text als Modell: Hermeneutisches Verstehen*"³⁶ (Model Olarak Metin: Hermeneutik Anlama) adlı çalışmasında tinsel bilimlerin nesnesiyle, metin çözümleme ilkeleri arasındaki örtüşmeye dikkat çeker. Bu uygunluk sayesinde metin yorumlama metodolojisi tin bilimleri alanında kullanılabilir. Ricoeur, bu uygunluk sayesinde metin yorumlama metodolojisi tin bilimleri alanında kullanılabilir.

P.Ricoeur, linguistiğe ait kavramlarla birlikte Austin ve Searle tarafından geliştirilen konuşma aktı teorisinin de yardımıyla kendi *Diskurs* görüşünü ortaya atar. Ricoeur, bu anlayışı bir dil sistemi olarak değil, bir dil olayı, bir dil kullanımı olarak anlar. Bu saptamadan

³⁴ a.g.e., s. 100.

³⁵ a.g.e., s. 101.

³⁶ bkz. *Verstehende Soziologie. Grundzüge und Entwicklungstendenzen*. Yayınlayan W.L. Bühl, München 1972, s.252-283.

hareketle Ricoeur, kendi diskurs hermeneutiğini temellendirmeye çalışır.³⁷

Ricoeur' a göre tin bilimlerin amacı, anlamlı davranışların ortak temelini araştırmaktır. Bu kabulden hareketle o, davranışın kendisinin yani anlamaya yönelmiş davranışın, anlam kaybına uğramadan nesnelleştirme metodu ile -ki bu metot yazılı bir metin içinde geçerlidir³⁸- anlaşılabilceği sonucuna ulaşır. Bu nesnelleştirme sayesinde ilgili eylem, metnin kendisi haline gelmektedir. Bu olgu, "konuşma aktı yapısına benzeyen davranışın belli içsel temelleri sayesinde mümkün olabilmektedir."³⁹

Makelesinin ikinci kısmında Ricoeur, metinle metnin yorumlanması arasındaki metodolojik benzerlikten hareketle 'yorumlanmanın metodolojik problemi' konusunu ele alır. Bu bağlamda Ricoeur, tinsel bilimlerde bir problem alanı olarak karşımıza çıkan anlama ve açıklama arasındaki ilişki sorunsalına yeni bir bakış açısı getirmeyi arzulamaktadır.⁴⁰

Ricoeur'e göre, Dilthey tarafından ortaya atılan fakat onun tarafından tam anlamıyla cevaplandırılmamış anlama (*Verstehen*) ve açıklama (*Erklären*) ayrımının temelinde anlama-açıklama arasındaki ilişkinin diyalektik yapısı yatmaktadır. Ricoeur bu temel düşünce üzerine anlama-açıklama diyalektiğine dayanan yeni bir hermeneutik geliştirir.

Anlama, ona göre, herhangi bir metnin içeriğinin sezgisel olarak kavranması değildir. Anlama, yazar ve yazarın durumuyla pek fazla ilgili de değildir. Anlama, daha çok metin aracılığı ile açılan yeni dünya anlamlandırmalarıyla ilgilidir. Ricoeur'a göre bir metni anlama, "anlamla onun ilgili olduğu nesne arasındaki hareketi, yani metnin ilgili olduğu konuda ne söylediğini takip etmedir."⁴¹

Ricoeur'ün bu bağlamda romantik hermeneutik tarafından dile getirilen 'yabancı anlam içeriklerine karşı yönelme' ilkesine karşı olduğu aşikardır. "Kendimize mal ettiğimiz ve kendisine yöneldiğimiz şey,

³⁷ a.g.e., 253 vd.

³⁸ a.g.e., 260vd.

³⁹ a.g.e., 261

⁴⁰ a.g.e., 267

⁴¹ a.g.e., 279

yabancı bir tecrübe olmayıp, herhangi bir metinde dile getirilen dünya görüşünü bilinç düzeyine çıkarma çabasından başka bir şey değildir ve bu çaba tamamen bana aittir. Metindeki anlamı çözme ve ona yakılaşma olgusu, bana göre bir yandan tarihselciliği aşmak durumundayken, diğer taraftan da Schleiermacher'ın asli isteğine bağlı kalmak isteyen hermeneutiğin özünü oluşturmaktadır. Bir yazarı kendisinden daha iyi anlamak, onun kendi yapıtında ortaya koyduğu bilinç güçlerini, yine onun kendi özüne ait varoluşsal tecrübe ufuklarının ötesinde bulmaya çalışmak demektir.⁴²

Ricoeur, metin yorumlama modeli yardımıyla şunu göstermek ister: Anlama, doğrudan yabancı tinsel hayatla veya herhangi bir ruhsal içerikle duygusal özdeşim kurmayla ilişkili değildir. Çünkü -ki bu aynı zamanda onun temel tezidir- anlama, kendisinden önce gelen ve ona eşlik eden yorumlama ilkeleri yardımıyla meydana gelen bir süreçtir.⁴³

Felsefi hermeneutik hakkında buraya kadar anlattıklarımızın ve ayrıca felsefi hermeneutiğin genel bir değerlendirmesini yapacak olursak şunları söyleyebiliriz: Felsefi hermeneutik geniş anlamda bir geleneği ifade etse de dar anlamda bu kavramın bize hatırlattığı ilk isim H-G. Gadamer ve kısmen de P.Ricoeur'dür. Her ne kadar Schleiermacher, Droysen, Dilthey, bu geleneğin öncülleri olsa da bu filozofları hermeneutik ile ilgili görüşleri sistematik bir özellik göstermez. Hatta Heidegger'in bile bu konu hakkındaki görüşleri -her ne kadar Gadamer, Heidegger olmadan kendi felsefesinin olamayacağını ifade etmiş olsa da- felsefi hermeneutiği temellendirmeye yetmemektedir. Bu olguyu bizzat Heidegger şu cümlelerle itiraf etmiştir: "Felsefi hermeneutik Gadamer'in işidir"⁴⁴ Gadamer'in görüşleri bir çok tartışmalara -mesela Gadamer'in Habermas ile ideoloji eleştirisi⁴⁵, ayrıca Derrida'nın *dekonstruktivizmi* bağlamında yaptığı tartışmalar- ve eleştirilere maruz kalmasına rağmen, bu tartışmalar ve eleştiriler Gadamer'in bu konu hakkındaki görüşlerinin egemenliğine son verememiştir.

⁴² a.g.e., 279 vd.

⁴³ a.g.e., 282

⁴⁴ Pöggeler, O.: Heidegger und die hermeneutische Philosophie, Freiburg/München 1983, s.395.

⁴⁵ Geniş bilgi için bkz. Topakkaya, A.: "Hermeneutik ve İdeoloji Kritiği Bağlamında Gadamer-Habermas Tartışması", *FLSF dergisi*, sayı:3 2007 bahar, s.97-111.

Bu tespitlere rağmen felsefi hermeneutiğin başta da belirttiğimiz gibi zengin bir geleneğe sahip olduğu da ayrı bir gerçektir. Aslında metot olarak hermeneutik ile ilgili görüşler M. Luther'e kadar geri götürülebilir. Luther kutsal metinleri anlamada bir metoda ihtiyaç olduğunu ilk kez dile getiren kişidir. Belki de böyle bir kaygıdan dolayı klasik hermeneutik düşünürleri Schleiermacher, Droysen ve Dilthey böyle bir metot geliştirmeye çalışmışlardır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, hermeneutiğin tarihsel olarak antik Yunan felsefesinden başlayıp felsefi hermenetikle son bulan belirli bir amaca yönelik bir süreç takip ettiği yanlıgısına düşmemektir. Dilthey, Schleiermacher tarafından anlama sanatı olarak görülen hermeneutiği tinsel bilimlerin genel metodolojisi haline getirmiş; Heidegger ise hermeneutiği insan varlığını anlama çabası olarak görerek onu ontolojiyle ilişkilendirmiştir. Bu noktadan hareketle Gadamer insanın tarihselliği ve dilselliği bağlamında üniversal (felsefi) hermeneutiğin temellerini belirlemeye çalışmıştır.

(Felsefi) hermeneutik özellikle Gadamer'le birlikte -üniversal olma iddiasının da yardımıyla- geleneksel tinsel bilimlerin metodu olmaktan çıkartılmış ve fenomenleri alabildiğince özgür bırakan felsefi bir yöne doğru kaydırılmıştır. Bu olgu sayesinde artık hermeneutik sosyal bilimlerin metot problemiyle uğraşan bir alan olmaktan kurtarılmış, varlığın kendini anlamlandırmasıyla ilgilenen bir alan haline gelmiştir. Artık anlama ve dil (*Sprache*) sadece metodolojik anlamda yalın kavramlar olmayıp bizzat insan varlığının temel belirlenimleridir. Bu bağlamda felsefi hermeneutik, tin bilimleri hermeneutiğinden farklı bir şeydir. "Hermeneutik felsefenin üniversal bir bakış açısıdır ve sadece tin bilimlerinin metodolojisiyle uğraşan bir alan değildir."⁴⁶ Burada Gadamer'in hermeneutiğin boyutlarını tinsel bilimlerin üzerine çıkarma ve onu felsefenin temel amacı yapma isteği aşıkardır. Ancak böyle bir hermeneutik sayesinde gelenek ile diğer insanlar -hatta insanın bizzat kendisi- arasında barışık bir ilişki kurulabilir. Ona göre, hermeneutiğin herhangi bir metotla ya da yorumlama sanatıyla sınırlandırılması bizzat hermeneutiğin kendisini sınırlandırmak ve geçerlilik alanlarını elinden almak demektir.

⁴⁶ Gadamer, H-G.: *Wahrheit und Methode*, s.451.

KAYNAKÇA

- APEL, K.O.: *Transformation der Philosophie*, Band 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt a.M. 1973.
- BÜHL, W.L. (Hg.): *Verstehende Soziologie. Grundzüge und Entwicklungstendenzen*, München 1972.
- DILTHEY, W.: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften Band V.* hrsg. von G. Misch, Leipzig und Berlin 1924.
- DILTHEY, W.: *Einleitung in die Geisteswissenschaft, Gesammelte Schriften Band I*, hrsg. von B. Groethuysen, Leipzig und Berlin 1922.
- DILTHEY, W.: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Gesammelte Schriften Band VII*, hrsg. von B. Groethuysen, Leipzig und Berlin 1927.
- EBELING, G.: *Hermeneutik, in: Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd.III, 3.Auflage, Tübingen 1959.
- GADAMER, H-G.: *Wahrheit und Methode*, Gesammelte Werke Band 1, Tübingen 1986.
- GADAMER, H-G.: *Ergänzung zur Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke Band 2*, Tübingen 1986.
- HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, 14. Auflage, Tübingen 1977.
- HABERMAS, J. (HG.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a/M. 1971.
- HABERMAS, J.: *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien*, Frankfurt a.M. 1970.
- PÖGGELER, O.: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München 1983.
- TOPAKKAYA, A.: "Hermeneutik ve İdeoloji Kritiği Bağlamında Gadamer-Habermas Tatışması", *FLSF Dergisi*, sayı:3, 2007/Bahar, s.97-111.

İLKESİZ ETİĞİN ÖZNESİ

Erdem ÇİFTÇİ*

ÖZET

Bu yazıda Rorty'nin nasıl bir özne kurgusuna sahip olduğu açıklanmaya çalışılarak, özneye yaklaşımının ne türden bir ahlâk anlayışına eşlik ettiği ele alınıp tartışılmaktadır. Rorty, anlam evrenini Arşimetçi bir sıfır noktasından kuran, dışındaki her şeyi tartışma konusu yapabilirken kendisi sorgulanamayan, deneyime girmeyen ama onun koşulu olan aşkın özne tasarımına yabancı, 'kendi evinde bile hükümran olamayan' bir özne düşünmektedir. Bu özne, kendini yaratan, biçimlendiren ama bunu evrensel bir akıla ya da ölçüte göre yapmayan, hiyerarşik bir yapısı olmayan, şiirsel, oyuncu, çoklu bir öznedir. Nietzsche'nin geçmişini, 'onu böyle istedim'e (thus I willed it) dönüştüren, Freud'un bilinçdışı bir diyalog ortağı haline getiren yaklaşımlarını pragmatist bir tavırla, kendini biçimlendiren (self-shaping) bir özne anlayışında kullanmaktadır Rorty.

Anahtar Sözcükler: özne, merkezsizleştirme, kendini-biçimlendirme, bilinçdışı

ABSTRACT

This article attempts to explain Rorty's concept of the subject and investigates the nature of morality that must accompany such a construction of the concept. In contrast to the subject who acquires his sense of the world from an Archimedean point and who conditions experience although cannot himself be experienced, Rorty imagines a subject who is 'not sovereign even at his home'. Such a subject who creates and shapes itself, not in accordance with a universal reason or criterion, is poetical, playful, and plural and does not display a hierarchical structure. In conceiving this pragmatically self-shaping subject, Rorty makes use of the Nietzschean transformation of the past into a 'thus I willed it' and the Freudian theory of the unconscious as a conversational partner.

Key Words: Subject, decentering, self-shaping, unconscious

* Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü.

Rorty'nin Descartes sonrası, hakikatin ölçütünü kendisinden vermeyen bir özne anlayışına katkısı ne kadardır? Öncelikle laik bir özne tasarımılamaktadır Rorty. İnsanı, burada ve şimdinin olanca yalınlığı ve sıradanlığıyla anlamaya çalışır. Onun tüysüz bir hayvan olarak tarihsel gelişim içinde oluşmuş karmaşık bir maymun olduğunu hatırlatarak ya da unutmuyarak bu karmaşıklığın, düşünceye yol açan karmaşıklığın, hayvanla arasında özsel bir ayırım gibi kurgulanmasını Yunana özgü bir yanlışlık olarak görüp hemcinslerimizle aramızda varsaydığımız (düşünebilen, rasyonel varlıklar olma bakımından) ortaklığın yanlış bir başlangıç olduğuna dikkat çeker. Özne burada, bu dünyada ve zamanda uzun bir evrim sürecinde oluşmuş tarihsel bir gerçekliktir; yarın neye dönüşeceği, nasıl bir karmaşık yapıya bürüneceği bilebileceğimiz bir şey değildir.

Eğer aramızda rasyonel olma türünden bir ortaklık yoksa ya da bu ortaklık fikri bir tasarımdan ibaretse nasıl olup da birlikte harekete geçebileceğiz? Bizi ortak eyleme, iyiye sevk edecek önermelerin temellendiği yer neresi olacak? Hiç kimsenin doğruluğundan şüphe etmeyeceği doğru eylemlerimiz kime ve ne adına seslenecek? Ortak bir özümüz olmadan doğru yaptığımızı nasıl bileceğiz? Bu soruların sorulabilmesi, böyle sorulabilmesi varolan özne kurgusundan vazgeçmeden olanaklıdır kuşkusuz. 'Biz' dediğimizde, ortak akılda temellenmemiş bir biz neye karşılık gelir?

Rorty, kendine yeter, mutlak bir ben kurgusunun yerine, yaşam içine oluşmuş kurulmuş bir benlik fikrinin Freud'la güçlü bir yandaş bulduğunu düşünür. Freud'un vicdanın sesini ailenin ya da toplumun içselleşmiş sesi olduğu türünden bir iddiada bulunmuş olsaydı, bunun Platon'un *Devlet*'inde ya da Hobbes'ta bir şekilde dillendirilmiş bir fikir olacağını, onda yeni olanın vicdanın oluşumuna katılan şeyler hakkında verdiği ayrıntılar, suçluluk, şiddetli endişe gibi duyguların neden belli somut durumlarda ortaya çıkışına dair yaptığı açıklamalarda yattığını belirtir.¹ Freud ona göre, vicdanı yetiştirme tarzımızın rastlantısallığının kökenlerine dek izleyerek, özneyi tanrısalığından arındırmıştı.

¹ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük, Alev Türker, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), 61.

Rorty, Platoncu ve Kantçı ahlâk anlayışlarının ya da ahlâk felsefelerinin özne merkezli bakışlarını analiz eder. Kant özneye saf, içsel bir belirlenim alanı açmak için onu dışarılarından, zamansal ve mekânsal bir belirlenim alanından çıkarıp, salt 'insani' bir alana çekip, dışarı ve içerisi ayrımını, ahlâkla ve bilgiyle ilgili olan ayrımını ileri sürer. Doğayla hiçbir ilgisi olmayan bu özgürlük alanında özne, pratik aklın buyrukları altındadır. Görevin (*duty, Pflicht*) zıttı, arzu yetisinin duyumlara bağlılığını gösteren eğilim (*inclination, Neigung*), istemenin heteronomisinin kaynağıdır.² Öznenin bir ayağı kendiliğinden, yalnızca gereksinimlerini doyumak için dışarıdayken diğer ayağı sadece kendi uğruna amaçların peşinde koşulduğu içeridedir. Böylesi bir yaklaşımda özne, kendi öz iradesine dayanarak eninde sonunda çelişkilerini aşıp, hükümlerini ispatlayacağı hiyerarşik bir yapıya sahiptir.

Rorty, Freud'la birlikte, sıradan insana verilen bir teselli olarak görülebilecek böylesi bir ahlâğın mutlaklığına inanmaz, ama bu yaklaşımın öznenin dünyayla başa çıkma stratejilerinden birisi olduğunu da inkar etmez; bu dünyadaki olumsuzluktan birisidir o sadece.

Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* adlı eserinde *Benin Olumsuzluğu* başlığı altında Larkin'in şiiri üzerinden şiirle felsefe arasındaki gerilime dikkat çeker; 'olumsallığın tanınmasıyla öz-yaratıma ulaşma yolundaki bir çaba ile olumsuzluğun aşılmasıyla evrenselliğe ulaşma yolundaki bir çaba arasındaki gerilimin' hatırlatılmasıdır bu.³ Kişinin salt kendine ait olan, üzerine vurulmuş kör damgayı (*blind impress*), bütün bir insanlığın paylaştığı şey olma anlamında evrenselle karşılaştırabilmesi, 'ölümün görüldüğü o yeşil gecede' beyhude bir çaba olacaktır, çünkü muhasebeyi yapan ölmektedir artık. Süreklilikle, süreksizlik arasında bir gerilimdir bu. Süreklilik, insanı kendi dışında duran bir hakikatle, kendi 'hayvani doğasına' ait olmayan, yüce bir doğruyla ilişkiye sokarak, ölenin kendine ait sandığı niteliklerin kökenine, 'anavatanına' gidip, onlarda evrensel bir nitelik görerek mümkün olur. Kişi ancak böylesi bir bilmeyeyle tatmin olabilir. Buna karşın dilin, hakikatin temsil aracı olarak görülmediği, bütün insanların anlamını veren bir bağlamın olanaksızlığına inanan bir yaklaşımda (Nietzsche) metafor, kendinin bilgisinin öz-yaratımı, kişinin kendi olma

² Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, (Blakwell Publishing, 1995), 253.

³ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, 53-4.

sürecini kendi eliyle anlatmasıdır. Bu bir keşif değil, yaratma, icat etme sürecidir. Şairin kendi öyküsünü, daha önceden aşına olunmayan sözcüklerle ifade edebilme, anlatabilme becerisiyle gerçekleşir. Kişi geçmişini, 'onu böyle istedim' (*thus I willed it*) haline getirme mücadelesinde, kendi dışında sabit, büyük bir hakikatle ilişki kurmak yerine, bir kendini aşma, altetme (*self-overcoming*) çabasıdır. Yetişkin adam, çocukluğunu ailesinin, akrabalarının, arkadaşlarının, öğretmenlerinin bilmediği, tahmin edemediği bir tarzda betimlemenin yolunu bularak 'kör damganın anavatanına' gitmeye çalışır. İz sürme süreci, keşfin aksine yaratma sürecidir. Oysa Kant, Romantiklerin şiirsel imgelemi benliğe özsel sayma girişimlerine benzemeyen bir tarzda, ahlâki bilinci, fenomenler dünyasının zamansal ve mekânsal zorunlu bağıntılarının dışına çıkarıp içsel bir derinliği, dışsal bir hakikatin yerine koymaya çalışıyordu ahlâk alanında. Rorty, Kant'ın bizi hepimizde ortak olan bir akılla, kör, olumsal bir duygusal alan olarak ikiye bölme çabasına karşın, Freud'un 'rasyonelliği olumsuzlukları başka olumsuzluklarla uyumlandıran bir mekanizma olarak' ele alışı önemser.⁴ Bu yaklaşım bize bilimle, şiiri, ahlâkla, basireti ayrı, zıt yetilerin ürünleri olarak görmek yerine farklı uyarlanım (adaptasyon) tarzları olarak anlamamızı sağlar. Akli merkezi bir yeti, merkezi bir benlik olarak görmek zorunda değildir. Freud'un bize yeni bir sözcük dağıtımını önerdiğini düşünmektedir Rorty. Eylemlerimizi bazı genel ilkelere, formlara uydurmamız gerektiği iddiasının aksine tikele dönerek, şimdiki tikel durumu, geçmiş tikel durumlarla karşılaştırmamız gerektiğini aktarır. "Freud, ancak geçmişimizdeki bazı hayati özel olumsuzlukları yakalayıp alıkoyabildiğimiz takdirde kendimizi kayda değer bir şey yapabileceğimizi, saygı duyabileceğimiz şimdinin benliklerini yaratabileceğimizi düşünür. Freud bize, yapmakta olduğumuz ya da yapıyor olduğumuzu düşündüğümüz şeyi, örneğin geçmişte belli otorite-figürlerine gösterdiğimiz reaksiyonlar bazında ya da çocukluğumuzda bize dayatılan davranış grupları bazında yorumlamayı öğretmiştir. Kendi kendini yaratmadaki başarımıza, özel bir geçmişten kurtulma yeteneğimize dair özel anlatılar—deyim yerindeyse vaka hikâyeleri—dokuyarak kendimizle övünmemizi önermiştir. Freud, kendimize, evrensel standartlara uygun yaşamadaki başarısızlığımızdan ziyade bu

⁴ Rorty, *Olumsuzluk, Ironi ve Dayanışma*, 63.

geçmişten kurtulmadaki başarısızlığımızdan ötürü lanet okumamızı önerir.”⁵ Ahlâkçılık da, romantizm de kendi bireysel tarihlerimizle kurduğumuz ilişki türlerinden sadece birisidirler. Birbirlerinin rakipleri ya da dostları değildirler. Bizim de bu iki tarz arasında seçim yapabilecek bir özel yetimiz, geliştirilmeyi bekleyen içkin bir doğamız yoktur ama yaratıcı bir bilinçdışımız vardır. Bir kopya ya da türemiş bir hakikat olmak istemeyen bizlerin, sahip olduğu bilinçdışı bir ihtiyacımız vardır. Kullandığımız metafor örgüsüyle nasıl bir şiir olarak okunacağımızı, bu ihtiyacı giderme biçimlerimiz belirler. Eskisi gibi gerçek doğamızın ne olduğu, aslında ne olduğumuz türünden sorulardan kurtulmaya başladığımızda, ne rasyonel ne de zalim bir hayvan olmak yerine kendi kendini biçimlendiren (*self-shaping*) bir hayvan olduğumuz fikrine ulaşırız.⁶

Rorty, Freud’un ahlâki düşünme hakkındaki görüşlerini “*Freud ve Ahlâki Düşünce*” adlı makalesinde ayrıntılı bir şekilde ele alır. Freud’un kendisini Kopernikus ve Darwin’le birlikte ‘merkezsizleştirme’ (*decentering*) düşüncesi hareketinin bir parçası olarak gördüğünü belirtir.⁷ ‘Kendi evinde bile efendi olamayan ben’ tasarımıyla, Kopernikus’un evrenin merkezinden çıkararak görüşünü ve Darwin’in insanın göz ardı edilemez hayvani doğasının keşfini haklı olarak birlikte düşünür Freud. Doğanın Kopernikus ve Newton’la birlikte mekanikleşmesi artık onun insana nasıl yaşaması konusunda bir şey söylememesi anlamına geliyordu. Kendisini zihnin Newton’ı olarak gören Hume, ideaların ve izlenimlerin (*impression*) ilinekler değil, zihinsel yasalarla düzenlenmelerinin beni oluşturduğu zihinsel atomlar (*mental atoms*) olduklarını düşünür. Rorty’e göre Freud’un farkı, mekanikleşmeyi zihne doğru genişletebilecek yollar bulma fırsatını verme açısından ahlâki bilinçle ilişkilendirilebilir bir görüşü olmasıdır.⁸ Rorty, Freud’un ahlâki sorumluluğun kaynağını özümüz ya da genel bir insan doğasını bilmekle mümkün olmadığını, aksine bizi diğerlerinden ayıran ilineksel özel mizacımızı, irrasyonel bileşenlerimizi (*components*)

⁵ A.g.e., 64.

⁶ Richard Rorty, ‘Freud and Moral Reflection’, *Essays on Heidegger and Others Vol:2* içinde, (New York: Cambridge University Press, 1991), 169-70.

⁷ a.g.e., 143.

⁸ a.g.e., 145.

çalışarak bilinçdışımızla bir diyaloga girebileceğimizi ileri sürmesine dikkat çeker. “İnsan yalnızca ‘bilinçdışının’ iki anlamı arasında açık bir ayrım yaparsa benim Freud’un düşüncesi diye önerdiğim şey akla yatkın hale gelecektir: (1) Bir veya birkaç tane iyi dile getirilmiş inanç ve arzu sistemlerinin, normal yetişkinlerin bilinçli inanç ve arzuları kadar karmaşık, incelikli ve kendi içinde tutarlılığı olan sistemlerin yerine kullanıldığı anlamı; (2) dile getirilmemiş içgüdüsel enerjilerin kargaşası, tutarlılığın anlamsız olduğu bir ‘libido rezervuarı’ yerine kullanıldığı anlamı. İkinci anlamında bilinçdışı, ‘tutkuların’, ruhun aşağı parçasının, kötü, yanlış benliğin diğer adıdır sadece. Eğer bu libido rezervuarı anlamındaki bilinçdışı kavrayışı Freud’un bu terime verdiği tek anlam olmuş olsaydı, Freud’un çalışmaları bizim karakter geliştirme stratejilerimizi ve benlik imgemizi büyük oranda değişmemiş bir şekilde bırakacaktı. Freud’un bilinçdışı benliklerimizin dülsüz, karanlık, yalpalayan hayvanlar olmadığı, aksine bilinçli benliklerimizin entelektüel ortakları, bu benliklerin olası karşılıklı konuşma ortakları olduğu yolundaki iddiasıdır.”⁹ Böylece Freud’un basitçe kör itkilerin ve rasyonel alanın beni türünden bir ikilik düşünmediği, bilinçdışını rasyonel bir diyalog ortağı olarak görerek insan ruhunu ikiye bölmek yerine, bunlardan birisini diğerinden daha az çılgın gördüğü ortaya çıkar. Bu ikisi arasındaki diyalog zenginleşmeyi sağlar.

Genel bir insan doğası tasarımı yerine merkezsiz (*centerless*) bir yapıyla karşı karşıyayızdır. Hiçbirinin diğerinin ‘doğrusu’ olmadığı, geleneksel hiyerarşik benlik tasarımı yıkan bir parçalı, merkezsiz benlik fikri... Ne Romantizmin Tanrısal esinine izin veren, ne de insanı sadece ölümünün farkında olan bir hayvana indirgeyen bir yaklaşımdır bu. Nasıl dış dünyanın doğru betimlenmesinden vazgeçiyorsak, benliğimizin de doğru bir tanımına ulaşma çabamızdan vazgeçeriz. Kendi geçmişimiz hakkında yeni betimlemeler yapabilmemiz, yeni anlatılar geliştirebilmemiz ironik, oyuncu, özgür bir yaklaşımla söz dağarcıkları bulmamız bu diyalogla mümkün olur.

Rorty’e göre, Freud’un benliğimizin ahlakını yeniden icat edışı şöyle özetlenebilir.

⁹ a.g.e., 149.

1. Vidanı, ruhun tikelleri genellemelerle karşılaştırması olarak değil, genellikle çarpıtılmış çok özel olayların hafızası olarak kabul eder.
2. Yaşamın her parçasını, her insan etkinliğini aynı terimlerle ele alır; bu da mekanik ve özgür eylem ayrımının zıtlığını ortadan kaldırır.
3. Psiko-analiz, yalnızca kendimizi daha açık olarak görmenin ya da anlamının bir aracı değil, kendimizde istenilen, arzulanan değişimler yaratma araçlarından bir tanesidir.
4. Kendimizi daha iyi çalışabilecek makineler gibi düşünebilmemizin kullanışlı bir yolunu sunar.
5. Entelektüellerin sözcük dağarcıklarını aynalar olarak değil, aletler olarak ele almalarındaki artan becerileri onun en büyük mirasıdır. Bir defa doğası keşfedildiğinde doğanın bize ne yapmamız gerektiğini söyleyeceği Grek fikrini yok eder. Rastlantısal karşılaşmalarla yetinerek, dinsel ve felsefi geleneklerin devre dışı bırakmaya çalıştıkları belirsizliklere tahammül etmemizi sağlar.¹⁰

Bu yaklaşım bizi, mekanik bir yapıda olan varlıkta mekanik olmayan Kartezyen bir delik (*a hole in being*) aramaktan, doğru benliğimizi ararken yaşamımız boyunca yaptığımız saçmalıkları, zalimlikleri dışlamaktan kurtarır. Amaç, istek, tutku ve akıl 'fakültelerimiz' arasında seçim yapmaktan, 'Niçin umut etmeliyim?' 'Neden başkalarını bir araç olarak görmemeliyim?' türünden sorulara yanıt aramaktan vazgeçip, kendimizi 'Eğer şunu değil de bunu yaparsam, ilerde kendime ne türden bir hikaye anlatırım?' türünden sorularla sınırlandırırız. İşkencecinin ruhunun derinliklerinde başvurulacak daha yüce bir otorite (rasyonellik) aramaktan vazgeçeriz.¹¹ Rorty, metafizikçilerin kendisini irrasyonalist ve *emotivist* (hissiyatçı) olarak yargılayıp, mahkum edeceklerinin farkındadır

Fakülteler arası seçim, yerini bağdaşmaz inanç ve arzu sistemleri olan bir kişilikler çoğulluğunun diyalogu fikrine bırakır. Bu durumda geriye insana ne kalır? Herkese uyacak tutarlı bir benlik imgesi (*self-*

¹⁰ a.g.e., 157-8.

¹¹ a.g.e., 162.

image) bulmaya çalışmak yerine, kendimize uygun bir benlik imgesi uydurmak ve onu davranışlarımızı düzeltmek için kullanmak.

Gerçek benlik-sahte benlik ayrımını, gerçek insanlar-sahte insanlar arasındaki ayrım hakkında düşündüğümüzde ortaya tuhaf bir durum çıkar. “*İnsan Hakları, Rasyonellik ve Hassasiyet*” adlı makalesinde Rorty, Müslümanlara zulüm eden Sırların onları insan olarak görmeyişleriyle, zengin demokrasilerde, güven içinde yaşayanların, onların Müslümanlara karşı hissettikleri bu duyguyu, Sırlara karşı hissedişlerindeki (bunu yapanlar insan olamaz!) garipliğe dikkat çeker.¹² Olanı biteni görmemek için eylemin öznesini ortadan kaldırmak! Zencilere, kadınlara ve çocuklara karşı tavırlarımızda da bu anlayış sürmektedir. ‘Gereken’ eğitim verildiğinde herkesin bizim gibi davranacağını düşünmemiz hep gerçek benlik, gerçek insanlık anlayışının dayandığı rasyonel zemin fikrinden güç alır.

Kendimizi biçimlendirme (*self-shaping*) yollarından birisi, Platon, Aquinas ve Kant gibilerin sandığı gibi ahlâki bilgiye erişmekle değil, acıklı, duygusal hikayeler dinlememizle olur.¹³ Aslında ‘ne olduğumuzu’ ya da hepimizin paylaştığı ortak şeyin ne olduğunu sormaktan vazgeçerek, karmaşık hayvanlar olarak ne olabileceğimizi, neler yapabileceğimizi sorarız. Duygusal eğitim (*sentimental education*) epistemolojik bir argümantasyondan daha faydalıdır.

Cinsel ayrımcılık yapanları, ırkçıları, köktendincileri birtakım önyargılara sahip, irrasyonel insanlar olarak görmek yerine (ki onlara bu önyargılarının temelsiz olduğunu göstermek çoğu zaman hiçbir şey yapamaz) onları yetişme koşulları bakımından bizim kadar şanslı olmayan insanlar olarak görmemiz daha doğru olur. Onlar yoksun insanlardır; hakikatten ya da ahlâki bilgiden değil, güvenlik ve sempatiden yoksun insanlar.¹⁴

“Pragmatistler, her şeyi tamamen ilişkisel görerek, görüntüyle hakikat arasındaki zıtlıktan kurtulmaya çalışırlar.”¹⁵ Koşulsuz olduğu

¹² Richard Rorty, ‘Human Rights, Rationality, And Sentimentality’, *Truth and Progress* içinde, Vol:3, (New York: Cambridge University Press, 1998), 167-8.

¹³ a.g.e., 172.

¹⁴ a.g.e., 180.

¹⁵ Richard Rorty, ‘Ethics Without Principles’, *Philosophy and Social Hope* içinde, (New York: Penguin Books, 1999), 72.

iddia edilen her şeyden kuşku duyabiliriz. A'nın olanaklılık koşulu olan B'nin aynı zamanda onun olanaksızlık koşulu da olduğunu söylemenin (Derrida), aynı anda hem A hem de B olan hiçbir şey olmamasına rağmen, A sözcüğünü B'yi kullanmadan dile getirmenin olanaksız olduğunu söylemekten başka bir şey olmadığını ileri sürerek¹⁶, felsefesinde bir hareket etmeyen hareket ettirici imasına bile yer olmadığını vurgular Rorty. Geleneksel ahlâk felsefesi, başkaları için herhangi bir kaygı duymayan, soğuk bir psikopat olarak kontrol altına alınması gereken ilişkisiz (*nonrelational*) bir benlik mitini yaratmış, kişinin bu kör, bencil, saldırgan doğasını zaptetmenin yolunu da, onu tepede duran, hiçbir rastlantısallığa yer vermeyen bir yükümlülük altına sokmakta bulmuştur.

Rorty, Darwin ve Freud sonrası düşüncenin, Grek insan tasarımını yerinden ettiğini bilerek, evrenin merkezinden çıkan insanın önüne koyduğu pratik hedeflere ilerleyebilmesini¹⁷ hemcinsleriyle ortak, değişmez özellikler aramak yerine, farklılıkları, onların zamansal olduğunu unutmuyarak birlikte yaşanabilir bir hale dönüştürülmesinde görmektedir. Öznenin, hakikatin kaynağı olmaktan çıkması, onu hedefler koyup, bu hedefleri gerçekleştirmesinin yollarını aramaktan alıkoymaz; aksine özne tutarlı, homojen bir bütün olmaksızın kendi içinde parçalı yapısıyla, kendi içindeki 'aynılığında' bile bir diyalog, yaratım imkanı taşır bilinçdışı sayesinde. Yirminci yüzyılda felsefenin artık yabancı olmadığı bu olumsal özne kurgusu, bir tür etiğin¹⁸ öne çıktığı şu son dönemde, günlük dilde ve politikada pek de etkili görünmemektedir. Sanırız dilin, benliğin ve cemaatin olumsuzluğu özneye eskisinden daha çok yapabilirliği (sorumluluğu değil!) herhangi büyük harfli bir hakikatin

¹⁶ Richard Rorty, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, Critchley, Derrida, Laclau, Rorty, Der. C. Mouffe, çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998), 32-3.

¹⁷ Guignon ve Hiley, Rorty'nin, temelcilik karşıtı (*anti-foundationalist*) görüşlerinin sonuna dek giderek Aydınlanmanın kişinin mahrem mükemmelleşme çabasıyla, kamusal iyilik arasında kurmaya çalıştığı bağı, reddetme cesareti gösterdiğini belirtirler. Rorty, liberal toplumun ideallerini, onların geleneksel dayanaklarını ortadan kaldırarak (bu anlamda ödenmesi gereken bedeli ödeyerek) kararlılıkla savunmayı istemektedir. Bkz. Charles B. Guignon ve David R. Hiley, 'Biting the Bullet: Rorty on Private and Public Morality', *Reading Rorty* içinde, Edited by Alan Malachowski, (Blackwell, 1990), 343-4.

¹⁸ Bu etik, Hegel'den çok Kant'ın etiğidir.

adına olmaksızın vermektedir. Tarihsel bir zorunluluktan güç ya da onay alamayan özne, zalimlik karşısında dayanışma içine girme yollarını arayabileceği gibi, zalimliğin saflarına da geçebilecektir. Onu birincisine ikna etmenin maddi koşullarını oluşturup, bu çabaya girmeye sevk edecek yeni söz dağarları icat etmek, hayvanlardan bilme kapasitesiyle değil, daha karmaşık olması ve başkası için kaygı duyabilmesiyle ayrılan insan için, yükselmekte olan etik özne tasarımına karşı makul bir stratejisi olabilir.

KAYNAKÇA

- CAYGİLL, Howard. *A Kant Dictionary*, Blakwell Publishers, 1995.
- CHARLES B. Guignon ve David R. Hiley. 'Biting the Bullet: Rorty on Private and Public Morality' *Reading Rorty* içinde, Edited by Alan Malachowski, Blackwell, 1990.
- RORTY, Richard. *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, Çeviren Mehmet Küçük, Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- . 'Ethics Without Principles' *Philosophy and Social Hope* içinde, New York: Penguin Books, 1999.
- . 'Freud and Moral Reflection' *Essays on Heidegger and Others Vol:2* içinde, New York: Cambridge University Press, 1991.
- . 'Human Rights, Rationality, And Sentimentality', *Truth and Progress* içinde, Vol:3, New York: Cambridge University Press, 1998.
- . *Yapıbozum ve Pragmatizm*, Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau, Richard Rorty, Derleyen Chantal Mouffe, Çeviren Tuncay Birkan, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998.

TARİH BİTTİ Mİ?

Talip KABADAYI*

ÖZET

Tarihte belli bir amaç, ilerleme ve düzen olduğunu savunan tarih felsefecileri ve düşünürler olmuştur. Bu düşünürlere göre, tarih belirli bir amaca doğru gitmeseydi tarih hakkında rasyonel araştırma yapmak anlamsız olurdu. Şu halde, tarih gelişigüzel ve rastlantısal olarak ilerlemez; onun ulaşmak istediği bir amaç vardır. Bu düşünürlerin en önemlilerinden olan, Hegel'e göre tarihin son amacı özgürlüktür ve bu tarihin sonu düşüncesinin de dile getirilişidir aslında. Tarihe ilişkin görüşlerini Hegel'e dayandıran Fukuyama da tarihin bir amaca doğru ilerlediğini ve bu amaca ulaşıldığında da tarihin sonuna gelineceğini öne sürer. Ona göre tarihte gelinebilecek bu son nokta liberal demokrasidir. İşte bu çalışmanın amacı, Hegel ve Fukuyama'nın "soncu tarih görüşleri"ni ele alıp; bu düşünürlerin hangi anlamda tarihin sonunun geldiğinden ya da bittiğinden söz ettiklerini açığa kavuşturmaya çalışmaktır.

Anahtar kelimeler: Tarih, amaç, ilerleme, özgürlük, liberal demokrasi, soncu tarih görüşleri.

(Has History Ended?)

ABSTRACT

There have always been philosophers and thinkers of history defending the view that there is a goal or end, progress and order in history. According to these thinkers, if history did not go to a particular end or goal, some rational research on history would be out of the question. For this reason, history does not progress randomly or by chance; it has an end or goal to arrive at. Among these thinkers, according to the most famous one, namely, Hegel, the ultimate end or goal of history is freedom and indeed this sounds off on the idea of the end of the history. Fukuyama, relying on Hegel to justify his thoughts regarding history, puts forward also that history is in progress for an end or goal and when it is arrived at this end or goal, it will be come to the end of history. In his view, this final point in history to be arrived at is a liberal democracy. Accordingly, this study aims at dealing with Hegel and Fukuyama's "endist ideas of history" so as to illuminate in what sense they have argued and debated on the end of history.

Keywords: History, end or goal, progress, freedom, liberal democracy, endist ideas of history.

* ADÜ. Fen-Edeb. Fak. Felsefe Bölümü, Öğretim Üyesi.

Giriş

Stuttgart'da doğan Hegel, (1770-1831), Tübingen

Üniversitesinde teoloji eğitimi almıştır. Schelling ve Hölderlin'in etkisiyle felsefeye yönelen Hegel, Jena, Heidelberg ve Berlin'de diğer felsefe dersleri yanında özellikle mantık ve metafizik dersleri vermiştir. Yazılarının çoğu buralarda verdiği derslerde öğrencilerinin tuttuğu ders notlarından oluşturulmuştur. Bununla beraber, *Mantık Bilimi* ve *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserleri doğrudan kendisi tarafında kaleme alınmıştır.¹ Hegel'e göre tikellerle ilgilenen bilgi bilim adını hak etmez çünkü bu tarz hakikati yakalamada yetersizdir. Hegel'in temel kabullerinden birisi hep bir açılma ve hareketlilik olmasıdır. Buna göre, hiçbir şey aynı kalmıyor, dolayısıyla devamlı aynı kalan bir substans (töz) yok. Hegel'de negasyon düşüncesiyle durağanlık atılır, bütüne doğru akış sağlanır ve böylece de $A=A$ (özdeşlik) ilkesi de aşılmış olur.² Hegel'de refleksiyon sayesinde hakikat sonuç olarak ortaya çıkıyor ve bilim oluşuyor; yani bu tinin kendi üzerine eğilip refleksiyonda bulunmasıyla gerçekleşiyor ve bilgi de ancak sistem ya da bilim olarak ortaya konabilir ve açıklanabilir.³ Hegel'e göre diyalektik her türlü zorunlu hareketi belirleyen ilkedir ve ona metot da der. O, bu ilkeye, kavramlar sistemini kurmak için zorunlu bir hareket noktası ararken varır. Tam kesinlik için öyle bir yerden başlanmalı ki bu, zorunlu olsun. Hegel bu özelliği varlık kavramında bulur, çünkü varlık belirlenmemiş, yalın, saf, dolaysız olan vb... dir. Öte yandan varlık kavramı ne kadar belirsiz ise hiçlik kavramı da en az onun kadar belirsizdir. Varlık ve yokluğun ilişkisi olumlama ve olumsuzlamadır; bu ikisi aynı zamanda özdeştir, çünkü varlık kavramı yokluğu örtük olarak içinde taşır. Varlık yokluğa dönüşünce tekrar kendisi olmak isteyecektir; işte onun kendisini somut hale getirmesinin yolu oluştur; ve oluş ilk somut düşüncedir. Hegel, oluş kavramından sonra, yine A, A olmayandır da ilkesiyle türetimler yaparak sonunda mutlak ideye varır. İde kendinde ve kendisi

¹ Daha fazla bilgi için bkz. J.G. Brennan, *The Meaning of Philosophy*, New York: Harper & Row, Publishers, 1967, s. 457-458.

² Ioanna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, Ankara: Şiir-Tiyatro Yayınları, s. 121-123.

³ a.g.e., s. 125-126.

için hakiki olandır; o, hem kavram hem gerçektir, bu yüzden içinde kendi karşısını taşımaz ve bundan başka hiçbir şey türetilemez. Burada varlık kavramında örtük olan diğer bütün kavramlar açığa çıkarılmış olur. Yani ide tüm bu kavramları taşıyan kavram ve aynı zamanda nesnedir ve tüm bu süreçler diyalektiktir.

Bu bağlamda Hegel, *Tarihte Akıl* adlı eserinde tarihi üç ana başlık altında ele alır ve inceler. Bunlardan ilki **Asfî Tarihtir**; bu tür tarihleri kaleme alan tarihçiler, gözlerinin önünde olup biten ve tinini paylaştıkları durumları, olayları ve eylemleri betimler ya da anlatırlar.⁴ Thucydides ve Herodotus gibi tarihçiler bu tip tarihçilerine örnektir. Bu tarihçiler yaşadıkları dönemde kendilerinin şahit oldukları olayları kayda geçmişlerdir. Başka deyişle, bu tarihçiler ve anlattıkları olayların *Tini* bir ve aynıdır. Hegel'e göre ikinci bir tarih türü **Refleksiyonlu Tarihtir**; bu tür tarih söz konusu olduğunda, tarihçinin tini ile anlattığı olayların tini bir ve aynı değildir. Bu demektir ki, bu tür tarihte tarihçi içinde yaşadığı zamanın ötesine gider. Şu halde tarihçi burada kendi tininden farklı bir tinsel içerik taşıyan malzemeyi işler; yani, tarihçi bugünden hareketle geçmişe bakar ve onu tasarlar⁵. Bu tarihin ilk biçimi *genel tarihtir*; bu tarih biçimi bir ülkenin tarihini veya dünya tarihini betimleme amacı güder. Tarihçi burada olayların tasvirini sanki onların seyircisiymiş gibi anlatır. Eş deyişle, tarihçi genel tarihte bir halkın, bir ülkenin ya da genel olarak dünya tarihine ilişkin bir görüşe varmayı amaçlar. Burada tarihsel malzemenin işlenmesi esastır; tarihçi tini farklı olan bu malzemeyi kendi tiniyle ele alır. Genel tarih, geçmişe ilişkin tekil ya da bireysel tasarımları gerçekten var olmuşlar gibi sunma çabası içinde olmalı ve anlattığı zamanın tinini belirleyip anlamlandırmalıdır⁶. Refleksiyonlu tarihin ikinci biçimi *pragmatik tarihtir* ve burada güdülen amaç geçmişten ders almaktır. Pragmatik tarih, yöneticilere, devlet adamlarına ve uluslara tarihten dersler çıkarmayı öğütler. Buna göre, insanlar kimi durumlarda

⁴ G.W.F. Hegel, *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*. Trans. by Robert S. Hartman. New York: The Library of Liberal Arts. 1953, s.1-3.

⁵ G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*. Trans. by J. Sibree. New York: Dover Publications, Inc. 1956, s.4.

⁶ a.g.e., s.5.

tarihten ders almalı ve ondan türetilen ilkelere göre eylemelidirler⁷. Refleksiyonlu tarihin üçüncü biçimi *eleştirel tarihtir*; burada güdülen amaç tarihsel anlatıların doğru olup olmadıklarının eleştirel bir gözle soruşturulmasıdır. Burada yapılan iş aslında tarihin tarihidir⁸. Refleksiyonlu tarih nihayet parçalı bir yapı gösteren ve soyut bir tutumu öne çıkaran *kısmi tarihle* son biçimini alır. Hukuk, din, sanat vb... tarihleri buna örnektir; bunlar meseleleri soyutlayıcı ve genel bakış açılarıyla ele aldıklarından aynı zamanda üçüncü ve en önemli tarih türü olan **Felsefi Tarih**'e geçmek için köprü vazifesi görürler⁹. Felsefi tarih daha önce anlatılan tarih türlerinden farklıdır, çünkü daha önceki tarihlerin açıklamaya ve temellendirmeye ihtiyaçları yoktur; onların doğası apaçıktır. Öte yandan, Felsefi tarihin temellendirilmesi; betimlenmesi gerekir¹⁰. Hegel'e göre, en yüksek soyutluk derecesine ulaşan sadece felsefi tarihtir, çünkü felsefi tarihin bakış açısı tinin bakış açısıdır; yani, tin artık kendine bakmaktadır. Hegel burada tarihe düşünceyle bakmaktan söz ediyor. Dolayısıyla tarih felsefesi tarihin düşünceyle ele alınmasından başka bir şey değildir. Bu felsefi tarih insanlığın evrensel bir tarihi olacak ve ilkel çağlardan bugünkü uygarlığa doğru bir ilerlemeyi sergileyecektir. Tarihsel anlatının konusu insan aklının gelişmesiyle aynı şey olan özgürlüğün gelişmesidir ve felsefi tarihin yanıtlaması gereken soru "devletin nasıl ortaya çıktığı" veya "devletin ne olduğu?" sorusudur¹¹. Devlet özgürlüğün gelişmesinin son durağıdır ve uygarlık tarihi de tinin ya da aklın gelişmesinden başka bir şey değildir; bu gelişme mantıksaldır. Kısaca tekrarlamak gerekirse, felsefi tarih, tarihin düşünceyle ele alınmasından başka bir şey değildir; felsefi tarih, aklın özgürlüğe doğru ilerlemesinin sergilenmesidir; felsefi tarih, tinin özgürlük bilincinde ilerlemesidir. İşte Hegel'e göre özgürlük Prusya devletinde gerçekleşir; eş deyişle Prusya devleti özgürlüğün somutlaşmış biçimidir¹². Prusya devletiyle tarihin sonu da gelmiştir, çünkü Hegel'e göre gelecekteki tarihe ilişkin kehanette bulunmak olanaklı değildir. Başka bir ifadeyle, filozofun işi kehanette bulunmak

⁷ a.g.e., s.6.

⁸ a.g.e., s.7.

⁹ a.g.e., s.7-8.

¹⁰ a.g.e., s.8.

¹¹ a.g.e., s.19.

¹² a.g.e., s.47.

değildir. Aslına bakılırsa Hegel yukarıda değindiğimiz sistemini tamamlayıp kapatmak için de tarihin sonu kavramını kullanmıştır. Bu noktada Collingwood'un konuya ilişkin yorumuna bakmak sanıyorum meseleyi açığa kavuşturmaya yetecektir:

...Hegel'in acı acı eleştirildiği bir başka nokta, tarihin gelecekte değil şimdi bittiği öğretisidir...Tarih felsefesi, onun görüşünce, felsefi olarak ele alınan, yani, içinden görülen tarihin kendisidir. Ama tarihinin geleceğe ilişkin hiçbir bilgisi yoktur. Henüz gerçekleşmemiş olguları belirlemek için elinde hangi belgeler, hangi kanıtlar vardır? Ayrıca, tarihçi tarihe ne denli felsefi bakarsa, geleceğin kendisi için kapalı bir kitap olduğunu, her zaman da öyle olması gerektiğini o denli açıkça kabul eder. Tarihin şimdiyle bitmesi *gerekir*, çünkü başka hiçbirşey olmamıştır. Ama bu, şimdiyi ululamak ve gelecekte ilerlemenin olanaksız olduğunu düşünmek demek değildir. Yalnızca, şimdiyi bir olgu olarak kabul etmek ve gelecekteki ilerlemenin neyin nesi olacağını bilmediğimizi anlamak demektir. Hegel'in ortaya koyduğu gibi, gelecek bir bilgi nesnesi değil, umutların ve korkuların nesnesidir; umutlar ve korkularsa tarih değildir¹³.

“Tarihin Sonu” kavramını Hegel kullansa da bu kavramı meşhur edenin A. Kojève olduğu yaygınca kabul edilmiştir. Kısaca söylendikte, onun Hegel yorumuna göre, Efendi ve Köle arasındaki çekişme ve karşıtlık çözüme kavuştuğunda tarihin sonu gelir. Kojève'e göre, insanlığın mevcudiyeti, tarihin itici gücü olan Efendi-Köle çekişmesini ateşler ve tarih de bu çekişmenin çözüme kavuşmasıyla sona erer; yani, biter. Kojève'e göre tanınma arzusu, insanoglunun toplum halinde yaşamasının temeli ve gelişiminin itici gücüdür. İnsanlık tarihi de

¹³ R.G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*. (çev. Kurtuluş Dinçer), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990, s.129.

başkaları tarafından arzulanmayı arzulamanın tarihidir; yani, başkaları tarafından kabul görmeyen veya tanınmanın tarihi¹⁴.

İşte bu noktada, Francis Fukuyama 1989 yılında öne sürdüğü “tarihin sonu” görüşünün kaynağını Kojeve’in Hegel okumaları ve yorumlarında bulmuştur. Fukuyama tarih felsefesine ilişkin görüşlerini sergilerken ilkin Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği’ndeki olayların, yalnızca sosyalizmi uygulama çabasının başarısız olduğunu imlemez, aynı zamanda sosyalizm tasarımı da çöktüğüne ilişkin bir iddiada bulunur. Bahsi geçen bu iki şeyin dışında, bu olaylar ayrıca insanlığın toplumsal ve siyasal evriminin de sona erdiğini gösterirler; yani tarihin sonunu. Fukuyama’ya göre, Doğuyu parçalayıp dağıtan şey, “liberalizme” karşı olanaklı en son farklı bir toplum dizgesiydi. Öte yandan, Fukuyama ‘liberalizm’le liberal-demokratik kapitalizmi kasteder: kabaca söylenirse, serbest pazar ekonomisini, bireysel hakları ve parlamenter demokrasiyi. Amerikan ve Fransız Devrimleri’nin liberalizmi yerleştirmeye başladıkları ilk andan beri, ‘liberalizm’, öncellerinin iddialarını ya da ortaçağ teokrasisi ve faşizm gibi diğer seçenekleri başarılı bir biçimde savuşturmuştur. Şimdi de bu türden iddiada bulunanların en sonuncusu olan komünizm sahneden çekilmektedir. Komünizmin sahneden çekilmesiyle, rakip toplum biçimleri ve bunların altında yatan ideolojiler arasındaki mücadele anlamındaki ‘tarih’ sona ermektedir. Liberal-demokratik kapitalizm nihayet toplum halinde bir arada yaşama problemine, insanlığın getirmiş olduğu çözümü sunar. Bu problem çözüldüğüne göre, toplum dizgelerindeki hoşnutsuzluğu gösterme yöntemlerine artık ihtiyaç yoktur. Böylece sanat ve felsefe de şimdiye kadar üstlendikleri asıl işlevlerini yitireceklerdir. İnsanlar dikkatlerini başka yerlere vereceklerdir: özellikle de tüketici taleplerinin şimdiye dek olduğundan çok daha iyi bir gelişimi ve tatminine.¹⁵

Fukuyama liberalizme karşı hiçbir seçeneğin aydınların oluşturduğu bir desteğe sahip olmadığını ve böyle bir seçenek olsa bile,

¹⁴ Alexandre Kojeve, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Ed. Alan Bloom, çev. James H. Nichols, JR. Ithaca: Cornell University Press, 1980, s.6-8.

¹⁵ Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu mu?* (çev. Cemal AYDIN). Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s.14-15.

herhangi önemli bir toplumsal hareket içermediğini de öne sürer. Hatıra gelebilecek karşıt örnekler arasından İslam köktencilikini liberalizme karşı ciddi bir tehdit oluşturmadığı için; milliyetçiliği de gerçekten seçenek olacak kadar bir niteliğe sahip olmadığı için dışarıda bırakır. Bir zamanlar liberalizme yeğlenir oldukları öne sürülen bu toplumların yenilgisi ve yeni meydan okuyanların olmaması, insanların, liberalizmin bundan daha iyi bir hale getirilemeyeceğini anladıklarını gösterir. Fukuyama'ya göre, farklı toplum biçimlerinin, bünyelerinde barındırdıkları insanlara, maddi refah ve güvenlik sağlamakta az ya da çok başarılı olduklarını, bunun bir dereceye kadar toplum biçimlerine karşılık gelen ideolojilerin, ekonomik yönlendirmeyi etkileme yollarının bir sonucu olduğunu öne sürer. Liberalizm bu konuda bütün rakiplerini gölgede bırakmıştır. Sovyet dizgesinin terk edilmesinin asıl nedeni tüketici taleplerini karşılamadaki yetersizliğinde yatar. Buna karşın, liberalizm, benzeri görülmemiş bir maddi zenginlik ortaya koyabileceğini fiiliyatta ispatlamıştır.¹⁶ Hegel gibi tarihi belirli bir amaca doğru ilerleyen bir süreç olarak tasarlayan Fukuyama'ya göre, tarih yeni ve en iyi düzeni bulma çabası biteceğinden bu noktada duracak olan bir süreçtir. Tarihin varacağı bu nokta insan doğasına en uygun düzen olan liberal demokrasidir. Fukuyama, insanların yalnızca maddi ihtiyaçlarının değil, aynı zamanda öteki insanlar tarafından 'tanınma' taleplerini de işaret eder. Fukuyama, toplum dizgelerinin çöküş ve yükselişinin yalnızca maddi refah mücadelesine değil, tanınma mücadelesine de bağlı olduğunu öne sürer. Bütün insanların tanınma isteği ve bunu sağlayabilecekleri bir safhaya liberal toplumla varılmıştır. Liberal demokrasi düzeni içinde insanlar başkalarını kabul görmek için verdikleri mücadeleye artık bir son verirler, çünkü insanlar bu yapı içinde her daim tanınırlar ya da kabul görürler.¹⁷

Öyle görünüyor ki, Fukuyama, ekonomik rekabet mekanizmalarını ve tanınma mücadelesini kendi tezine dayanak yapıyor. Ayrıca her tek bireyin diğerleri tarafından kişi olarak tanınması gerektiğinin ruhsal bir gereksinim olduğunu da işaret eder. Fukuyama bu

¹⁶ Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan* (çev. Zülfü Dicleli), Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s.8-12.

¹⁷ Bayar Bravo, Işıl, "Tarihin Sonuna İlişkin Fikirler: G.W.F. Hegel, K. Marx, F. Fukuyama", *Uluğ Nutkuya Armağan*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yay. San. Ve Tic. A.Ş., 2006, s.135-141

gereksinimi, Platon'dan uyarladığı bireyin *tymos*'u ('gönülden arzulama') teriminden, bir kişinin eylemlerinin özgür nedeni olarak kendi değeri anlamında kullanmak üzere, türetir. Buna göre, *thymos*, Hegel'in efendi-köle diyalektiğinde dramlaştırılmış bir süreçle, cesur olanlar zayıfları kendilerine hizmet etmeye ve tanımaya zorladıkları için en eski sınıf dizgelerinin sorumlusudur. Ne ki ortaya çıkan eşit olmayan tanınma, efendilerin hiçbir saygı duymadıkları varlıklar tarafından gerçekleştirildiği için efendileri hoşnut edemez. En nihayet başarılması gereken boyun eğdirilmiş 'kölelerin' tanınma mücadelesidir. Liberal demokrasinin gelişyle, köleler nihayet her tek bireyin evrensel olarak tanınmasını sağlayan bir dizgeyi, efendilerine zorla kabul ettirmekte başarılı olmuşlardır, çünkü burada her tek kişi demokratik bir devlette eşit birer yurttaştır. Liberal demokrasi esas olarak, başkalarının gözünde yaşama ihtiyacının herkes için yarattığı sıkıntıyı sonsuza kadar ortadan kaldırdığı için başarılıdır. O, her bir kişiyi kendi değeri konusunda temin eder ve bu kişilerin her birinin "kendilerinden sonra gelecekler kadar iyi" olduklarına ilişkin düşüncelerini sağlar.¹⁸

Son tahlilde, Fukuyama'ya göre, tarih bitmemiş, ancak 'tarihin' itici gücü olan tanınma mücadelesinin sonu gelmiştir. Aslına bakılırsa, Fukuyama'nın tanınma mücadelesiyle ilgili savları ve bu mücadelenin bir yerde nihayete ereceğini belirtmesinin temelleri Hegel'de bulunabilir. Ne ki, Fukuyama'nın bu mücadelenin aşılmasını sadece liberal demokrasinin sağlayacağını öne sürmesi ve bunun dayanağını Hegel'de bulması temellendirilemez. Çünkü, Hegel'in yazılarında böyle bir anlamayı mümkün kılacak ifadeler bulunmamaktadır.¹⁹

Hegel'de, Prusya devletiyle tarihin sonu da gelmiştir, çünkü ona göre gelecekteki tarihe ilişkin kehanette bulunmak olanaklı değildir. Başka bir ifadeyle, filozofun işi kehanette bulunmak değildir. Ona göre, tarihin geleceğe ilişkin hiçbir bilgisi yoktur. Henüz gerçekleşmemiş olguları belirlemek için elinde hiçbir belge ve kanıt yoktur. Tarihin şimdiyle bitmesi *gerekir*, ama bu, şimdiyi yüceltmek ve gelecekte ilerlemenin olanaksız olduğu anlamına gelmemelidir. Bu olsa olsa

¹⁸ F. Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, s.12-14.

¹⁹ Işıl Bayar Bravo, Fukuyama'da "Kabul Görme Mücadelesi" ve Hegel'de "Efendi-Köle Diyalektiği", *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2005, Sayı: 12, s.158.

yalnızca, şimdiki bir olgu olarak kabul etmek ve gelecekteki ilerlemenin neyin nesi olacağını bilmediğimiz anlamına gelmelidir. Hegel'in açıkça ortaya koyduğu gibi, gelecek bir bilgi nesnesi değil, umutların ve korkuların nesnesidir; umutlar ve korkularsa tarih değildir. Öyle görünüyor ki, Hegel ilk başta açıklamaya çalıştığımız sistemini tamamlayıp kapatmak için de tarihin sonu kavramını kullanmıştır.

Sonuç olarak, insanların maddi refah talep etmeleri herkes için bilinen bir olgudur ve kuşkusuz günümüzde olduğu gibi ağır kıtlık koşullarında bu talep genellikle pek çok insan için başta gelmektedir. Bununla beraber, teslim etmek gerekir ki, Fukuyama, insan talebinin önemli bir diğer boyutu olduğunu da açıkça ortaya sermiştir: başkasının gözünde önemli sayılma arzusu.

KAYNAKÇA

- KOJEVE, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Ed. Alan Bloom, (çev. James H. Nichols, JR), Ithaca: Cornell University Press, 1980.
- FUKUYAMA, Francis. *Tarihin Sonu mu?* (çev. Cemal AYDIN). Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- FUKUYAMA, Francis. *Tarihin Sonu ve Son İnsan* (çev. Zülfü Dicleli), Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- HEGEL, G.W.F. *The Great Philosophers, Hegel Selection*, Oxford: Mac Millan Publishers, 1989, ed. M.J. Inwod.
- HEGEL, G.W.F. *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*. (trans. by Robert S. Hartman), New York: The Library of Liberal Arts, 1953.
- HEGEL, G.W.F. *The Philosophy of History*. (trans. by J. Sibree), New York: Dover Publications, Inc., 1956.
- KUÇURADİ, Ioanna. *Çağın Olayları Arasında*, Ankara: Şiir-Tiyatro Yayınları.
- BAYAR BRAVO, Işıl. "Tarihin Sonuna İlişkin Fikirler: G.W.F. Hegel, K. Marx, F. Fukuyama", *Uluğ Nutkuya Armağan*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yay. San. Ve Tic. A.Ş., 2006.
- BAYAR BRAVO, Işıl. Fukuyama'da "Kabul Görme Mücadelesi" ve Hegel'de "Efendi-Köle Diyalektiği", *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2005.
- COLLINGWOOD, R.G. *Tarih Tasarımı*. (çev. Kurtuluş Dinçer), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990.

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE 'HİKMET' KAVRAMLARI

Mehmet ÖNAL*

ÖZET

Bu makalede amaç, İslâm düşüncesinde bir peygamber yolu olarak 'hikmet' kavramı araştırılmaktadır. Burada Peygamber Hz. Muhammed'in hikmet anlayışı, İslam öğretisinin statik şekli yönü olarak değil dinamik yönü olarak yine Onun (Hz. Muhammed) kendi sözleri ve davranışlarından ortaya konmaktadır. Makale aynı zamanda İslâm'da, hikmet ve felsefe arasındaki farkı da göstermektedir. Son olarak makalede, bir kimsenin İslâm felsefesinin temel referansının ne olduğunu görmesi de mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Hikmet, İslam Düşüncesi, Felsefe

(The Concept of Wisdom in Islamic Thought)

ABSTRACT

This paper aims at examining the place of the concept of wisdom as a way of prophets in Islamic thought. From his sayings and actions, Prophet Muhammad's wisdom has been presented here as the dynamic model of Islamic teachings rather than its strict imitation. The paper also indicates the differences between wisdom and philosophy in Islam. In this paper one can see, at the same time, the main reference of Islamic philosophy.

Key words: Wisdom, Islamic Thought, Philosophy

* Yrd. Doç. Dr., Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Aydın.

Giriş

Eğer biz *hikmet* kavramının tanımı üzerinde az çok bir konsensüs sağlayabilir ve bu kavramın kapsamını ana hatları ile çizebilirsek, İslam düşüncesi alanında yeni bir araştırma zemini bulmuş olacağız. Çünkü bunu başarabilmemiz demek aynı zamanda şu sorulara da cevap vermemizin kolay hale gelmesi demektir: "*Hikmetin* kaynağı nedir?" "*Hikmet* ile felsefe aynı şey midir?" "Felsefeden önceki bilgiye *hikmet* denebilir mi?" Fakat bu zemin üzerinde en anlamlı tartışma, İslam düşünce geleneğinin kırılma noktalarından biri olan, "İslam'da felsefe var mıdır?" sorusu hususunda olacaktır. Çünkü *hikmet* kavramı tanımlanabilir ise, Helenistik Yunan felsefenin katı mantıksal çerçevesi dışında, kendi orijinal kaynaklarına dayalı bir *İslam Hikmeti'*nden ya da felsefesinden de bahsedebiliriz.

Ayrıca *hikmet* kavramının müstakil bir terim olarak anlaşılması, İslam düşüncesinde çok önemli bir tartışma konusu olan düşüncede taklit problemini en azından teorik planda aşmamıza yardımcı olacaktır. Çünkü *hikmet* kavramı ana hatlarıyla tanımlanabilir ise İslam hukukunda var olan emir ve yasakların *hikmet*lerini daha kolay değerlendirebiliriz.¹ Bu da bize şartlara ve zamana göre İslam'ın hükümlerini yeniden yorumlama imkanı sağlayacaktır. Başka bir deyişle *hikmet* kavramı ile İslam'ın değişken ve sabitlerini görmemiz daha da kolaylaşacaktır.

1- *Hikmetin* Anlamı

Hikmet kavramı ilk medeniyetlerden bugüne kadar, hem tecrübeden gelen günlük yapıp-etmeler, hem de ilahiyat ve din ile bağlantılı olarak kullanılmıştır. Böylece kâinatın nasıl işlediği, insan için

¹ Bu yüzden olsa gerek, değerli felsefeci, Süleyman Uludağ "*İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti'*" adlı 200 sayfalık kitabının ilk 50 sayfasını '*hikmet*' kavramının tanımına, bölümlerine ve ilişkili olduğu kavramlara ayırmıştır. Yazar adı geçen bu bölümde çok ayrıntılı bir *hikmet* tanımı yapmakla kalmayıp bu kavramla ilişkili olan pek çok kavramı da ayrıca doyurucu bir şekilde ele almıştır. Özellikle *hikmet* kavramının hukuka ve toplum yaşamına yansıyan boyutu olan '*maslahat*'ı da etraflıca incelemiş olması diğer bir güzelliğidir.

neyin iyi neyin kötü olduğundan tutun da, Tanrı insan ilişkisine kadar gayet geniş bir saha *hikmet* konusu içinde işleneğelmıştır. Bu anlamda bilge kişiler, hayatlarını hem ataların tarihi tecrübelerinden devşirmiş oldukları doğrulara, hem ilahî emirlere, hem de akıllarına uygun gerçeklere göre düzenlemişlerdir.

Hikmet kavramının köken itibarı ile İbranice *hokmah* ya da Süryanice *hekhmeth*'ten geldiği ve sonradan Arapça'ya *hikma* şeklinde geçtiği söylenmektedir. Bugün Türkçe'de kullandığımız hali ile *hikmet*, Arapça "h-k-m" kökünden gelir; hüküm, hükümet ve ihkâm (sağlama alma) mânâları ile ilgili olarak isim ve mastar olabilir. Bu anlamda *hikmet*, derin ve yararlı bilgidir. Ayrıca *hikmet* bilgelik, neden ve gizli neden manalarına da gelir.² *Hikmet* kelimesi, halkın konuşma dilinde ise daha çok, akıl almaz iş ve Allah'ın bileceği iş (*hikmet-i ilahiye*) gibi bazı deyimler şeklinde yaygın olarak kullanılmıştır. *Hikmet* kavramının bugünkü Türkçe'de karşılığı olan 'bilgelik', Kâşgarlı Mahmut'ta *bilig* deyimini ile ifade edilmiştir.³

Ayrıca *hikmet*, gerek Türkçe'de gerekse Arapça'da genel olarak, hakîmlik, hakîm adamın hâli, olgun akıl, yüksek bilgi, sathi bakışta farkına varılmayan hükümet icraatları manalarına gelir.⁴ Bunların dışında "*hikmet*, umumiyetle yaşlılarda bulunan bir meziyettir" diyenler olduğu gibi, *hikmeti* felsefe ilmi ve kolları, Allah'ın insanlar tarafından anlaşılamayan sırları (ilahî sır), maksat, sebep, gizli gerçek, hakikat ve ahlâkla ilgili kısa veciz sözler diye tanımlayanlar da olmuştur.⁵ Lügatçiler *hikmeti* ayrıca, "en iyi ilim vasıtası ile en iyi şeyin bilinmesi" olarak açıklamışlardır. Ayrıca, bir hükümde adil olmak, eşyanın hakikatini olduğu gibi bilmek ve ona göre hareket etmek de *hikmet* olarak görülmüştür. Bu anlamda, bir mevzunun sebeplerini, hakikatini, beşer kudretinin erişebildiği kadar, oldukları gibi aramak *hikmet* ilminin amacıdır.⁶

2- Türkçe Sözlük, TDK.

3- İslam İnançları Sözlüğü, Orhan Hançerlioğlu.

4- Büyük Türkçe Sözlüğü.

5- Örnekleriyle Türkçe Sözlük, MEB.

6- İslam Ansiklopedisi, 5/1. cilt, MEB.

Hikmet kelimesinde bilmek, anlamak, kavramak manası da vardır. İnsanın faydalı olanı edinip zararlı olandan kaçınması için düşünüp taşınmasına da *hikmet* denir. Yine varlıklar arasındaki alaka ve irtibatı, olaylar arasındaki sebep sonuç münasebetini anlamak maksadı ile harcanan çabalar sonunda elde edilen ameli, tatbikî ve tecrübi bilgiye de *hikmet* denmiştir. *Hikmetin* diğer bir anlamı ise şuurlu bir anlayış ve derin bir kavrayıştır. Eğer *hikmet*, bu son manada kullanılır ise hemen hemen felsefe ile eş anlamlı olur. Zaten felsefenin (*philosophia*) kelime olarak "bilgeliği sevmek" anlamına geldiği düşünülür ise bu benzerlik yadırganmamalıdır. Fakat *hikmetin* özetle: bilgi, tatbikat, gaye, fayda ve sebep gibi ana unsurları ele alınır ise kuşkusuz bu, onu felsefeden daha geniş ve kuşatıcı bir bilgi türü olarak karşımıza çıkarır.⁷ Şimdi İslam düşüncesindeki *hikmet* kavramının anlam serüvenini ve zaman zaman felsefenin eş anlamlısı olarak kullanılması sebeplerini tartışalım.

2- İslam Düşünce Tarihinde *Hikmet* ve Felsefe Kavramları

İslam ansiklopedisi *hikmet* maddesinde özetle şu bilgilere yer verilmektedir: *Hikmet* Kurân'ın ilk sayfalarında Peygamberin vaaz ve nasihati anlamında kullanılmaktadır; bundan başka vahy olunan kitap ve bizzat Kuran'ın eş anlamlısı (*mürâdifi*) olarak da alınmıştır. Mesela, Tabarî Kuran'daki *hikmet* kavramını (16:2) din ilmi (fıkıh), akıl, doğru sözler şeklinde tanımlarken; Bayzaî, *hikmeti*, nazari ilimleri iktisâp etmek ve yapabildiği kadar iyi, güzel (müstahsen) ameller işlemek sureti ile insan ruhunun kemâle ermesidir, şeklinde izah etmektedir.⁸ Her ne kadar İslâm alimleri *hikmet* kavramının tanımı üzerinde konsensüs sağlayamamış olsalar da, Süleyman Ateş'e göre İslam alimlerinin çoğu *hikmeti*, sebep ve netice ile ilgili olan ve düşüncede kalmayıp fiile çıkan bir bilgi olarak kabul etmişlerdir.⁹

İslam'dan önce *hikmet* düşüncesi Mısır, Mezopotamya, İsrail, İran ve Çin gibi pek çok medeniyette entellektüel faaliyetlerin odak kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha çok atasözleri ya da bilgelere gençlere verdiği öğütler olarak görülen bu *hikmet* kavramı,

⁷- Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 7, 8.

⁸- İslam Ansiklopedisi, 5/1. cilt, MEB.

İslam'ın, özellikle eski medeniyetlerin bulunduğu coğrafyada yayılması ile medeniyetler arası kültürel sürekliliğin bir sonucu olarak, İslam düşüncesi içinde yer almaya başladı. Fakat, bu eski medeniyetlerde oluşan *hikmet* kültürünün Müslümanlar tarafından kabulü kolay olmadı. Önce bu kaynaklardan yararlanmanın sağlanması için İslam'ın iki temel kaynağı olan Kuran ve Sünnetten referanslar bulunması gerekiyordu.

En önemli referanslardan birisi, bu konuda Peygamberin İslam öncesi Arap *hikmetine* ve hakîmlerine olan saygılı tavrıydı. Hz. Muhammet bunlar arasında en fazla temayüz etmiş olanlarından, Kuss. B. Saide, Lebid, Übey b. Eb's-Salt' tan taktirle bahsetmektedir.¹⁰ Her ne zaman sahabeler İslam öncesi cahilliye dönemine ait *hikmetli* şiirler okusalar Peygamberin onları dinlediği ve önemli noktalarda gülümsediği ve hatta, bu *hikmetli* şiirleri okuması için Müslüman şair Hassân b. Sâbit'i (ö. 665) teşvik ettiği rivayet edilmektedir.¹¹

Diğer bir işaret de şudur: İslam düşünce tarihi dikkatli olarak incelenecek olursa görülür ki, ta ilk dönemden beri İslam düşüncesi içerisinde nüve halinde bir *hikmet* anlayışı vardır. Hatta çok genel anlamda konuşur isek, hemen Peygamberin vefatını takip eden yıllarda Sahabeler, ayet ve hadislerin *hikmetine* bakanlar ve lafız anlamını ölçü alanlar olarak –çok net olmasa bile- ikiye ayrılmışlardı. Mesela, onlardan Abdullah b. Ömer gibi bazıları peygamberin yaptıklarını taklit edip onun davranışlarını aynen kopya ederken, bu kişinin babası olan Hz. Ömer, Hz. Ali ve Hz. Aişe gibi seçme sahabeler peygamberin ne yaptığından ve nasıl yaptığından ziyade, niçin yaptığına bakan, yani onun davranışlarının altında yatan *hikmetleri* gözeten ikinci bir grubu oluşturmaktadır. Bu anlayış farklılıklarının bir sonucu olarak, klasik İslam mezhepleri arasında da yukarıda bahsedilen ayrılık görülmektedir. Mesela, Hanefi ve Maliki fıkıh okulları genelde Kuran ve Sünnetin ruhuna ve *hikmetine* bakarken, Şafi ve Hambeli anlayış daha çok bu kaynakların lâfzı anlamına önem atfetmektedir.

⁹- Ateş, *Kurân-ı Kerim ve Yüce Meali*, s. 44.

¹⁰- Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 9.

¹¹- Nadwi, *A Guidebook for Muslims*, p. 151.

Fakat, İslamî anlamda *hikmet* kavramı ile ilgili temel tanım ancak Kuran'da geçen *hikmet*le ilgili ayetlerin ele alınıp irdelenmesi ile bulunabilir. Kuran'da *hikmet* kavramı pek çok yerde yüce rûhî bilgi olarak tanımlanmış ve daha çok "kitap ve *hikmet*" bir arada Allah tarafından insanlara verilmiş bir rahmet (hediye) olarak sunulmuştur. Ayrıca Kuran'da *hikmet* yol gösterici bilgi olarak da geçmektedir. İmam Şafî, çoğu Müslüman düşünürlerin ifade ettiği gibi Kuran'da yedi ayrı yerde geçen "kitap ve *hikmet*"i, "Kuran ve Sünnet" olarak yorumlamıştır. Örneğin, Cuma suresinin 63. ayetinde "**Yüce Allah Peygamber göndermekle sizi kötülüklerden korumak ve size kitap ve *hikmeti* öğretmek istemektedir.**" buyurmaktadır. İslam'da bizzat Kuran'ın da tasdiki ile açıkça *hikmet* tabiri geçmekte ve bunun Hz. Muhammet'e verildiğinden bahsedilmektedir. Bu verilenin, Kuran'dan farklı bir şey olması gerekir, çünkü "kitap ve *hikmet*" dendiğine göre iki ayrı şeyden bahsediliyor. O halde, bu ikinci şey Kuran'ın ruhunu yansıtan Peygamberin dünya görüşünün pratik örneğinden başka bir şey değildir. Bu da ancak, ondan bize intikal eden hayat tarzı üzerinde derin ve detaylı bir çalışma yapmak suretiyle anlaşılacaktır. İşte bu anlama faaliyeti, İslam *hikmetinin* ana ilkelerini ortaya koyacaktır. Böylece *hikmetin*, ikinci bir bilgi kaynağı olarak, vahyin pratik uygulanaşı kabul edilmesi daha uygundur. Ayrıca *hikmet*, Kuran'daki bazı ayetlerde ruhun temizlenmesi için verilen bir ilim olarak da karşımıza çıkmaktadır ki bu, İslam tasavvufuna açılan penceredir.

Diğer yönden *hikmetin*, Hz. Muhammet'ten başka Hz. Davut, Hz. İsa, Hz. İbrahim ve Hz. Lokman'a da verildiği düşünülür ise Sünneti aşan bir genişlikte yorumlanması daha uygun görülmektedir. Öyleyse *hikmet* sadece Hz. Muhammet'in yapıp ettikleri ile sınırlı değildir. Ondan önceki bütün Peygamberlerin ortaya koyduğu söz ve fiiller de İslamî *hikmetin* sınırları içerisine girmektedir.

Bu anlayışın bir sonucu olarak daha önceki medeniyetlerde hazır bulunan *hikmete* yönelme Kuran'dan alınan "**İsmail, İdris ve Zülfükil'i hatırla ki onlar sabra uyanlar arasındaydı.**" ve "**Biz o (İdris Peygamber)i yüksek ilim derecesine yükselttik**" ayetleri ile desteklenecektir. Buna göre, İdris peygamber ilim ve sanatın ilk

temsilcisi, *hikmetin* babasıydı. Müslüman düşünürlerle göre bütün bu peygamberlere has *hikmet* Hermetik¹² külliyyatta toplanmıştır. O halde bu tür kadim *hikmet* anlayışlarından istifade etmekte bir sakınca yoktu.

Müslümanlar bir adım daha ileri giderek şunu söylüyorlardı: Orijinal olarak peygamberlerin öğretilerinden derlenen Mısır'daki Hermes külliyyatı aynı zamanda Helenistik yunan felsefesi için de temel oluşturmaktadır. O halde felsefe de daha önceki peygambere ait olan *hikmet* ve tecrübelerin tortulaşmış kalıntılarından başka bir şey değildir. Mesela, bu görüşü referans alan İhvan al-Safa, Yunan felsefesini Peygamberî ışıktan aydınlanan bilgelerin ortaya koyduğuna inanırlar. İbn Sina'ya göre ise *hikmet* orijinal olarak İsrail Oğullarına gönderilen peygamberlere aitken daha sonra Yunanlılara geçmiştir. "Ama" der İbn Sina, "bu *hikmetin* tamamı nihayet İslam'da yeniden ortaya konmuştur."¹³ İşte bu yaklaşım, Müslüman düşünürleri *hikmet* kavramını, felsefeyi de içine alacak bir genişlikte kullanmaya yöneltti.

Her ne kadar İslam terminolojisinde *hikmet*, önceleri Peygamber söylevi ve Kuran'ın eş diğer ismi anlamında kullanılmış olsa da, daha sonraki dönemlerde çoğunlukla Yunanca *sophia* kelimesinin karşılığı olarak bilgelik manasında kullanılmaya başlanmıştır. Yukarıdaki paragrafta anlatılan yaklaşımın tabii bir sonucu olarak Müslümanlar gitgide *hikmet* kelimesi ile felsefe kelimesini birbirinin yerine kullanmaya başladılar. Mesela, İbn Haldun, Mukaddime adlı kitabında *hikmet* kelimesinin iptidâi Arap dilindeki Yunan '*sophia*'sına delâlet eden *falsafa* kelimesi ile eş anlamlı (*müradif*) olduğunu yazmaktadır. Bu son adımla Müslüman düşünürlerin çoğu, artık Yunan felsefesinin alınmasında bir mahzur görmemeye başladılar.

Bu anlayışın pratik karşılığı ise özellikle M. S. 9. asırda yoğunlaşan Yunanca'dan Arapça'ya çevirilerin başlatılmasıdır. Bu

¹² - Mısır'da M.Ö. 100 ile 300'lü yıllar arasında yazılmış olduğuna inanılan, eski Mısır *hikmetini* anlatan 18 küçük kitaptan oluşan külliyyat. Mistik ve felsefi özellikler taşıyan bu metinlerin Yunan Tanrısı Hermes ile özdeş tutulan Trismegistus onuruna yazılan ilhamlar olduğuna inanılır. (Dictionary of Beliefs and Religions, by Rosmary Goring, Larousse, Edinburgh-1994)

¹³ - Nasr, *Islamic Cosmological Doctrine*, s. 15.

devirden sonra da çoğunlukla 'hikmet' kelimesi' yerine 'felsefe' kullanılmaya başlamıştır. Fakat, İbn Sina (980-1037) ve İbn Rüşd (1126-1198) gibi bazı dikkatli filozoflar, doğu felsefesi için daha geniş bir anlam ifade eden 'hikmet'i 'felsefe'ye tercih etmişlerdir. Mesela, İbn Rüşd felsefe kelimesi yerine bilinçli olarak 'hikmet' kelimesini kullanmıştır. Yine bu sebepten olsa gerek, İbn Sina, doğu felsefesinden bahseden kitabına ad olarak *el-Hikma al-Maşrikiyya* (Doğu Hikmeti) adını vermiştir.¹⁴ Suhrevardî (1153-1191) de Yunan felsefesi dışında kalan bilgeliği ifade etmek için *hikmet* tabirini kullanmaktadır.¹⁵ Bu yaklaşım ise ayrı bir çalışma konusu olduğundan şimdilik bu örneklerle iktifa edelim.

Sonuç

İslam Düşünce tarihi içinde *hikmet* kavramı bazen felsefe ile eş anlamda kullanılmış ise de *hikmetin* derin bilgelik ya da erdem olarak çevrilmesi daha uygundur. Çünkü felsefe daha çok akıl ve mantıkla sıkı sıkıya bağlı iken, "*hikmet*" insanın duygu, düşünce ve eylemlerinin tümünü bir bütünlük içinde eriten ve hayatın bütün yönlerini kapsayan bir pozitif düşünme ve aydınlanma faaliyeti olarak her toplumda karşımıza çıkmaktadır.

Hikmet bu manada alındığında, sırf teorik olmayıp aynı zamanda pratikte de uygulanan bir İslamî kavram olarak Yunan felsefesinden ayrılır. *Hikmetin* kapsama alanı daha geniş olduğundan felsefeyle kıyaslandığında toplum katmanlarında daha yaygın bir ilgi görmektedir. Felsefenin asıl kaynağı *hikmet*dir. 'Felsefe', '*hikmetin* teorik kısmının Yunan düşüncesinde sistematik hale getirilmiş biçimi olarak görülmelidir. Bu anlamda, İslam düşüncesinin sadece felsefî yönü değil dinamik yönünü temsil eden hikmet yönü de hesaba katılmalıdır. Bu yönü ile hikmet kavramı din ile daha barışık bir kavramdır. Belki de din ile felsefe sahalarının en güzel bütünleştiği durum İslam hikmet anlayışlarında karşımıza çıkmaktadır. Bu makalede elde edilecek nihai sonuç, sadece hikmet kavramına dikkat çekmek ve İslam düşüncesi ve

¹⁴- İslam Ansiklopedisi, cilt: 5/1, MEB.

¹⁵- Corbin, *History of Islamic Philosophy*, s. 153.

medeniyetini bir kez de 'hikmet' kavramının odağı alındığı bir anlayışla okumayı önermektedir.

KAYNAKÇA

- Büyük Türkçe Sözlüğü*, Hayat Yayınları: İstanbul- Tarih yok.
- CORBİN, Henry, *History of Islamic Philosophy*, Islamic Publications Ltd.: London, 1993.
- Encyclopedia Of Religion And Ethics*, Hosting, James, T. and Clark: Edinburgh, 1921.
- Encyclopedia Britannic*: London, 1949.
- Encyclopedia Of Islam*, (New Edition), Luzac and Co.: London, 1971.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan. *İslam İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitapevi: İstanbul, 1994.
- İslam Ansiklopedisi*, 5/1. cilt, MEB, 1993.
- KAMALİ, Muhammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence*, The Islamic Texts Society: Cambiridge, 1991.
- Kurân-ı Kerim ve Yüce Meali*, Süleyman Ateş, Kılıç Yayınları: İstanbul.
- NADWI, Abul Hasan Ali, *A Guidebook for Muslims*, p. 151. (İng. Çev. Mohiuddin Ahmad), İslamic Resarch ve Publication: Hindistan, 1985.
- NASR, Seyyed Hossein , *Islamic Cosmological Doctrine*, Bath, 1978.
- Örnekleri ile Türkçe Sözlük*, MEB, Ankara, 1995.
- SARDAR, Ziauddin, *The Future of Muslim Civilization*, Mansell Publishing Limited,: London, 1987.
- Türkçe Sözlük*, TDK, Ankara, 1974.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Diyanet Vakfı Yayınları: Ankara, 1997.

HEISENBERG, NEDENSELLİK VE DETERMİNİZM

Haşim Cem ÇELİK*

ÖZET

Bilimsel çalışmalarda çeşitli yönleriyle zaten ele alınmış olan bu konu birçok yönden başka konularla karşılıklı etkileşimleri içinde, bütünsel olarak değerlendirilmelidir. Bu değerlendirme yapılırken dönemin sosyal ve siyasi koşulları da dikkate alınrsa, konuların anlaşılır hale gelebilme şansı artar. Doğa bilimlerindeki devrimsel atılımlar bu sosyal psikolojik koşulları daha ileri bir noktaya taşıyabildiği gibi, geriye doğru bir sıçrama da yaşanabilir. Dönemi itibariyle Newton'un mekanik yasaları, aklın özgürleşmesi ve doğanın anlaşılmasında ileriye doğru itilim sağlayan devrimci bir işlev görmüştür. 1900'lü yılların başında ortaya çıkan, doğanın daha bütünsel bir resmini sunan kuantum mekaniği ise çıkışı itibariyle ciddi bir kafa karışıklığına yol açmış ve o güne kadar elde edilen kavramsal kazanımları da geriye doğru sıçratan bir anlayışın oluşmasına katkıda bulunmuştur. Bu makale bu geri sıçramayı eleştirel bir açıdan sorgulamakta ve aksini iddia ederek yeni gelişmelerle kuantum mekaniğin bulgularının, doğayı anlayıp değiştirme ve dönüştürme noktasında çok daha yetkin bir araç haline gelebileceği görüşünü savunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Heisenberg, Nedensellik, Determinizm, Devrimsel atılım, Geri sıçrama

(Heisenberg, Causality And Determinism)

ABSTRACT

The subject which has already handled in multiple scientific studies with its several aspects must be evaluated as a whole in the mutual interactions with another subjects. To consider the social and political conditions while making this evaluation will increase the chance of understanding the subject as well. As well as the revolutionary attempts in sciences of nature can lead these socio-psychological conditions to a further point, they can also cause a backward attempt. Due to his period, the mechanical laws of Newton had a revolutionary role that provided a forward development in understanding nature and in making mind free. On the other hand, the quantum mechanic showing a whole picture of nature which occurred in the early 1900's led to a serious confusion in mind and made contribution to the formation of an understanding that moved the conceptual gains backward obtained. This article judges this backward movement in a critical way and by claiming the opposite it defends the idea that the quantum mechanical findings with the new developments can become a more efficient device at the point of understanding and changing both science and humanity.

Keywords: Heisenberg, Causality, Determinism, Revolutionary Leap, Back-jumping

* Celal Bayar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Fizik Bölümü Öğretim Görevlisi

Giriş

Eski yunan filozoflarından beri süregelen bilim ve din ilişkisi tarih içinde farklı pozisyonlar olsa da sürekli bir mücadelenin konusu olmuştur. İnsan doğaya dair bilgisini arttırdıkça onun kör güçlerini kontrol altına almak için doğüstü kuvvetlere ve dine daha az gerek duymuştur. Bu anlamda doğayı ve insanı anlamadaki bakışımız doğanın bize verdiği bilgilerle sürekli bir derinleşme eğilimindedir. Bu bilme aynı zamanda bir özgürleşmeyi de getiriyor. İnsanın özgürleşmesi bilimize bir sınır çekme ve bazı soruları yasaklama anlayışının da sürekli altını oyuyor. Bu zemin kaybı özellikle mistik ve dogmatik görüşleri ve bazı ritüelleri de gereksizleştiriyor. Bu zemin kaybının önüne geçmek, doğadaki ve toplumdaki nesnel süreçlerin çözümünü doğanın ve insanın dışında arama isteği ise şüphesiz tarih boyu birileri tarafından istenegelmiştir. Özellikle Aydınlanma Çağı ve Fransız Devrimi'yle ortaya çıkan "ilerleme" fikri, çağdaş bilim ve akılcılığın gelişmesi ve buna paralel olarak ortaya çıkan siyasi özgürlükler için mücadeleye gelişmiştir. Bu mücadelede başı henüz çocukluğunu yaşayan burjuvazi çekiyordu. Bilimin iktidar ve gelişen üretim süreçleriyle bağının farkında olan burjuvazi, Newtoncu determinizm ile kapitalist üretim biçimini birleştirerek hem toplumsal anlamda hem de bilimsel bilginin teknolojik kullanımı ile bilginin hacmini genişletmede devrimci bir işlev görmüştür. Bu hem doğaya dair bilimizde hem de toplumsal yaşamdaki yansımaları ile özgürleşmenin bir diğer adıdır. Özgürlük, doğa ve toplum yasalarından bağımsızlık olmakla değil, tam tersine onu yöneten yasaları bilince çıkarmakla sağlanabilir. Ancak burjuvazi de, 1900'lü yılların başında gelişiminin sınırına dayanmaktaydı. Özellikle rekabetçi kapitalizmden tekelci aşamaya geçildiğinde, ilerici nosyonunu kaybetmiş hatta gelişmenin önünde kendisi bir engel haline gelmiştir. Bu anlamda o döneme kadar ilerici bir işlev gören felsefesi ile Newtoncu determinizm, kendine ayak bağı haline gelmeye başlamıştır. 1900'lerin başından sonra bilgi üretiminin tekelleştirilmesi ve bilimsel olmayan bilgilerin bilimsellik maskesi altında topluma empoze edilmesinin nedeni de böylece anlaşılır hale gelmektedir. İlk çıkışı itibarıyla dine ve mistik düşüncelere de bayrak açan burjuvazi, süreç içerisinde bazen dozu artan şekilde bazen de ürkekçe, bilim ile din ilişkisini iç içe geçirmeye

çalışmış, birbiriyle uzlaşmaz karşıtlığa sahip bu iki olguyu uzlaştırma çabası içinde olmuştur. Aslında bu mücadele felsefedeki iki temel eğilim (idealizm ve materyalizm) arasındaki mücadelede idealizmin zaman içinde değişik kılıklara bürünerek pozisyon üstünlüğü elde etme çabası olarak da yorumlanabilir. Hangi sınıf egemen ise son tahlilde onun düşüncesi ve yaşam şekli egemendir. Fransız devrimiyle egemen hale gelen burjuvazinin, din ve her türden mistik görüşleri bir araç olarak kullanarak temelde materyalist felsefeyi tümünden tasfiye etmesi mümkün olmasa da bu çabayı sürekli ayakta tutmak istemesi kendi mantık dizgesi içinde iktidarını korumak anlayışı ile yakından ilgilidir

Günümüzde işin en olumsuz tarafı, doğa bilimlerinde -özellikle konumuz olan fizikte- materyalizmin bilgi kuramıyla pozitivist bilgi kuramının karıştırılması; aslında pozitivist yöntem eleştirilirken materyalizmin eleştirildiğinin sanılmasıdır. Özellikle nedensellik ve nesnellik gibi ilkeler artık anlamsızlaşmakta, kişiye göre değişebilen gerçeklik anlayışı bile aşılarak neredeyse maddenin yokumsandığı bir bilimsel anlayış oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu anlayışı biyolojiden psikolojiye, fizikten antropolojiye tüm disiplinlere yaymak mümkün. Kendileri zamanlarının en önemli bilim insanları olmalarına rağmen Heisenberg, Bohr ve Einstein da bilinçli ya da bilinçsiz olarak takındıkları idealist, mistik felsefi tutum ile bu tür yorumların günümüze taşınmasında önemli ölçüde pay sahibi bilim insanlarıdır. Tıpkı Stephen Hawking'in ve Roger Penrose'un evrenin oluşumuna dair bir başlangıç ve son belirleme girişiminde takındıkları tutum gibi. "Fiziğin gelişmesi, yeni malzemeler sunmaktan usanmayan doğa ile bilgi edinmekten usanmayan akıl arasında sürekli bir mücadeleye neden olur. Doğa, tıpkı en küçük parçacığın (elektron dahil) sonsuz oluşu gibi, doğa parçalarının en küçüğü gibi sonsuzdur, ama akıl, tıpkı bunun gibi 'kendinde şeyleri' sonsuzcasına 'bizim için şeyler'e dönüştürür".¹ Madde ve evrenin sonsuzluğu karşısında ona bir ilk ve son belirlenim verme eğilimi Descartes'in Kartezyen koordinat sistemiyle karıştırılmış, önemli bir aşamanın başlangıcını oluşturan bu soyutlama zamanla insanın kendi sınırlılığını doğaya dayatmasının bir aracı haline gelmiştir. Lakin her türlü soyutlamanın maddi bir karşılığının olması gereği zamanla

¹ V. I. Lenin. *Materyalizm ve Ampriokrtisizm*. Çeviren: İsmail Yarkın. 3. baskı. İnter Yayınları, 2001. s. 360-61.

unutulmuş ve bilim insanlarının doğaya bakış açılarına bağlı olarak değişen teori ve kavramsallaştırmalar nesnel gerçeğin yerini almış ve bu bilim ile ilgisi olmayan, nesnel gerçeğe ulaşmada bir fasit daire işlevinden öte bir anlam taşımayan her türden pozitivist², postmodern³ anlayış idealist bir eğilimin oluşmasında bilimi ve bilim dünyasını önemli ölçüde etkisi altına almıştır. Fizik özelinde bu eğilimin önemli temsilcisi Werner Heisenberg olduğundan, bu makale hem Heisenberg ve felsefesini (dalga ve parçacık ikiliği) ele alıp bu eğilimi de eleştirecek hem de doğada ve fizikteki olguların birbirinden ilgisiz ve rastlantısal gözükseler de bir tekillığe ve determinizme doğru ilerlediklerini ve eleştirimize konu olan mistik yorumlar ile din ve bilimi uzlaştırma çabalarının giderek daha zor pozisyonlara girdiğini açıklamaya çalışacaktır. Bu, burjuvazinin de zor bir pozisyona girmesi demektir. 1900'lü yılların başında pozitivist gerçeğin anlayışının çarptığı duvarın günümüzdeki izdüşümlerinden olan postmodernizm, pozitivistin yerine ikame edilmeye çalışılmaktadır. Bir elektronun Heisenberg belirsizlik ilkesine göre aynı anda birden fazla yerde bulunabilme özelliği, postmodernist felsefe açısından, nesnel gerçeğin yadsınmasından başlayarak siyasi bir plülarizme kadar varan çeşitli yorumlara kadar önemli bir bilimsel kanıt olarak da sunulagelmektedir. Bu anlamda bu makale materyalist yöntemin, idealist felsefenin fizikteki izdüşümlerine karşı tutarlı tek bilimsel yöntem olduğunu açıklama gayreti içinde olacaktır. Bu noktada, bilgiye ulaşmada, nesnellik sorununda ve ilerleme fikrinde bilimsel devrimlerin yapısını çözümlerken Kuhn, Feyerabend gibi bilim felsefecileri ve onların da hocaları sayılabilen Karl Popper'in farklı ve bir o kadar da tartışma yaratabilecek iddiaları ele alınmıştır. Yöntemsel farklılıkları olsa da temelinde pozitivist bilgi kuramına duyulan tepki, bu önemli bilim felsefecilerinin ellerinde sanki aynı yöne doğru yol almaktadır. Kanımca bu durum postmodernizmin de

² Pozitivistin genel bakış açısına göre insan zihni, doğası gereği şeyleri mutlak yapılar yoluyla kavrama, şeylerin en son nedenlerini ortaya koyma yetisi taşımamaktadır. Bu yüzden öncelikle yapılması gereken insan zihninin izleyebildiği olgular arası ilişkilere dönmektir (Güçlü;Uzun;Hüsrev 2002:1061)

³ Postmodernizm; Aydınlanma düşüncesinin temelini oluşturan rasyonalizmin, yani nesnel bilginin akıl yoluyla edinilebilir olduğuna duyulan inancın sarsılması ile birlikte başlayan ve bir bütün modern felsefenin temel kategorilerinin sorunsallaştırılması ve bu kategorilerin işletildiği epistemolojik ilkelerin yerinden edilmesi ile sonuçlanan felsefe eğilimi.

teorik gıdası haline gelmiştir. Örneğin Kuhn bilimsel devrimlerin farklı paradigmaları savunan bilim topluluklarının arasındaki rekabette güçlü olan paradigmaya doğru bir eğilimin ortaya çıkmasıyla gerçekleştiğini belirtmiş, bilimsel bilginin onu üreten kişilerin sosyal ve psikolojik konumlanışlarından bağımsız düşünülemezliği iddiasında bulunmuştur. Bunun mantıksal sonucu olarak verilecek Nazi Almanyası döneminde Johannes Stark ve Philip Lenard'ın ortaya attığı ari fizik paradigması örneği nesnel gerçeğe ulaşma noktasında ne kadar tehlikeli sonuçların doğabileceğini göstermesi bakımından önemli bir örnektir. Bilgi güçle aynı şeyse -ki Kuhn'a göre öyledir- güçlü olan ari fizik doğrudur! Üstün ırkın yaptığı bilim tek gerçek bilimdir! Popper bu noktada nesnellik-öznellik ayrımını yaparak daha sağlam bir zeminde durur. Kuhn'un tersine Popper bilimsel bir devrimde söz konusu paradigmaya yönelik her türlü mantıksal sınaama işlemi psikolojik ve sosyal etmenlerden soyutlanmış olmalıdır ve bilginin içeriğinin, yani nesnesinin, öznenen ayrı bir şey olması gerekir. Dini ve sanatı da bilgi edinmede bir araç olarak gören Feyerabend "yönteme hayır" diyebilecek kadar ileri giderek bilgi kuramında anarşizmi savunur. Ona göre de farklı bilimsel kuramlar geçersizlikleri kanıtılsa da atılmamalıdır. Çünkü bir gün hepsine ihtiyaç olabilir. Kopernik devrimine evet, ama belki bir gün tekrar Batlamyus astronomisine ihtiyaç duyabiliriz!

19. yy'da fizikte başlayan gelişmeler, madde ve maddesel süreçlerin iç hareketlerinin durağan değil süreklileşmiş bir hareket içinde kavranılışı, niceliksel gelişimin farklı düzeyleri, karşılıklı etkileşimler ve geçişli durumlar, mutlak değişmezlik, kaba ayırım ve sınıflandırmalar üzerine metafizik düşünüş ve dogmaları temellerinden sarsmıştır. Bu önemli bilim felsefecilerinin yaşadığı çağa ve ait oldukları coğrafyaya baktığımızda, bunun toplumsal alt üst oluşlar, büyük yıkımlar çağı ve coğrafyası olduğu hemen anlaşılmaktadır. Eric Hobsbawm'ın da aşırılıklar çağı olarak nitelediği, 1929 ekonomik buhranının, 1. ve 2. Dünya Savaşları'nın hem büyük bilim insanlarının bilimsel ve felsefi tutumlarını nasıl etkilediği, hem de toplumlar üzerindeki yıkıcı etkileri sonuç bölümüne geçmeden hemen önce ayrıca tartışılacaktır.

Determinizm ve Kopenhag okulu

300 yıldır fizik doğrusal sistemlere dayandırılmıştır. Galileo-Newton mekaniği dediğimiz sistemde doğrusal kavramı böyle bir

denklemleri bir grafik üzerinde gösterdiğimizde düz bir doğrunun ortaya çıkacağını gösterir. Gerçekte doğanın büyük bir kısmı bu şekilde işliyor görünür. Galileo-Newton mekaniğinin doğayı yeterince tarif edebilmesinin nedeni de budur. Newton tarafından formüle edilen ve Aristoteles'ten Einstein'a gelinceye değin dahiyane matematik bir estetikle kurulan makro evrene ait fizik kuramları, doğrusal bir mantıkla kurgulanmıştır. Yaşadığımız dünyayı sürekli bir doğrusallaştırma alışkanlığı da bu sürecin mantıksal sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreç, determinizmin altın çağı olarak da nitelenebilir. Ancak bu her türlü başarısına karşın kaba bir determinizmdir.

1900'lerin başında Planck'ın elementer etki kuantı bulgularıyla ortaya çıkan durumla Newton mekaniğinin lineer mantığının, yani kaba determinizmin, mikro evreninin davranışları ile uyum içinde olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu birbiriyle uzlaşmayan iki durum aynı zamanda iki düşünce sistematığının bilince çıkmasına yol açmıştır. Nesnel gerçeğin atom altı evrendeki durumu Newton mekaniğinin yasaları gibi lineer (doğrusal) değildir. Aslında doğanın büyük bölümü lineer değildir ve lineer sistemler aracılığıyla anlaşılır. Bu noktada non-lineer denklem sistemleri dediğimiz düzgün bir doğru ile ifade edilmeyen gerçekliğin düzensiz, çelişkili ve çoğu durumda kaotik yapısı göz önüne alınır. Kuantum mekanik sistemler tam da bu duruma uygun sistemler olarak özetlenebilir. Kuantum mekaniğin olguların anlaşılmasında Heisenberg'in önemli çalışmaları olmuştur. Ancak bu çalışmaları yaparken, dönemin önemli fizikçileri Niels Bohr, Max Born vb. Newton mekaniğinin lineer mantığının düşünce sistematığından kurtulamamışlar ve aradıkları lineerliği atom altı evrende bulamayınca felsefi açıdan Ortaçağda kalmış papaz Berkeley'in öznel idealizmine benzer yorumlar ileri sürmekten geri durmamışlardır. Belirsizlik ilkesi formülasyonunun felsefi plandaki açıklaması ile Heisenberg tam da fizik biliminde felsefi idealizmin öncülüğünü yapmıştır. Bu ekol kuantum fiziğinin Kopenhagen yorumu olarak da bilinir. Bu yorum, "parçacıkların ve bizzat fiziğin bilinemezler alemine fırlatılmasıdır." (Asimov 1987:540) Bilmiyoruz ve bilinemez birbirine karışmıştır. Immanuel Kant'ın "kendinde- şeyi"⁴ gibi o vardır ama onu bilemeyiz. Yani Kant'ın

⁴ Bilen öznenin bağımsız olarak varolan, görüngülerin temelinde bulunan ama deney ötesinde olduğu için bilgisine ulaşamadığımız şey. Kant dış dünya ya

“kendinde şey”inden Engels’in “bizim için şey” ine⁵ ulaşmak için aşılmaz köprüler vardır, Heisenberg ve Kopenhagen ekolü yorumcularının kafalarında.

Heisenberg’in 1932 yılında matris mekaniği sistemi ile geliştirdiği yöntem Nobel fizik ödülü almıştır. Bu yöneme göre elektron orbitallerinin enerji düzeyi sadece sayılar aracılığıyla tanımlanıyordu. Böylelikle parçacıklar ve dalga arasındaki çelişkinin neden olduğu sorunları, olguyu gözümüzde canlandırma çabalarından tümüyle vazgeçerek, saf matematiksel soyutlamalarla çözmeyi düşünmüştü. Erwin Schrödinger’in dalga mekaniği de Heisenberg’in matris mekaniğiyle aynı soruna yoğunlaşmış ve bunu yaparken de matematik soyutlamalar yerine Newton’un klasik dalga denkleminde de elde edilebilecek daha az soyutlama ihtiyacı duyan bir denklem bulmuştur. Bu denklemin Heisenberg’in matris mekaniğiyle elde edilen sonuçları karşıladığı, yani aynı sonuçları verdiği görülmüştür. Bu eşdeğerlik John Von Neuman tarafından ortaya koyulmuştur. Heisenberg’in belirsizlik ilkesi olarak formüle ettiği bağıntıyı, gelişimin özel bir aşamasında kuantum mekaniğinin özgün bir görünümü olarak değil, doğanın temel ve evrensel bir yasası olarak niteledi. Teori “maddenin tüm biçimlerinin tam da kendi doğasından ötürü belirsiz olduğunu ima etmekteydi.” (Woods; Grant 2004:117) Onu bu kadar tartışılır kılan da bu nitelemesi olmuştur. Bu yaklaşım tarzı bilimin daha önce düzensiz dalgalanmalar ve tesadüfi hareketlerle ilgili sorunlarla karşılaştığı durumdan oldukça farklıdır.

ilişkin yerlerin duyarlılığın biçimlerinden ve anlığın kategorilerinden geçerek onların şeklini alıp onlar tarafından düzene sokulduklarını ileri sürer. Duyarlılığın biçimleri ve anlığın kategorileri in sanın zihninde bulunan şeylerdir. Dış dünyadan gelen veriler bu biçimler ve kategoriler aracılığıyla işlendiğinden dış dünyayı kendi nasılsa öyle bilmemiz olanaksızdır.(Güçlü; Uzun; Hüsvrev 2002:808)

⁵ Bu felsefi saplantının en çarpıcı çürütülmesi, bütün öteki saplantılarda olduğu gibi, pratiktir, özellikle deneyim ve sanayidir. Eğer biz, doğal bir süreç hakkındaki anlayışımızın doğruluğunu, bu süreci biz kendimiz yaratarak onu koşullarından çıkarıp varlık haline getirerek ve onu kendi amaçlarımıza hizmet ettirerek tanımlayabiliyorsak, Kant’ın bilinemez ‘kendinde-şey’inin işi biter. Bitkisel ve hayvansal organizmalarda üretilen kimyasal tözler, organik kimya birbiri ardından onları birer birer yapmaya koyuluncaya kadar böyle ‘kendilerinde-şeyler’ olarak kaldılar; ama kimya onları yaptı mı, ‘kendinde-şey’ bizim-için-şey haline gelir, tıpkı örneğin, artık kızıl kök halinde tarlalarda yetiştirmeyip çok daha kolaylıkla daha ucuza taş kömürü katranından çıkardığımız alizarin gibi. (Marx;Engels 1979: 27)

Örneğin bir gaz molekülünün yaptığı düzensiz hareketleri belirlemenin ya da belirli bir anda ve yerde olmuş bir orman yangının tüm ayrıntılarını önceden bilemeyeşin, bu tarz olgular da genel anlamda nedenselliğin var olmadığı sonucunun çıkarılmasına dair bir yoruma yol açtığı görülmemişti.

Bu tutum yalnızca bilimin değil akılcı düşüncenin de yadsınmasıdır. Eğer neden ve sonuç yoksa yalnızca herhangi bir şeyi önceden kestirmek değil, bir olayı açıklamak da mümkün değildir. Kendimizin olan şeyi tanımlamakla yetinebiliriz; ki bunun felsefi literatürdeki adı pozitivistizmdir. Ama gerçekte bunu bile yapamayız, der Heisenberg. Çünkü herhangi bir şeyin bizim dışımızdaki varlığından bile emin olamayız. Bizim bilincimiz dışındaki varlığı yadsınmanın adı da öznel idealizmdir. Madde ve doğanın bilincimiz dışındaki varlığı bu yorumlarla yerle yeksan olmuş olur. Heisenberg'e göre bir şey gözlenemiyorsa o yoktur. Gözleme olayının kendisinin maddesel bir süreç olduğu elbette Heisenberg'in farkında olduğu bir şey değildir. Gözleme sürecine ilişkin olarak bu eylemin olabilmesi için gözlerimize bir dış kaynaktan ışık dalgaları, yani fotonların gelmesi gerekir. "Eğer renk yalnızca retinaya bağlı bir duyumsa, o takdirde retinaya düşen ışık ışınları renk duyumunu üretir. Bu demektir ki bizim dışımızda ve bizim zihnimizden ve gözlemimizden bağımsız bir madde hareketi var; bu madde hareketi de belirli bir hız ve uzunlukta renk duyumunu üretir." (Lenin 1988:49-50) Görme ve buna bağlı olarak gözleme eyleminin fiziksel nedeni bu şekilde, yine insan bilinci ve duyumundan bağımsız bir süreçler bütünlüğü içinde ele alınarak açıklanmaktadır.

Kuantum mekaniğindeki temel parçacıkların onu ölçmek için kullanılan aletlerle arasındaki çok yakın nedensel bağ Heisenberg tarafından görülemedi, hatta bir konuşmasında dile getirdiği gibi, "uzay zamandaki nesnel süreçlerden kurtulmak" (Woods; Grant 2004:118) isteği onun hem fiziğe hem de dünyaya bakışının önemli bir ipucu olmuş, bu görmek istememenin öznel bir sebebi haline gelmiştir. Bu noktada Max Planck, kuantum mekaniğin süreçlerindeki belirsizliğin nedenini aradaki nedensel bağ kurarak açıklamaya çalışmıştır. Sorunun temelinde ölçülecek şey ile ölçüm için kullanılan aletlerin birbirlerine çok yakın şeyler olması vardır. "Çünkü ölçmek için her zaman ölçülecek şeylerden farklı bir şeyler gerekir." (Engels 2000:98) Benzer olarak Erwin

Schrödinger de Heisenberg ve Kopenhag ekolüne karşı oldukça kararlı bir mücadele içinde olmuştur. Özellikle bir düşünce deneyi olarak kurguladığı kedi deneyi, günümüzde bir kedi katliamına gerek kalmadan da yapılmaktadır. Bu düşünce deneyini tekrar hatırlarsak; bir kedi alalım ve onu küçük bir siyanür şişesiyle beraber bir kutuya koyalım. Bir geiger sayacı atomun bozunduğunu saptadığında şişe kırılıyor. Heisenberg'e göre biri onu ölçene kadar atom kendisinin bozunduğunu bilmez. Onun bozunup bozunmadığı ancak biri onu ölçerse bilinebilir! Bu nedenle biri kutuyu açıp içine bakıncaya kadar kedimiz ne ölüdür ne de diri! Schrödinger, kuantum fiziğinin Heisenberg gibi mistik idealist temsilcilerinin saçmalıklarını göstermek için bu şekilde bir deney tasarlamıştı. Doğal süreçler insanın onu gözlemesinden bağımsızdır. Onun civarında olup olmaması da nesnel sürecin kendi işleyişine bir etkide bulunmaz.

Kuantum mekaniğinin nonlinear dünyası bize Heisenberg'in yaptığı yorumun tersine olasılıklar içinde bir belirliliğin olduğunu söyler. Neden sonuç ilişkisini değil, linear indirgemeciliği reddeder. Gözleme olayı başladığı andan itibaren olayın kendisi değişmektedir. Kuantum mekaniğinde gözlenen nesne ve gözlemcinin arasında bir ayrımın gereği zorunludur. Yani gözlemlenen şeyi nesnel olan, gözleyeni öznel olan olarak ayırdığımızda, öznel olan ve nesnel olan ayrımını da biraz netleştirmemiz gereği ortaya çıkmaktadır. Kısaca söylemek gerekirse bilgi edinme sürecinde nesnel olan ile öznel olanın karşı karşıya konmaması, birbirlerinden ayrılmaması gerekir; ancak Heisenberg nesnel olan ve öznel olan arasındaki ayrımı klasik fizikte mutlak kuantum mekaniğinde ayrı olarak ele almaktadır. Maddî dünyayı yansıtan bilimsel kuramların ve bir bütün olarak bilimin sürekli gelişmesi, nesnel olan ve öznel olanın tek yanlılığını aşmaktadır. Mantıksal kavramlar kendi soyut biçimleri içinde kaldıkları sürece öznelirler; ancak nesnenin kendisini de dışavurmaktadırlar. Doğa hem somut hem soyut, hem görüngü hem öz, hem an hem de görelidir. İnsansal kavramlar soyutlukları içinde öznelirler, ama bütünde süreç ve yönelimleri kökeninde nesnelir ve hiçbir öznel kavram nesnel gerçeği mutlak bir kesinlikle karşılamaz. Bu olduğu anda yaşam durur.

Atom altı düzeydeki parçacıkların, çok sayıda, görünüşte rastlantısal hareketinden bilimsel yasa olarak ifade edilecek bir düzen

çıkar. Yani olasılık olarak görülen yapılar determine olur. Parçaların ilişkisi nihayetinde, tek başına parçaların özellikleri aracılığıyla ifade edilemeyecek biçimde bütünden kaynaklanan bir tarzda örgütlenmiştir. Kuantum mekaniği Heisenberg'in yorumlarının aksine çok kesin öngörülerde bulunmaktadır. Tekil parçacıkların koordinatları hakkında yüksek bir kesinlik düzeyine ulaşılmasa da, parçacıkların rastlantısallıklarından bir düzen ve belirlilik ortaya çıkar. Kuantum istatistiksel hesaplamalar soyut matematik formüllerin öylesine yukardan indirilmesi ile değil, objektif karakterli parçacıkların özellik ve hareketlerinin etkileşimlerinin bilinmesi, henüz gerçekleşmemiş gerçekleşebilirlik durumuna sahip olanaklı durumların dışsal etkileşimle birlikte ele alınması ile yapılabilir.

Sonuca geçmeden önce bir tartışma gerekli hale geliyor. Bu geri sıramada önemli bilim felsefecilerini, Popper'i, Kuhn'u ve Heisenberg'i böyle bir tutum almaya iten nedenler nelerdir. Gerçekliğin kavranışında kaygan bir idealist zeminde durmalarını -ki en uç örneklerinden birini Popper de gördüğümüz- kuramların varsayımsal olduğunu, tümevarımı reddetmesini, bilimsellik ölçütü olarak tekilleştirici parçalara ayırıcı bir yöntemi ileri sürmesinin nedeni olarak da, şu tespiti yapmak yararlı olacaktır. Yaşadıkları ülkelerin kapitalist sistemi altında, meta fetişizminin ürünü olan yabancılaşmanın derinleşmesi, yeni arayış ve kaçışlar için bir çekim alanı oluşturmaktadır. Bu ülkelerde egemen olan tek tanrılı dinlerin resmileşip yozlaşmaları, yabancılaşmanın pençesinde kıvranan bu ülke bilim insanlarını ve bir bütün olarak toplumu farklı alana yöneltirken, felsefi ve dinsel yabancılaşmanın başka bir türü çözüm olarak sunulmaktadır. Burjuvazinin gençlik çağındaki felsefi tutumunda temel motivasyonlarından olan Newton mekaniğinin süre durumsal ilkesi yerine artık kapitalizmin yarattığı yabancılaşmanın günümüz felsefesindeki adı olan post-modernizm almaktadır. Post-modernizmde en özlü açıklamasını da Derrida yapmaktadır. "Nesnel gerçek diye bir şey yoktur. Kavranamaz nesnel ve onu kavradığını sanan öznenin yanılsamaları vardır. Aynı olmadığını bildiğimiz şeyler hakkında yorum üretmeyi sürdürüyoruz. Yorumlarımız da zaten yerellik ve öznelik taşır. Varoluşumuz rastlantısaldır. Gerçeklik belirsizdir. Belirsizlikle yaşamayı öğrenmeliyiz". Marx din için nasıl ruhsuz dünyaya verilen bir tepkidir demişse, günümüz için de postmodern bilinemeciler bu ruhsuz dünyaya tepkiyi post-modernizmle verme gayreti içindedirler.

Sonuç yerine; Newton mekaniğinin lineer determinizminden yola çıkarak biraz yol aldık. Kuantum mekaniği ve onun Kopenhag yorumcuları ile biraz sendeledik. Her sendeleyiş aynı zamanda bir geri dönüştür. Geri dönüşlerde ilk çağrılan da dindir ve mistisizmdir. Bu çağrıyı ne doğa yapar ve ne de doğanın bize verdiği bilgilerle zenginleşen teori ve kavramsallaştırmalarımız. Bu çağrıyı yapan evrenin ve toplumun gelişmesiyle müthiş bir uyumsuzluk sergileyen hakim ekonomik sınıf ve onun sistemidir. Ancak ulaştığımız nokta bu tedirginlikleri ebediyen tarihin çöplüğüne atmamıza yetecek. Bu noktada olasılıkların determinizmidir ki ona biz şimdi yeni bir ad veriyoruz: diyalektik determinizm. Doğa determinizmi seviyor. Toplumlar da determinizmi seviyor. “Bilenemez” ile “bilmiyoruz” ayrımını nasıl bilince çıkardysak bir başka bilince çıkarmayı da “bireyselleşmek” ve “bireycileşmek” arasında yapmalıyız. Aynı bütün içinde tek tek parçacıkların kendi özelliklerini koruyarak bütünden kaynaklanan bir tarzda örgütlenmesi gibi. Bilinebilir doğa ve kolektif içinde bireyselleşme. “Gerçeklik ile fizik yasaları arasındaki mücadele sonsuza dek sürecektir, fiziğin dile getirdiği her yasaya gerçeklik, er ya da geç, olgu biçimindeki sert bir yalanlamayla karşı çıkacaktır ama yorulmak bilmez fizik, yalanlanan yasayı iyileştirecek, değiştirecek ve karmaşıklataştıracaktır” (Lenin 2001:361)

Son söz olarak burjuvazi kendi sınıfsal konumu için nasıl ki pozitivism post modernizm şeklinde ifadesini bulan felsefeleri bir kendi iktidarı için bir araç olarak kullanıyorsa, diyalektik determinizm olarak tanımladığımız bilgi kuramı da kendini, doğayı, toplumu bugünden daha iyi, daha güzel ve doğayla daha uyumlu bir üretimsel süreç içinde dönüştürmede bir araç olarak kullanacak birilerini arıyor.

KAYNAKÇA

- WOODS, Alan; Ted Grant. *Aklın İsyanı*, Çeviren: Ömer Gemici, Ufuk Demirsoy. 3. baskı. Tarih Bilinci Yayınları, 2004.
- ENGELS, Friedrich. *Anti Dühring*, Çeviren: İsmail Yarkın. 1.baskı. İnter Yayınları, 2000.
- KUHN, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çeviren: Nilüfer Kuyuş. Alan Yayınları
- ASİMOV, Isaac. *Bilim Rehberi*, Çeviren: Reşit Aşçıoğlu, 1. baskı. E Yayınları, 1987.
- HEISENBERG, Werner. *Fizik ve Felsefe*, Çeviren: Yılmaz Öner. 3. baskı Belge yayınları, 2000.
- GÜÇLÜ, A.Baki; Erkan Uzun; Serkan Uzun; Ü.Hüsrev Yoksal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- MARX, Karl; Friedrich Engels. *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Çeviren: Sevim Belli. 1.baskı. Sol Yayınları, 1979.
- LENİN, V. I. *Materyalizm ve Ampriokritisizm*, Çeviren: Sevim Belli. 2. baskı. Sol Yayınları, 1988.
- LENİN, V. I. *Materyalizm ve Ampriokritisizm*. Çeviren: İsmail Yarkın. 3. baskı. İnter Yayınları, 2001.
- PLANCK, Max. *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Mekanikine Giriş*: belge yayınları çeviren, Yılmaz Öner 2 baskı 2007
- BEYERCHEN, Alan D. *Nazi Döneminde Bilim (3. Reich'da Üniversite)*, [Çeviren: Haluk Tosun], Ekim 1985, Alan Yayıncılık: 48, Bilim Dizisi: 10
- POPPER, Karl R. *Objective Knowledge*: Oxford, Oxford University Press, 1972.

TÜRKÇE VE JAPONCA'DA AD-DURUM VE İYELİK EKLERİNE İLİŞKİN BİR KARŞILAŞTIRMA

Asuman YETİŞEN*

ÖZET

Bu çalışmada amaç, Japonca ve Türkçe'deki ad durum ekleri ve iyelik ekleri arasındaki yakınlık ve farklılıkları belirlemektir. Bu çalışmada bulunan sonuçlar Japonca ve Türkçe arasındaki benzerlikleri destekler niteliktedir. Türkçe öğrenen Japonlar veya Japonca öğrenen Türkler için aradaki benzerlik ve farklılıkların bilinmesi dil öğrenimine katkı sağlayacaktır.

Anahtar sözcükler: Dil akrabalığı, iyelik eki, ad durum eki, benzerlik, farklılık.

(A Comparison Relating To Noun Case Markers And Possessive Pronouns In The Turkish And Japanese Languages)

ABSTRACT

The aim of this study is to explain the immediacy and differences between case markers and possessive markers of the Japanese language and the Turkish language. The results obtained from the present study support the similarities between the Turkish and Japanese languages. For Japanese people who learn the Turkish language and Turkish people who learn the Japanese language to know these similarities and discrepancies would contribute to acquire these languages.

Key words: Language relationship, possessive pronoun, noun case markers, similarity, difference.

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Rektörlük Türk Dili Okutmanı

GİRİŞ

Dil akrabalığı, dillerin ses dizgesi, biçimi, söz dizimi, anlam sistemi... yani bütün sistemi açısından ortaya çıkan ilişkileri, yakınlıkları sonucunda beliren bağılıklardır. Altay dilleri olarak adlandırılan Türkçe, Moğolca, Mançu-Tunguzca, Korece, Japonca (Aksan 1999: 26) gerek söz dizimi biçim, ses, anlam yönünden gerekse anlatım yolu açısından en azından bu diller akrabadır yargısına varılmasına neden olacak kadar üzerinde düşünülmesi gereken ortaklıklara sahiptir. Dil akrabalığını ortaya koyan ilişkiler arasında özellikle biçimsel yakınlıklar önemlidir.

Bu çalışmada amaç, Türkçe gibi bağlantılı olan, söz dizimi ve yapı bakımından Türkçe'ye benzeyen Japonca ile Türkçe iyelik ekleri ve ad durum ekleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları belirlemektir. Bu çalışmada Talat Tekin'in bu konudaki görüşleri temel alınmıştır.

1. TÜRKÇE AD DURUM EKLERİ

1.1. Yalın durum:

Türkçe sözcükler için adın herhangi bir son ek, diğer bir deyişle ad durum eki almamış olduğu durumdur. Yapım eki, çoğul eki ya da iyelik eki almış sözcükler bu durumda yalın sözcüklerdir.

Okul, okullar, akıl, güzellik, okulum, okulunuz, kitap, kitaplık gibi.

1.2. Belirtme durumu: {+I}: ı, i, u, ü

Türkçe'de adın gösterdiği şeyin belli bir nesne, bilinen bir varlık olduğunu açıklar. Geçişli eylem olarak adlandırılan belirtili nesne alan eylemlerin nesnelерinin aldığı ad durum ekidir.

O sözcüğü unuttum.

Gazeteyi okuyor musunuz?

Çantasını kaybetmiş

1.3. Yönelme durumu: {+A}: a, e

Adla gösterilen nesneye, varlığa bir yönelme gösterir.

Bahçeye çıktım.
Ayşe eve gidiyor.

1.4. Kalma Durumu: {+DA}: da, de, ta, te

Adla gösterilen nesnede, varlıkta bir bulunma gösterir.

Erol okuldadır.
Yarın fakültede misiniz?

1.5. Çıkma durumu: {+DA}: den, dan, tan, ten

Bir yerden ayrılma bildirir. Eklendiği adla cümlenin yüklemnin gösterdiği iş ya da oluşun uzaklaştığını gösterir. Ayrılma durumu ekinin, cümlede neden, sonuç, bir bütünün parçası olma, yer ve yön gösterme, eş ya da karşıt anlam bildirme görevleri de vardır.

Her gün Ankara'dan güneye iki tren gider.
İki gün önce buradan ayrıldılar.

1.6. Tamlama durumu: {+In/+nIn}: m, in, un, ün; nın, nin, nun, nün.

Belirtili isim tamlaması yapar. Eklendiği adın başka bir adla ilişkilenerak bağlanmasını sağlayan ad durum ekidir.

Kitabın kapağı.
Kaya'nın silgisi.

1.7. Eşitlik durumu: {+CA}: ce, ca, ça, çe.

Adın gösterdiği kavramla tümcenin yüklemi arasında bir eşitlik, benzerlik, karşılaştırma söz konusudur.

Kibarca konuşmak.

Temizce bir evi var.

1.8. Araç Durumu: {+IA}: la, le

Türkiye Türkçesi'nde bu ad durumu "ile" ilgeciyle ya da onun ekleşmiş biçimiyle yapılır. Bazı durumlarda bağlaç görevinde, bazı durumlarda da ilgeç görevinde kullanılır.

Annesiyle tartışıyor. (ilgeç)

Masayla sehpa birbirine uymadı. (bağlaç)

2. JAPONCA AD DURUM EKLERİ

2.1. Yalın durum: {+GA} ve {+O} ilgeçleri kullanılır.

2.2. Belirtme Durumu: (Belirtili nesne durumu): {+GA} ve {+O} ilgeçleri kullanılır.

2.3. Belirtisiz ad tamlamalarında {+nO} ilgeci kullanır.

2.4. Verme, Bulunma, yönelme, araç durum işlevi: {+nI }

2.5. Yaklaşma Yönelme: {+E}

2.6. Araç durumu: {+TO}

2.7. Bulunma Durumu: {+DE}

2.8. Çıkma Durumu: {+Kar}

2.9. Karşılaştırma- çıkma durumu: {+Yori }

2.10. Yaklaşma durumu: {+Made}

3. BENZERLİKLER

Türkçede adlarla tümcenin diğer üyeleri arasındaki ilişki 8 adet ad durum eki ile kurulurken Japoncada bu ilişki (JOSHI) denilen 10 adet ilgeç kullanılarak belirlenir.

Türkçe ve Japonca'da bazı ad durum eklerinin kullanımı bakımından benzerlik vardır. Bunlar şöyledir:

3.1. Japonca'da bulunma (kalma) ad durum eki {+DE} dir ve Türkçe kalma eki {+DE} ile işlevi aynıdır.

Daigaku de hatarakimas (okulda çalışıyorum)

Konban uchi de terebi omimas (Bu akşam evde televizyon izleyeceğim)

Ashita Hayal Kahvesi de parti ga arimas (Yarın Hayal Kahvesinde parti var)

3.2. Japonca'da çıkma durum eki {+Yori} ve { +Kara }dir. Bu eklerin Türkçe çıkma durum eki {+DAn}'a benzer işlevleri vardır, ayrıca {+Yori} karşılaştırma görevinde de kullanılır.

Mukaşi yori (en eski zamanlardan),

Koko yori (Buradan, bu yerden)

Kin wa gin yori omoşi (Altın gümüşten (daha) ağırdır)

Sakura yori mume wa hayaku saku (Erik, kirazdan daha önce çiçek açar)

3.3. Japonca'da belirtili nesne durumu gösteren {+O} ilgecinin temel işlevi belirtme durumu olarak kullanılmasıdır. Bu bakımdan {+O} ilgecinin işlevi Türkçe belirtme durum eki {+I} ile işlev bakımından benzerlik göstermektedir.

Sono hon o yomimaşta (O sözcüğü unuttum)

Şimbun o yomimasu ka? (Gazeteyi okuyormusun?)

Kao o araimasu ka? (Yüzümü yıkıyacağım.)

3.4. Japonca (verme-bulunma-araç durumu) ilgeci {+nI} işlevi Türkçe araç durum eki {+IA} ile benzerlik gösterir. Bugün Türkiye Türkçesi'nde bu ekin işlevini (ile) ilgeci üstlenmiştir.

Omowazu ni (Düşünmeksizin, düşünmeden)

Matsu ni tsuru (Çam ağaçları ile kuzgunlar)

3.5. Japonca yönelme eki {+E} Türkçe yönelme durum eki {+A} ile kullanım bakımından benzerlik göstermesidir.

Kanojo wa doko e ikimashita ka? (O (kadın) nereye gitti?)

Raigetsu uchi e kaerimasu (Gelecek ay geri döneceğim.)

İzmir e ikimasu (İzmir'e gidiyorum.)

4. AYRILIK

4.1. Ad durum ekleri Türkçe'de sözcüğün yalın durumu eksizdir. Yani sözcüğün kendisidir. Çocuk, çocuklar, ev gibi Japonca'da ad durumunu ilgili sözcükten sonra getirilen ilgeç belirler.

4.2. Türkçede yalın durum hiçbir ek almazken Japonca'da {+GA} ve {+O} ilgeçlerini alır.

ke-ki (go) tsukuremosu (Pasta yapabiliyim.)

Biza (go) arimasu (Vize gerekiyor.)

Nihongo (o) benkyo shimas (Japonca çalışıyorum)

4.3. Türkçe'de ad durum ekleri birden fazla durum belirtmezken, Japonca'da birden fazla durum bildirir. Örneğin (ni) ilgeci bulunma, araç ve yönelme işlevini gösterir.

Konban ie (ni) imasu (Bu gece evdeyim.)

Watashiva niwa $\left\{ \begin{array}{l} e \\ ni \end{array} \right\}$ defa (Bahçeye çıktım.)

Aيسان wa uchi $\left\{ \begin{array}{l} e \\ ni \end{array} \right\}$ ikimasu (Ayşe eve gidiyor.)

Watashi wa jitensha {de} gakko {ni} kayotte imasu (Ben okula bisikletle gidip geliyorum.)

Bu ek hem araç hem yer belirtiyor.

4.4. Türkçe'de ad durum ekleri önüne geldikleri ada göre ses uyumuna uğrarken (dolap - dolabı, renk - rengi) Japonca ad durum ekleri (joshi) hiçbir ses değişikliğine uğramaz. Yani birlikte buldukları öğelere göre değişim göstermez.

4.5. Japonca'da belirli-belirsiz kavramı olmadığından her zaman belirtme durum ilgeci kullanılır.

Truko no çizü (Türkiye haritası)

5. TÜRKÇE İYELİK EKLERİ

İyelik ekleri adın bildirdiği nesnenin bir kişiye ya da bir başka nesneye ait olduğunu gösteren eklerdir. İyelik ekleri, eklendikleri ismin dışındaki bir nesneyi belirtirler. Bu belirtme, ismin karşıladığı nesnenin ait olduğu kişiyi göstermek biçiminde gerçekleşir. Türkçe’de üçü tekil (ben, sen, o) üçü çoğul (biz, siz, onlar) olmak üzere altı tane iyelik eki vardır (Özkırımlı, 2002).

5.1. İyelik ekleri çoğul eklerinden sonra gelir.

Kalem - ler - i - m, Gözlük - ler - i - m

5.2. İyelik eklerinden sonra durum bildiren isim çekim ekleri gelebilir.

baba - m - a , babamız - a (yönelme)

Baba - m - da , babamız - da (bulunma)

baba- m - ın , babamız - ın (tamlayan)

5.3. İsim tamlaması oluşturur.

Aklı bir karış havada.

Ardım sıra yürü.

5.4. {-acak, -ecek, - dık} eklerinden sonra kullanıldığında isim tamlaması kurar.

Gezip görmediğim yer kalmadı.

Tartışacağımız konu kalmadı.

5.5. Türkçe’de iyelik ekleri virgüldür.

oda - m , oda - n , oda - sı , oda - mız, oda - nız,

6. JAPONCA İYELİK EKLERİ

6.1. Japonca’da iyelik eki yoktur. Japonca’da iyelik {+NO} ilgeci ile ifade edilir. Bu ilgeç sözcüğün önüne gelir ve aidiyet belirtir. Japonca’da ad durum ilgeci {+NO} genelde ad ve yüklem arasındaki ilişkiyi kurmak için kullanılır. {+NO} ilgecinin işlevini Ad1 {+NO} Ad2 biçiminde ad

ile ad arasındaki ilişkiyi kurmasıdır. Japonca'da {+NO} ilgeci Türkçede {+In/nIn}: in, in, un, ün, ilgi durum eklerine karşı gelmektedir.

6.2. {+NO} ilgecinin Türkçe'deki belirtili –belirtisiz ad tamlamalarına benzer işlevi vardır.

6.3. Japonca'da tamlanan ek almaz.

Watashi **no** posokon (Benim bilgisayarım)

İtoko **no** kekkonshiki (Kuzenimin evlenme töreni)

Otoko **no** te (Adamın eli)

Kesa **no** nyusu (Sabahki haber.)

6.4. {+NO} ilgeci vurgu almaz.

7. TÜRKÇE VE JAPONCA İYELİK EKLERİ ARASINDAKİ BENZERLİK

{+NO} ilgecinin Türkçe'deki belirtili belirtisiz ad tamlamalarına benzer işlevi vardır. Japoncada iyelik olmadığı için tamlanan bir ek almaz.

Watakuşi **no** boşi. (Benim şapkam.)

Anata **no** kasa. (Senin şemsiyen.)

Ano hito **no** aşi. (Onun ayağı.)

Ahmetsan **no** hon (Ahmedin kitabı.)

Nihon **no** jidosho (Japon arabası)

8. AYRILIK

8.1. Türkçe'de iyelik eki varken Japoncada yoktur. İyelik ekinin işlevini {+NO} ilgeci yerine getirir.

Kesa **no** nyusu. (Sabahki haber.)

Rainen **no** shiken. (Gelecek seneki sınav.) Türkçe'deki belirtisiz ad tamlamasına karşılık.

8.2. Türkçe iyelik eki vurgu alır. Japonca'da iyelik eki vurgu almaz.

Anata no kasa. (Senin şemsiyen)

Watoshi no posokon (Benim bilgisayarım.)

9. SONUÇ

Bu çalışmada amaç, Japonca ve Türkçe ad durum ekleri arasındaki yakınlık ve farklılıkları belirlemektir. Bu çalışmada bulunan sonuçlar Japonca ve Türkçe arasındaki benzerlikleri destekler niteliktedir. Türkçe öğrenen Japonlar veya Japonca öğrenen Türkler için aradaki benzerlik ve farklılıkların bilinmesi dil öğrenimine katkı sağlayacaktır.

Türkçe'de yalın durum, belirtme durumu {+I}:ı,i,u,ü, yönelme durumu {+A}:a,e; bulunma durumu {+DA}:da, de, ta, te; çıkma durumu {DAN}:den, dan, tan, ten, ilgi durumu {+In/nIn}:ın, in, un, ün, nın, nin num, nün; eşitlik durumu {+CA}:ca, ce, ça, çe; araç durumu {+la}:la, le olmak üzere sekiz adettir.

Japonca'da bu sayı ondur. Türkçe'de ad durum ekleri birden fazla durum belirtmezken, Japonca'da ad durum ekleri birden fazla durumu belirtirler. Türkçe'de ad durum ekleri önüne geldikleri ada göre ses değişimine uğrarken, Japonca ad durum ilgeçlerinde böyle bir durum söz konusu değildir. Türkçe'de yalın durum ad durum eki almazken, Japonca'da yalın durumu belirtme hali {+Ga} ve {+O} ilgeçleri ile karşılaşılır. Temel işlevi belirtme durumu olan {+O} ilgecinin Türkçe belirtme durum eki {+I}:ı,i,u,ü ile benzer işlevi vardır. Japonca'da bulunma, çıkma, yaklaşma işlevlerine sahip olan {+Ni}ilgeci, Türkçe yönelme durum eki {+A}:a,e benzer bir işleve sahiptir. {+Made} ilgecinin Türkçe yaklaşma (yönelme) {+A}:a,e +Kadar'a benzer bir işlevi vardır. Japonca'da çıkma durum işlevine sahip olan {+Kara} ve {+Yori} ilgeçleri Türkçe'deki çıkma durum eki {+DA}: dan, den, tan, ten'e benzer işlev taşımaktadırlar. Ayrıca karşılaştırma işlevine sahip olan {+Yori} ilgecinin Türkçe'de karşılaştırma görevinde kullanılan

+DaN +Daha yapısına benzer bir işlevi de vardır. Japonca'da iyelik eki yoktur. Japonca'da iyeliği bildirmek için {+No} ilgeci kullanılmaktadır. Bu ilgecin işlevi Türkçe ilgi durum eki (tamlayan durum eki) {+In/nIn}: m, in, un, ün, nm, nin, nun, nün benzerdir. Japonca'da iyeliği bildiren {+No} ilgeci vurgu almazken, Türkçe iyelik eki vurgu alır. Yönelme durum ilgeci Japonca'da {+E}, Türkçe'de {+A}:e, kalma durum eki Japonca'da {+De} Türkçe kalma durum eki gibi {+DA}: da, de, ta, te'dir. Bu ad durum eklerinin kullanımları bakımından iki dilde de benzerlik vardır.

KAYNAKÇA

AKSAN, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, 2000.

TEKİN, Talat. *Japonca ve Altay Dilleri*, 1993.

TEKMEN, Ayşe Nur. *Japonca Türkçe Dilbilgisi*, 2004

SUMMARY

In Turkish language, there are eight case markers namely nominative case, accusative case {+I}, dative case {+A}, locative case {+DA}, ablative case {+DAN}, genitive case {+nIn / In}, equality case {+CA}, instrument case {+IA}. In Japanese language, there are ten case markers.

While in Turkish language noun case markers do not denote more than one case; in Japanese language, noun case markers denote more than one case. In Turkish language, noun case markers which are used before a noun undergo letter changes relative to the noun. However, in Japanese language, there is no such alternation for noun case markers. While in Turkish language, nominative case does not take noun case marker; in Japanese language, nominative case is met with accusative case {+go} and {+O}. Preposition {+O} whose fundamental role is accusative case has similar role with the Turkish accusative case marker {+I}. In Japanese language, preposition {+ni} which has the role of locative, ablative, dative; in Turkish language, dative case marker {+A} has the same function. The preposition {+Mada} has a similar function with dative case marker {+A} +kadar in Turkish language. In Japanese language, the prepositions {+Kara} and {+Yori} which have the role of ablative case possess the similar role with the Turkish ablative case marker {+DAN}. The preposition {+Yori} which has the function of comparison has a similar function with {+DAN} +daha which is used in comparison in Turkish language. In Japanese language, the preposition {+No} is used to denote possession. The function of this preposition is similar with the Turkish (genitive case marker) {+nın} / {+In}. While the preposition {+No} which declares the possession does not take accent; the Turkish possessive marker takes accent. Japanese dative marker {+E} has a similar function with {+A}; a.e. In the Japanese language locative case marker is {+De}. In the Turkish language, locative case marker is {+DA}: da,de,ta,te. In both languages, the locative case marker is {+DE} and they are very close to each other with respect to their function.

There are case markers in the Turkish and Japanese languages. Although these markers have some closeness and similarities, they do not overlap perfectly.

1914

Dear Mother

I received your letter of the 10th and was glad to hear from you. I am well and hope these few lines will find you the same. I have not much news to write at present.

I have been thinking a great deal lately about the future. It seems so long since we were all together. I wish you could see me now. I am doing my best to get on in school, but it is not always easy. I have some friends here, but I don't feel like I really belong. I hope to see you all soon. I will write again when I have more news.

Love,
John

Yours truly,
John

Yayın İlkeleri

- 1) (*flsf*) *Dergisi*, bir felsefe dergisidir. Kuramsal olmak kaydıyla, sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yazılara da yer verilecektir.
- 2) Hakemli olan bu dergi, yılda iki kez (Bahar/Güz dönemlerinde) yayınlanır.
- 3) Dergiye gönderilecek yazılar; makale, çeviri ve kitap tanıtımı türünde olmalıdır. Yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
- 4) Yazılar, Türkçe veya batı dillerinde (İngilizce, Fransızca ve Almanca) olabilir. Yabancı dilde yazı yayınlamak isteyen yazarlar, yazılarının geniş (yazıda söylenmek isteneni açıklayan) bir Türkçe özetini de göndermek zorundadır.
- 5) **Başlık:** Makale başlığı, 14 punto olarak ve koyu harflerle yazılmalıdır.
Yazar Adı: Başlığın hemen altına, sağa yaslanmış olarak ve 11 puntoyla; soyadın tüm harfleri büyük olarak yazılmalıdır. Soyadınıza bağlı "*"ı bir dipnotla ünvanınız ve çalıştığınız/öğrenci olduğunuz kurum belirtilmelidir.
- 6) Her makalede, yazar adının hemen altında Türkçe, yazının hemen sonunda ve "kaynakça"dan önce olmak üzere bir batı dilinde, 200'er kelimeyi aşmayan özet ve abstract yer almalıdır. "Abstract"ın üzerinde, makalenin o yabancı dildeki adı da bulunmalıdır.
Ayrıca: özetin de abstractın da başlığı büyük harfle olmalı; bütün özet/abstract 9 punto ve italik yazılmalıdır.
- 7) **Anahtar kelimeler/key words** hemen özetin/abstractın altında verilmelidir. Bunların üçten az sekizden fazla olmaması gerekmektedir.
- 8) Yazılar 5000 kelimeyi geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne çift aralıklı, sol 4,5 cm., üst 5,5cm., alt 3 cm. ve sağ marjlar en az 5 cm. bırakılarak yazılmalıdır. Yazıların alt başlıkları, 11 punto ile koyu ve sol marjdan başlamak üzere yazılmalıdır. Yayınlanması kabul edilen yazılar Word Programında Times New Roman 11 punto ile yazılmış olmalı ve flsfdergisi@hotmail.com adresine gönderilmelidir.
- 9) Dergi adresine ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden yayın kurulu tarafından incelenir ve değerlendirilmek üzere isimsiz (şifre numaralı) olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Hakemlerden gelecek görüşler doğrultusunda yazının doğrudan veya kısmen düzeltilerek yayınlanmasına veya aksine karar verilir ve sonuç yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen yazılar, en geç bir ay içinde yayın kuruluna gönderilmelidir.
- 10) Bahar sayısı için yazılar, en geç Aralık ayının son haftası; Güz sayısı için en geç Haziran ayının son haftasına kadar gönderilmelidir.
- 11) Yayınlanan yazılar için yazar(lar)a telif ücreti karşılığında her makale için 3 (üç) adet dergi gönderilir. Yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez. Yazar(lar)a bilgi verilir.
- 12) Kaynaklara göndermeleri dipnot biçiminde, sayfa sonunda; *yazarın adı soyadı; alıntı yapılan metnin adı; (varsa çevirmeni); yayınlayan kurum, yayınlandığı şehir ve yıl; sayfa numarası* sırasıyla veriniz. 9 punto olmalarına dikkat ediniz.
- 13) Metnin sonuna, yazarların soyadlarının alfabetik sırasını gözeterek - dipnotlarda toplanmış ve yararlandığınız kaynaklara dayanan- bir kaynakça koyunuz.