

Süleyman Demirel Üniversitesi
Felsefe Bölümü Dergisi

(*flsf*)

Sayı 2, Güz 2006



Süleyman Demirel Üniversitesi
Felsefe Bölümü
(*flsf*) Dergisi

SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
Çünür/Isparta
Tel: 0 246 211 41 64/66

Süleyman Demirel Üniversitesi
Felsefe Bölümü Dergisi

(*flsf*)

Sayı 2, Güz 2006

Felsefe Bölümü Adına 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. A.Kadir Çüçen (Uludağ Üniversitesi)
Prof.Dr. Kubilay Aktulum (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Doç.Dr. Abdullah Kaygı (Hacettepe Üniversitesi)
Doç.Dr. Halil Turan (ODTÜ)
Doç.Dr. Cemal Güzel (Hacettepe Üniversitesi)

Yayın Kurulu

Yrd.Doç.Dr. Işıl Bayar Bravo (SDÜ)
Yrd.Doç.Dr. Hamdi Bravo (SDÜ)

Yazışma Adresi

SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
Çünür/Isparta

(*flsf*) hakemli bir dergidir.

ISSN

flsfdergisi@hotmail.com

Tel: 0246 2114164/66

Kapak Tasarım

Bayar Grafik, Isparta

İçindekiler

Editörden	i
I. Bilim Felsefesi	1
Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı, Pozitivizm ve Hermeneutik Üzerine II	3
H. Nur Erkızan	
Kesin Bir Bilim Olarak Felsefenin Kartezyen Dayanakları	17
Kamuran Gödelek	
Kuramdan Bağımsız Gözlem ve Deney Dili Olanaklı mıdır?	29
Talip Kabadayı	
II. Estetik ve Sanat Felsefesi	45
Sanat ve Değer	47
Sabri Büyükdüvenci	
Felsefe Açısından Pazarın Dışındaki Sanat	51
Işık Eren	
Aristoteles'te <i>Katharsis</i> Kavramı	63
Hülya Can	
III. Etik	
Günümüz Etiğinin Epistemolojik İkilemleri	73
Harun Tepe	
Olgu, Değer ve Kuram-Yüklülük	83
Halil Turan	
Aristoteles ve Wittgenstein: Etik İki Yol	91
Taşkın Ketenci	
Erdem Etiği Normatif Midir?	101
Berfin Kart	
IV. Siyaset Felsefesi	109
Hegel ve Liberalizm	111
Işıl Bayar Bravo	
Yöneten-Yönetilen İlişkisi/Çelişkisi	123
Hamdi Bravo	
V. Çağımızın Sorunları ve Felsefe	145
Tarihsizlikten Tarihselliğe	147
Kurtuluş Dinçer	
Medyada Amacın Araca Dönüşmesi/Dönüştürülmesi	155
Yavuz Kılıç	

Yayın İlkeleri

- 1) (*flsf*) *Dergisi*, bir felsefe dergisidir. Kuramsal olmak kaydıyla, sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yazılara da yer verilecektir.
- 2) Hakemli olan dergi yılda iki kez (Bahar/Güz) 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 Türkçe çevirilerini de (çift-terafli basım için) 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 yazılmalı ve adınıza bağlı “*”lı bir dipnotla ünvanınızı 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/abstractın başlığı büyük harfle olmalı; bütün özet/abstract 9 punto ve italik olmalıdır.
- 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, ana başlığa göre bir küçük 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, Aralık ayının son haftası; Güz sayısı için 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. 10 punto olmalarına dikkat ediniz.
- 13) Metnin sonuna, dipnotlarda toplanmış ve yararlandığımız kaynakların adını, yazarların soyadlarının alfabetik sırasını gözeterek bir **kaynakça** koyunuz.

Editör'den...

Felsefenin, genelde, -lisede okutulan ders kitaplarının da etkisiyle- yalnızca “soru soran, sorgulayan” bir etkinlik olduğuna, onu diğer bilgisel/bilimsel etkinliklerden ayırmanın da bu olduğuna inanılır. Liseden sonra felsefeyle yakından ilgilenme olanağını yeniden bulamayan kişi, felsefenin kimi “ilginç”, kimi “tuhaf”, kimi “çarpıcı” görünen birtakım sorulardan oluşan kafa karıştırıcı bir alan olduğuna hükmederek ondan uzak durur.

Aslında bu hüküm yalnızca felsefeye ilgisiz insanlara özgü de değildir; bugün pekçok felsefeci de felsefi etkinliğe yalnızca bu kadar bir işlev tanımaktan geri durmamaktadır. Oysa “soru sormak” ve “sorgulamak”, yalnızca bütün bilgisel/bilimsel disiplinler için söz konusu olmakla kalmaz, aynı zamanda bütün insanların da gerçekleştirdiği etkinliklerdir.

Felsefenin neliği söz konusu olduğunda yalnızca “soru sorma” etkinliğiyle sınırlanmaya çalışılmasının iki nedeni var gibi görünmektedir. Birincisi, felsefede yanıtların önemsiz olduğuna inanılmasıdır. İkincisiyse, yanıtların önemi olsa bile, yalnızca ilginçlik bakımından önemleri olduğunun, bunların doğruluğunun ya da yanlışlığının söz konusu olmadığı düşünülmesidir. (*flsf*) Dergisi yayın kurulu olarak bizler felsefeyi felsefe yapanın, sorularının niteliğinden çok, verdiği yanıtların niteliği olduğuna inanıyoruz. Herkes soru sorar, ama çok az kişi filozof sayılır. 2500 yıllık felsefe tarihi otuzbeş-kırk kişinin omuzları üzerinde yükselir. Bize öyle geliyor ki, bu az sayıdaki filozofu diğerlerinden ayıran, onların birilerinin hoşuna giden yanıtlar vermiş olmaları değil, insanların içinde yaşadıkları dünyadaki sorunlar karşısında -doğruluklarından dolayı- işe yarayan yanıtlar vermiş olmalarıdır.

Bu nedenle, ilk iki sayımızı, felsefenin neliğini yeniden ele alarak işe başlayıp, insanın değişik etkinlik alanlarını kendine konu edinmiş belli başlı felsefe disiplinlerinde çağımıza özgü sorunlara getirilmiş ve getirilebilecek olanaklı çözümleri serimlemeyi amaçlayan Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün düzenlediği “Felsefe ve Çağımızın Sorunları” başlıklı Ulusal Felsefe Sempozyumunun bildiri metinlerine ayırdık.

ARİSTOTELESÇİ SOSYAL BİLİM ANLAYIŞI, POZİTİVİZM VE HERMENEUTİK ÜZERİNE (II)

Hatice Nur ERKIZAN*

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, Aristotelesçi bir kavrayış içinden sosyal bilimin önemini ve işlevini ele alıp tartışmaktır. Politike'nin, içerdiği konular bakımından sosyal bilime karşılık geldiğini söylemek olanaklıdır. Çünkü Aristoteles politike terimini sosyolojik, psikolojik, antropolojik ve ekonomik problemleri ve konuları ele alıp tartıştığı Politika ve Etik'te kullanır.

Aristoteles sosyal bilimin olanaklı olup olmadığını sorgulamaktan çok, ne tür bir sosyal bilimin olanaklı olduğu sorusu ile ilgilenir görünür. Ben de bu soruyu izleyerek Aristotelesçi kavrayış ışığında çağımızın önde gelen iki sosyal bilim anlayışını -pozitivizm ve hermeneutik- ele alıp incelemeye çalışarak onların her birinin yalnız yanlış değil, aynı zamanda çok temelli bir biçimde eksik de olduklarını göstermeye çalışacağım. Ayrıca W. Dilthey tarafından temsil edilen modern hermeneutiğin bilim anlayışını sorgulayarak bu konuda özellikle Ihde ve Latour'un görüşleri üzerinde duracağım.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Bilim, pozitivizm, hermeneutik, Aristoteles, Dilthey.

* * *

Çağımızın önde gelen sosyal bilim anlayışlarına karşı, ama özellikle de empirizm, pozitivizm ve hermeneutiğe ilişkin olarak, çağdaş Aristotelesçi anlayışın önemli temsilcilerinden biri olan Salkever oldukça iddialı bir biçimde şöyle bir değerlendirmede bulunur: *Onların her biri yanlış değiller, ama çok temelli bir biçimde eksiktirler.*¹ Belki de en sonda söylenmesi gereken bu sözleri daha en başta ifade etmenin gerekliliğine ilişkin nedene gelince esas olarak şu söylenebilir: Yirminci yüzyıl, Batı düşüncesinin dünyayı anlama biçimlerine ilişkin derin bir entelektüel hoşnutsuzluğun kendini çeşitli biçimlerde göstermesine tanıklık etmiştir. Bu hoşnutsuzluğun en önemli göstergelerinden biri, günümüzde modernite üzerine olan tartışmadır ki, bu tartışmalar esas olarak moderniteyi ya tümüyle red etme veya moderniteden önemli ölçüde uzaklaşma etrafında devam etmektedir. Öyle ki, bugün artık biz 'modern' miyiz yoksa 'post-modern' miyiz sorusunun ötesine kadar gidildiğine tanık oluyoruz. Örneğin, Bruno Latour, bizim hiçbir zaman

□ Doç.Dr., Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü.

¹ Stephen G. Salkever, "Aristotle's Social Science", *Political Theory*. (Vol. 9, November, 1981) s.508.

4 Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı, Pozitivizm Ve Hermeneutik...

modern olmadığımızı iddia etmektedir.² Özetle: hangi felsefi ve düşünsel geleneğin içinden seslendirilirse seslendirilsin, zamanımızın ruhuna kendini hissettiren asıl düşünce, içinde yaşadığımız dünyanın algılanmasına ilişkin derin bir hoşnutsuzluktur, ertelenemeyen bir kötümserliktir. İşte ben bu bağlamda, sosyal bilime ilişkin Aristotelesçi bir kavrayış içinden çağımızın önde gelen anlayışlarından hermeneutik ve pozitivizm üzerinden ve onların eleştirisinden hareketle, ama özellikle de ikincisi üzerinde yoğunlaşarak, var olan entelektüel hoşnutsuzluğu ve karamsarlığı ortadan kaldırmaya yönelik Aristotelesçi bir çözümü sosyal bilim tartışması içinden sunmaya çalışacağım.

Bu çalışma geçen yıl Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü tarafından *Felsefe ve Sosyal Bilimler* adı altında düzenlenen sempozyuma sunmuş olduğum çalışmanın bir devamı niteliğindedir. Yukarıda ifade ettiğim noktalara ek olarak Aristoteles'te sosyal bilimin işlevi ve aynı zamanda sınırları üzerinde de durmaya çalışacağım.

Sosyal bilim Aristoteles öncesi ve sonrası, yani günümüze gelene kadar aslında üç büyük ve önemli soruya yanıt aramıştır ki, bunlar, *yaşamak*, *birlikte yaşamak* ve *iyi yaşamaktır*. Aristoteles'ten bu bağlamda öğrendiğimiz şey, ilgili konuların yalnızca daha açık bir kavranışı değil, doğa-kültür, doğal olan-özgün olan ve benzeri dikotomilerinin de sınırlayıcı ve parçalayıcı baskısından kurtulmaktır. Çünkü günümüzde sosyal bilimlere ilişkin tartışmaları belirleyen ve onları esir alan şey bizzat dikotomik yaklaşımın kendisidir. Bu yaklaşım insanı varlık karşısında olduğu kadar, kendisini kendisine karşı bölücü bir sonuca da götürmüştür. Yirminci yüzyılın son çeyreğinde, başlangıçta da belirtildiği gibi, Batı düşünce dünyasında yaşanan derin huzursuzluğun kökeninde bu bölünme yatar. Yaşama (*zen*), birlikte yaşama (*suzen*) ve iyi yaşama (*eu zen*) ilişkin soruların insansal var oluşun özünden yalıtık olarak ele alınması ve onların yerine *mutlak özne* ve *mutlak nesne* egemenliğine dair yapay soruların üretilmesi bu mutsuzluk sürecini hızlandıran etkenler oldu. Aslında modernite çevresinde yoğunlaşan tartışmaların -moderniteden dramatik bir biçimde vazgeçişe çağrılar ya da onun yeniden ele alınarak düşünülmesi yolundaki görüşler- temelinde tam da bu bakış açısının doğurduğu gerilimler yatar. Öyle ki, bazıları "modern" olup olmadığımızı sorgularken bazıları da, örneğin Bruno Latour, hiçbir biçimde "modern" olmadığımızı iddia ederek dikotomik kavrayışın bölücülüğünü red eder.

Bu bağlamda, dünyayı algılama ve anlama biçimine son derece önemli ve ciddi eleştirilerden birinin hermeneutikten geldiğini belirtmek gerekir. Ancak ilginç olan bir nokta var ki, o da, bizzat hermeneutiğin içinden hermeneutiğe karşı çok ciddi ve sert eleştirilerin yöneltilmiş olmasıdır. Don Ihde, Ian Hacking, Robert Ackerman, Peter Galison ve

² Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, 1993.

B.Latour söz konusu eleştirel hareketin en önde gelen isimleri arasında yer alırlar. Fakat ben burada esas olarak Ihde'den hareketle bir hermeneutik eleştirisini gerçekleştirmeye çalışacağım.³ Ve bunu yaparken de özellikle Yirminci yüzyılın başlarında ve ortalarında egemen olan bilim anlayışı üzerinde duracağım.

I

Oldukça büyük bir eleştiri fırtınasının merkezinde yer alan bilim anlayışı, Pozitivizme ve onun çeşitli varyasyonlarına ek olarak, mantıksal empirizimdir. Pozitivist bilim anlayışı modern rasyonalist bilim anlayışının son biçimlerinden biridir. Genel olarak bilindiği üzere, söz konusu anlayış bilimi mantıksal ve çıkarımsal bir girişim olarak görek dış dünyaya ilişkin kuramın oluşturulması ve onun doğrulanması/yanlışlanması üzerinde durur. Bütün bunlar ise pozitivizmin modern epistemolojiden hareket ettiğini açık bir biçimde gösterir. İşte sorgulanacak olan da, aslında, bilimin bu modernist kavranışı olacaktır.

İlginç olan nokta, eğer modern Batı düşüncesine yöneltilen itirazlar genel olarak ele alınır, hermeneutiğin ciddi bir alternatif olabileceğidir. Fakat altının çizilmesi gereken çok önemli bir nokta var ki, o da bizzat hermeneutiğin kendisinin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin tartışmaların ve problemlerin nasıl çözümleneceğidir. Ihde'ye göre yapılması gereken, biraz paradoksal gibi görünse de, hermeneutiğin ne olduğunu anlamanın yanı sıra bilimin ne olduğunu anlamaktır. Ancak bundan sonra, her ikisini de birbiri ile bağlantıya geçirmek olanaklı olacaktır. Fakat durum görüldüğünden çok daha karmaşıktır; çünkü ne hermeneutik ne de bilimin kendisi açık ve basit bir yapı gösterir. Sonra, ikisini birbirinden bağımsız bir biçimde ele alıp analiz etmek de pek olanaklı değildir. Dolayısıyla hermeneutiğin bilim ile bağlantılı olarak ele alınmasının yanı sıra, bilim felsefeleri ile de bağlantılı olarak ele alınması gerekmektedir. Başka bir ifadeyle bilim, bilim felsefesi ve hermeneutik arasındaki bağıntı farklı olabileceği gibi bilim ile bilim felsefeleri de birbirinden farklı bağıntılara sahip olabilir. Bu son derece karmaşık yapıyı çözümlene konusundaki karışıklıkları ve itirazları birbirinden farklı olarak ele alan iki yaklaşım vardır. Bu iki yaklaşım modern hermeneutik ve post-modern hermeneutik olarak adlandırılmaktadır. Modern hermeneutiğin en önde gelen savunucularından biri Karl Otto Apel'dir. Ona göre, bilim ancak ve ancak tarihsel ve kültürel bir fenomen olarak hermeneutiğin konusu olabilir. Dolayısıyla, bizzat bilimi, bilimin ortaya koyduğu ürünleri doğrudan kendisine konu edinen bir hermeneutik söz konusu olamaz. Başka bir ifadeyle, *şeylerin* hermeneutiğinden söz edemeyiz. Modern

³ Don Ihde, "Expanding Hermeneutics, (2001),
http://www.sunysb.edu/philosophy/research/ihde_6.html, 25.12.2004.

6 Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı, Pozitivizm Ve Hermeneutik...

hermeneutiğin en önemli özelliklerinden biri de, kültür ve doğa karşıtlığını sert bir biçimde savunmaya bağlı olarak, insan bilimleri/sosyal bilimler/kültür bilimleri/tin bilimleri ile doğa bilimleri arasındaki karşıtlığı aynı biçimde sürdürmesidir.

Post-modern hermeneutiğe gelince: bu anlayışa göre, bilim hermeneutiği ile hermeneutik bilim felsefesinin birbirinden ayrılması gerekir. Söz konusu yaklaşım hermeneutiğin yalnızca bilim felsefesi ile sınırlandırılmaması gerektiğini, bilimin hermeneutik bir kavrayış ışığında da yapılabileceğinin altını çizer. Bu anlayışın önde gelen temsilcileri arasında Kampis, Ropolyi ve Ihde gelmektedir. Bu iki yaklaşımı *gelenekselci hermeneutik* ve *genişlemeci hermeneutik* olarak da nitelemek olanaklıdır. Her ikisi arasındaki en önemli farklardan biri de, ilkinin modern doğa bilimi anlayışını genel olarak doğru olarak kabul etmesine karşın ikincisinin bunu red etmesidir.⁴

20. yüzyılın önde gelen hermeneutikçilerinden Ricoeur, hermeneutiğin kökeninin Aristoteles'in *Peri Hermenias*'ına (*Yorum Üzerine*) kadar geri götürülebileceğini belirtir. Sözü edilen çalışmada hermeneutik insanın anlama yetisine ilişkin genel bir kuramı ifade eder. Şimdi eğer durum bu ise, hermeneutik, insanın anlama yetisi üzerine genel bir kuramdan başka bir şey değildir. Bu bağlamda hermeneutik, belli bir tarihsel dönemin ve yönelimin sınırları arasında ele alınmak durumunda da değildir.

Avrupa'nın Antik düşünce ile bağlarının zayıflaması ve alt-üst olması sonucu, modern-öncesi hermeneutik gittikçe daralan bir disiplin haline gelmiş ve bunun sonucu olarak da o, daha çok yazılı metinlerin, özellikle de kutsal metinlerin bir yorumuna dönüşmüştü. Ve bu durum modernitenin ortaya çıkışına kadar pek de değişmedi. Bu nedenle, hermeneutik moderniteyi biraz gerilerden izledi denilebilir; çünkü hermeneutik 19. yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında Friedrich Schleiermacher (1768-1834) ve Wilhelm Dilthey (1833-1911) ile birlikte felsefi bir karakter kazanıp salt yorumun/anlamanın ötesine gidebildi ancak.

Schleiermacher'in kendisi bir teolog olarak heremenuitiği tarihsel bir disiplin haline getirdi. Bu ise, gerçekte hermeneutiğin felsefi antropolojiye ve psikolojiye dönüşmesi ile sonuçlandı. Ancak hermeneutiğe modern ve kanonik kimliğini kazandıran Dilthey oldu. Onunla birlikte hermeneutik insan bilimleri/tin bilimleri olarak yorumlanarak çeşitli disiplinlere uygulandı. Bu ise hermeneutiğin bir anlama bilimine, yorumlama bilimine dönüşmesi ile sonuçlandı. Dilthey ile birlikte anlamaya/yorumlamaya dayalı insan bilimleri ile doğa bilimleri birbirinin karşısına konuldu. *Naturwissenschaft* açıklamaya

⁴ Ihde, s.3.

dayalı olmak bakımından *Geisteswissenschaft*'dan bütünüyle ayrı tutuldu. Onların aralarında ne yöntem ne de erek bakımından herhangi bir ortaklık söz konusu değildi. Bu ayrımın kendisi Dilthey ile birlikte kanonikleşti. Modern hermeneutik insan bilimleri metodolojisine dönüşmüş olmak bakımından yorumun ötesine geçmiştir. Fakat yine de bunun genel bir metot olduğu söylenemez ve bu biçimiyle de doğa bilimlerinin bütünüyle dışındadır.

Yirminci yüzyılın ortalarından itibaren felsefi hermeneutik fenomenolojinin ortaya çıkışı ile farklı bir nitelik kazandı. Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer ve Paul Ricoeur alanın önde gelen en büyük temsilcileri olarak karşımıza çıkarlar. Çağımızın bu üç büyük düşünürü ile hermeneutik yeni bir yöne uzanır: ontoloji. Bu yeni yönelim hermeneutik ontolojiden hareketle tarihsel ve insansal olanın ötesine geçmenin genel bir yönteminin olanağına işaret eder gibidir. Bu ise ontoloji ve epistemoloji karşıtlığı üzerinden kendini duyurur. Heidegger, Gadamer ve Ricoeur ile hermenutik, Dilthey'in modern hermeneutiğini geride bırakır. Başka bir ifadeyle, ontoloji epistemolojiyi yerinden eder. Hiç kuşkusuz bu modern epistemolojinin iddialarını da bir tarafa atmaktan başka bir anlama gelmez. Ancak bu kez karşılaşılan sorun, hermenutik ontolojinin epistemolojik sonuçlarının ne olacağıdır. Gerek Heidegger gerek Gadamer ve gerekse Ricoeur, hemen hemen anlama/açıklama konusuna hiç değinmezler. Bunun yerini, geç modern hermeneutikte de olduğu gibi, bilginin -ki bu ister bilimsel isterse kültürel alana ait olsun- ilke olarak ontolojiden nasıl elde edileceği almıştır. Başka bir ifadeyle, bilginin varlıktan nasıl türetileceği felsefi soruşturmanın merkezine yerleşmiştir. Böylece teorik ve pratik, açıklama ve anlama ve elbette çok daha genel olarak, anlama ve açıklama dikotomileri bir tarafa bırakılmıştır.⁵

Modern hermeneutiğin ortaya çıkışı ile (Schleiermacher, Dilthey) modern doğa biliminin kendini kabul ettirmesi aşağı yukarı aynı zamana denk gelir. İlgili dönemin bilim anlayışı açık ve net olarak her türlü göreliliğin dışındadır. *Geisteswissenschaft* karşısında yer alan doğa bilimi anlayışına göre, her türlü öznelliği (gözlemden ve bağlamdan bağımsız) dışarıda bırakan bilgi elde etmek olanaklıdır. Bu ise hiç kuşkusuz öncelikle zamanın ve mekanın mutlak olarak varlığının kabulünü gerektirir. Ve doğanın bilgisini elde etmenin yolu da hipotetik-dedüktif yöntemden geçer. Bilgi ile bilginin konusu arasında tam bir örtüşme vardır. Bilginin konusunu oluşturan şey alanı *belirlenmiştir*. Dolayısıyla ona ilişkin bilginin kendisi de doğal ve zorunlu olarak her türlü olumsuzluğun dışındadır.⁶

⁵ Ihde, s.3. Aynı zamanda Ihde'nin bir diğer önemli çalışması için: *Instrumental Realism*, Indiana University Press, 1991.

8 Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı, Pozitivizm Ve Hermeneutik...

Şimdi böyle bir anlayışın ve yöntemin insan bilimlerine uygulanamayacağı açıktır. Aslında bu bilim anlayışının onaylanması, modern hermeneutikte insan bilimleri ve doğa bilimleri arasında yapılan çok sert bir ayırım üzerinden kendini çok açık bir biçimde görünür kılar. Yirminci yüzyılın başlarında ortaya çıkan hermeneutik karakterize eden de, bu kabulün kendisi olmuştur. İlginçtir ki, aynı ayırım pozitivist bilim felsefesinin de temel hareket noktasını teşkil etmiştir. Özetle: hem pozitivism hem de hermeneutik aynı bilim anlayışından hareket etmişlerdir.

Aslında insan dünyasının bütünsel bir biçimde yeniden düşünülmesi gerektiğine ilişkin ilk uyarı da yine bilimden geldi; bilimdeki paradigmanın değişmesinden geldi. Böyle bir değişimin ilk başlatıcısı Einstein'ın görelilik kuramı oldu ve bunu daha sonra kuantum fiziğindeki gelişmeler izledi. Bu her iki gelişme modern bilimin "bakış açısız" olmadığını, bizzat bilimi yapan insanın hem ontik ve hem de epistemik açıdan bilimin en önemli ögesi olduğunu gösterdi. İşte bunun doğa-kültür, doğa bilimleri-insan bilimleri, açıklama ve anlama ayırımına, elbette ve özellikle yirminci yüzyıl hermeneutikine meydan okuyacağı açıktır. Varlığı bölemezsiniz; hele hele bilgiyi varlığın üstüne çıkararak asla.

Hermeneutik ontolojinin tohumları da zaten determinist bilimin yerini alan yeni bilimin içinde yeşermeye başlamıştı. *Noema* ve *noesis* bağıntısı, kuantum fiziğinde, gözlem yapan kişinin her türlü ölçmede dikkate alınması gerektiği biçiminde kendini duyurur. Eğer bir şey görülüyorsa o şey görülene kadar gerçek olamaz. Görünür olma ise bilen ile bilinenin, başka bir ifadeyle, "bakan" ile "bakılanın" etkinleşmesini gerektirir. O nedenledir ki, modern hermeneutik sözünü ettiği bilim, günümüzde üzerinde konuştuğumuz bilim değildir artık. Paradigma çoktan değişmiştir. Ve bu kökten değişmeleri dikkate almadan modern bilim üzerinden sosyal bilimi kurmak ve sürdürmek, hem tarihe ve hem de tarihsel gerçekliğe uygun olamaz.

Bilimdeki gelişmeler, hiç kuşkusuz, bilim felsefesinde de yansımalarını hissettirdi. Pozitivist bilim felsefesi, Kuhn-öncesi döneme aittir. Özellikle 1950'lerden sonra bilimin evrensel ve zorunlu teoriler toplamı olduğu düşüncesi çoktan geçerliliğini yitirmiştir. Sonraki dönemde bilim üzerine çok çeşitli düşünceler ileri sürüldü. Bunların en önemlilerinden biri, *bilimin sosyolojisi* üzerinden oldu. Yetmişlerde ve seksenlerde yükselen düşünce, bilimin yalnızca tarihsel boyuta değil

⁶ Türkiye'de Hermeneutik üzerine yapılan çalışmaların gittikçe arttığına tanık olunmaktadır. Bu konuda kuşkusuz en yetkin isimlerden biri Doğan Özlem'dir. Onun özellikle iki yapıtı ilgili konuda son derece aydınlatıcıdır: *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2000; *Bilim Felsefesi (Ders Notları)*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2003.

sosyal boyuta da sahip olduğunu derinden duyurdu. *Bilimi tarih yaratmaz*; çünkü zaman ve mekan sosyal/toplumsal boyuttan bağımsız olarak hiçbir anlama sahip değildir. Bilim bir toplumda ve sosyal oluşum içinde var olabilir ancak. Tüm bu tartışmaların sonucu şu oldu: Hiçbir şey tek boyutlu ele alınamaz; buna bilim de dahildir.

II

Yukarıda modern bilimin ortaya çıkışı ve buna bağlı gelişmeleri genel olarak ele aldıktan sonra şimdi de Aristoteles'in düşüncelerini izleyerek sosyal bilime ilişkin yeni bir kavrayış ortaya koyma denemesine girişilecektir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Aristotelesçi sosyal bilim, her türlü yöntemsel sınırlamaların dışındadır. Ancak bu sosyal olduğu belirtilen her şeyin gözü kapalı benimsendiği anlamına da gelmez. *Aristotelesçi yaklaşım sosyal bilimin işlevine ilişkin sorular ışığında kendini kurar*. Bu sorulara ise, daha önce de belirtildiği gibi, esas olarak üç *düşünsel kaygı* eşlik eder: *yaşamak, birlikte yaşamak ve iyi yaşamak*. İnsanın karşılaştığı tüm problemler bu üç soru etrafında ele alınır. Aristotelesçi sosyal bilim insanın deneyimi ışığında onları yanıtlamaya ve çözmeye çalışır. Böyle bir sosyal bilim, hiç kuşkusuz politik etkinlik ile içsel bir bağlantı içindedir; ama o salt politik etkinliğe indirgenemeyeceği gibi, diğer bilimler ile de bağlantısız olarak düşünülemez. Yani hiçbir bilim salt kendinden menkul değildir. Modern hermeneutiğe yöneltilen eleştirilerin temelinde de bu anlayış yer alır. Böyle olması bakımından onların Aristotelesçi kavrayış ile uygunluk içinde olduğunu söylemek olanaklıdır.

Şimdi; modern hermeneutiğin kendini doğa-kültür ayrımı üzerinden kurduğuna daha önce işaret edilmişti. Sözü edilen dikotomiden yaşamın tüm alanlarına ilişkin bölünmelere uzanıldı. Ihde bu bölünmenin taşıdığı potansiyel tehlikelerin farkında olarak onları tümüyle temelsiz bulur ve red eder. Ona göre, varlığa uzanamayan hermeneutik salt bir retorik olarak kalmaya yazgılıdır. Ben bu kavrayışı daha çok ontolojik hermeneutik olarak adlandırmanın uygun olacağını düşünüyorum. O nedenle, sosyal bilimler ve doğa bilimleri ayrımını mutlaklaştırmaktan uzak, her ikisinin de temelini oluşturan bir bakış açısının ortaya konmasının gerekliliğine inanıyorum.

Tarih boyunca bazı metaforlar bilimsel ve düşünsel evrende ağırlıklı olarak kendilerini hissettirmişlerdir. Öyle görünüyor ki, doğa-kültür ayrımı da, en azından günümüzde, artık metaforik bir karakter kazanmış gibidir. Ihde ve Latour özellikle bu noktanın altını çizerler. Önce, doğal ve kültürel olanın ne olduğu günümüzde anlamsız bir sorudur. Örneğin, ozon tabakasının delinmesi hem kültürel hem de doğal bir olaydır. Bu olayın kendisini hiçbir dikotomiye dayanarak açıklayamadığımız gibi anlayamayız da. Sonra, bazı elementler doğada doğal halde bulunmayıp ancak laboratuvar koşullarında üretilebiliyorlar:

10 Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı, Pozitivizm Ve Hermeneutik...

Lantanidler ve Aktinidler gibi. Polimerler ve plastikler de yapay moleküllerin sonucu olarak ortaya çıkarlar. Onlara doğada rastlanmaz. Bütün bu söylenenlerin gösterdiği şey, modern hermeneutiğin modern doğa bilimini referans alarak doğa-kültür ayrımını sürdürmesinin anlamsız olduğudur. Birincisi, bilimin paradigması değişmiştir; ikincisi de, buna bağlı olarak bilimin felsefesinin artık farklı bir yörüngeden hareket ediyor olmasıdır. Çünkü bilim sosyal, tarihsel olduğu kadar teknolojik boyuta da sahip olan bir şeydir. *Bilim* ve doğal olarak da sosyal bilim *sui generis* değildir; tıpkı doğa bilimleri gibi.⁷

Bu noktada post-modern terimine ilişkin kısa bir açıklama yerinde olacaktır. İlgili terim oldukça rahatsız edici anlamlara bürünmüş görünmektedir. Öyle ki o birçok saçmalığı ve yüzeyselliği ifade etmek için kullanılmış olsa da, bu çalışmada geçip gitmekte olan modern dönemin son aşamasını tanımlama bağlamında kullanılacaktır.

İhde, hermeneutiğin yalnızca bilimin tarihi ile sınırlanmaması gerektiğini belirterek onun saf bilimin alanına kadar uzanması gerektiğini söyler. Başka bir ifadeyle: hermeneutik doğa-kültür ayrımının yanı sıra kendi kendini bilimin salt kültürel, tarihsel veya sosyolojik boyutunu ele alma sınırlılığından da kurtarmak zorundadır. Bilim çok etkenli ve çok boyutludur. Bu gerçeğin kendisi bilimlerin/bilimin hermeneutiğinden söz etmenin son derece yerinde olduğunu göstermektedir. Çünkü ancak böylece hermeneutik, var olanı salt anlama ve yorumlama çabasının ötesine geçebilir. Yukarıda bilimsel ve düşünsel evrene zaman zaman egemen olan metaforlardan söz edilmişti. Gerçekten de bu metaforların incelenmesi felsefi açıdan çok ilginç sonuçlara götürmektedir. Örneğin, mekanik ile ilgili metaforlar modernitenin erken dönemlerinde oldukça baskın bir biçimde kullanılıyordu. İlginçtir ki, yirminci yüzyıla egemen olan dilsel metaforlardır.

Genetik ile ilgili dil, özellikle de bioteknolojik bilimler, metaforlarla doludur. DNA'nın bir şifre olarak tanımlanması, genler arasındaki iletişim, bilim ile metaforun her zaman iç içe olduğunu göstermektedir. Tüm bunları değerlendirebilmek için bilimin etkin olarak biçimlenmesine de katkıda bulunmak gerekmektedir. Bunu ise modern hermeneutiğin salt yorumlayıcı/anlamacı tutumu ile gerçekleştirmek olanaksızdır. Bilime etkin ve kurucu olarak katılmanın yolu yeni bir anlayışı talep eder.

III

⁷ Juergen Habermas Aristoteles'in etiğini ve politikasını onun fiziğinden ve metafiziğinden bağımsız olarak ele almanın olanaksız olduğunu savunur. Ben buna bütünüyle katılıyorum. Çünkü; *energeia*, *entelecheia*, *ousia*, *dunamis hexis*, *phusis* ve *nous* kavramlarından bağımsız olarak *Nikomakhos'a Etik'i ve Politika'yı* okumak olanaksız olduğu gibi anlamsızdır da. *Communication and the Evolution of Society*, (çev. T McCarthy, Boston: Beacon Pres, 1979).

Aristoteles nasıl bir sosyal bilim önermektedir? Sosyal bilimsel soruşturma için model oluşturacak bilimler var mıdır ve eğer var ise bunlar hangileridir? Matematik ve fizik, sosyal bilimsel sorgulama için bir model olamaz; çünkü insanlar en azından yetenekler bakımından eşit değildirlir. Sonra kültürden kültüre farklılıklar söz konusudur ve onların hepsini tek bir evrensel yasa altında toplamak ve anlamak olanaksızdır. Bu anlamda, pozitivist rüyayı gerçekleştirmeye *insanın ontolojik yanını izin vermez görünür*. Kültürü oluşturan tüm görünümleri analiz etmek de yeterli bir kavrama sağlayamayacaktır; elbette sosyal bilimci/sosyal bilim sosyal, politik ve kültürel olanı okumayı/anlamayı bilecektir; ancak bu, onların doğruluğunu sorgulamasız kabul etme anlamına gelmez. Ayrıca sosyal bilim, *sui generis* değildir. Aristoteles'e göre sosyal bilimler diğer bilimlerle bağlantı içinde olmalıdır. Örneğin, bir sosyal bilimci bir hekim gibi, tikel olanın deneyimine sahip olmanın yanı sıra genelin bilgisine de sahip olmalıdır. Sosyal bilim, aynı hekimlik sanatında olduğu gibi, hem tikelin deneyimini hem de genelin bilgisini talep eder. Bu iki öge birbirine indirgenemez. Aristoteles'in sosyal bilimi fiziğin ya da matematiğin ilkeleri gibi evrensel ilkeler altında görmemesinin nedeni, sosyal ontolojisinin evrensel önermelere izin vermemesidir. İkinci olarak, sosyal gerçeklik oluş içinde değildir. *İnsan dünyaya geldiği gibi gitmez dünyadan*. Alışkanlıklar, yetiştirilme biçimleri, karakter özellikleri insanın yaşama alanını biçimlendirir ve tüm bunlar durağanlığa değil harekete ve sürece işaret ederler. Son olarak da, Aristoteles'e göre, sosyal bilim kendinde bir amaç değildir; o, iyi eylemek ve iyi yaşamak için girişilen bir etkinliktir.

Aristoteles *Politika*'nın II. Kitabında, sosyal bilimcinin ele alması gereken dört temel konuyu dile getirir:

I) Sosyal bilimci en iyi yönetim biçiminin ne olduğuna ilişkin teorik bir kavrayışa sahip olmalıdır. Bu kavrayışın kendisi, içinde bulunan sosyal durum, insanların sahip oldukları yetenekler ve eğilimler ile uygunluk içinde olmalıdır. Çünkü hiçbir bilgi kendisine konu olan şeyi *umursamamazlık* edemez. *Bilen ile bilinen, birbirini görme, birbirine duyarlı olma durumundadır*. Bu ise, hiç kuşkusuz, insan için en arzu edilen, en iyi yaşamın ne olduğuna ilişkin bir anlamayı gerekli kılar. Sosyal bilimi böyle bir yönelme olmadan düşünmek olanaksızdır. İçinde var olan yapı yalnızca anlamının konusu olsaydı, daha iyi bir dünya, daha iyi bir yaşam için gösterilen çabaların hiçbir anlamı olmazdı.

II) İkinci problem kültür ile yönetim biçimi/biçimleri arasındaki uygunluğun veya uygunsuzluğun bilinmesidir.

III) Sosyal bilim, hangi kültürel yapı içinde hangi siyasal yönetim altında olunursa olunsun, insan için iyi yaşamın yolları ve

12 *Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı, Pozitivizm Ve Hermeneutik...*

olanakları konusunda düşünceler ve çözümler önermek durumundadır. Bu kavrayışın kendisi elbetteki birinci konu ile doğrudan bağlantılıdır.

IV) Son olarak, sosyal bilim/bilimci sosyal ve kültürel yapıyı daha iyiye taşımanın tekniklerini hem bilmek ve hem de yaratmakla yükümlüdür.

Aristoteles gerek *Politika* ve gerekse *Etik*'te yukarıda ifade edilen dört temel problemin/konunun tek bir bilimin, yani sosyal bilimin işi olduğunu ısrarla vurgular. Ona göre; *sosyal bilim politik yaşamın genel ereğini anlamak/bilmek zorundadır*.

Her ne kadar birbirinden farklı kültürler ve sosyal yapılanmalar söz konusu olsa da sosyal bilim tüm bu yapılanmalarda şu veya bu biçimde var olan insan için iyi olan yaşamın ne olduğuna ilişkin kavrayışları tanımak, göstermek ve anlamak zorundadır. Bu ise, modern hermeneutikte olduğu gibi, insanların düşüncelerini tekrar etmekten ibaret olamaz.

Sosyal bilimlere ilişkin yöntemin doğruluğu ve yanlışlığı sosyal bilimin konusuna ilişkindir. Tüm insansal yaratılar, kültürler, yasalar, hukuksal ve toplumsal düzenlemeler tek bir erek ışığında anlaşılabilir: İyi yaşamı oluşturan şeyin neler olduğu, iyi yaşamın ne olduğu. Aristoteles, insan için iyi olanın ne olduğu sorusuna “yaşamı çiçeklendiren”, “yaşamın çiçek gibi açılmasına olanak tanıyan şey her ne ise o olan” anlamına gelen, *eudaimonia* yanıtını verir. Ve de eğer *eudaimonia*'nın süreç (*kinesis*) değil de bir etkinlik (*energeia*) olduğu anımsanacak olursa, onun halihazırda gerçek olan bir obje, bir şey gibi var olduğu söylenemez. Dolayısıyla, sosyal bilim olanaklıdır, ama onun bulguları matematik ve fiziğinkiler gibi değildir.⁸

Aristoteles'in sosyal bilimcinin iyi yetişmiş olması gerektiğini belirtmesi belki günümüz değer dünyası içinde biraz rencide edici ve biraz da bilim-dışı görülebilir. Ancak burada söz konusu olan, sosyal bilimcinin yüksek bir sınıfa ait olması değildir. Nasıl ki bilgi, bilen ile bilinen arasındaki benzerliği gerektirirse, *iyi yaşama* ilişkin kavrayışın kendisi de onunla tanıdık olmadan ortaya çıkamaz. Çünkü *iyi yaşama* ilişkin kavrayış aşkın alanda değil, bizzat insanın deneyim alanında kendini kurabilir, orada ortaya çıkabilir. Aristoteles *Etik*'te (1095 b 4-6) iyi şeyleri anlamak için iyi yetiştirilmiş olmak gerektiğini söyler. Sosyal bilim için en önemli başlangıç noktası *hexis* (kişilik) veya yaşama yoludur. Yani burada söz konusu olan, bir *yaşama yolunun* insanın kendi varlığını gerçekleştirmesine, varlığına gitmesine izin vermesi ya da vermemesidir. İyi bir yaşamın ne olduğunu algılayamayan biri iyinin ne olduğunu da bilemez. Örneğin, eğer sosyal bilim ile uğraşan biri, farz edelim bir katil veya bir hırsız veya bir uyuşturucu pazarlayıcısı, çok

⁸ *Nikomakhos'a Etik*: 1142a 12-19, 1103b 26-29, *Metafizik*: 981a 12-39.

kötü bir biçimde yetiştirilmişse, insan için iyi olan hakkında doğru bir algılamaya ve kavrayışa sahip olamayacaktır. *Oysa bu ne matematik ne geometri ve ne de fizik için önemli değildir. Etik 1095a 2-13 satırları arasında Aristoteles gençlerin (hoi neoi) sosyal bilim ile uğraşmalarının uygun olmadığını iki nedene dayalı olarak şöyle açıklar: I) deneyim eksikliği II) akıldan (logos) çok duygulanımlar (pathos) tarafından yönlencmeleri ve etkilenmeleri. Burada önemli olan, ister yaş bakımından isterse de kişilik bakımından olsun “genç olan”da eksik olan “duygulanımlara” (to kata pathos zen) göre yaşamadır. Hiç kuşkusuz bu analogiler insan için iyi olanın subjektif olduğunu kabul edenler için hiçbir şeyi kanıtlamaz, göstermez. Ancak insan ve onun için iyi olan hakkında zaten insanı aşan ve ona aşkın olan bir kanıt da söz konusu olamaz.*

Aristoteles’in tıp ile sosyal bilim arasında deneyim bağlamında benzerlik kurmasının bir nedeni de şudur: Nasıl ki hekimlik sanatının işlevi ve anlamı insanları, *hasta insanları* tedavi etmek ise, sosyal bilimin anlamı ve işlevi de içinde bulunulan kültürel yapılanmaya ilişkin eleştiriler ve öneriler geliştirerek onları iyi ve sağlıklı bir yapıya ulaştırmaktır. *Politika* böyle bir çabanın somut örneğini teşkil eder. Aynı bir doktor gibi, sosyal bilimci de sosyal gerçekliğin teorik olarak kavranışından kaçamaz; çünkü nasıl sağlıklı olmanın ne demek olduğuna ilişkin bir kavrayışa sahip olmadan bir doktor bir hastayı tedavi edemezse, sosyal olanın teorik kavrayışına sahip olmayan biri de sosyal bilimci olamaz. Dolayısıyla, ne olursa olsun, belli bir olay ya da kültüre ilişkin deneyim şarttır. İnsanı ve onun evrenini oluşturan, kuran öğeleri hipotetik-dedüktif yöntemi izleyerek pozitivistlerin amaçladıkları gibi evrensel yasalar altında kavramamız olanaksızdır. Fakat belirtmek gerekir ki, insana özgü olan bu “farklılık” hiçbir biçimde insanın romantik veya hermeitik kavranışına da dayanmak zorunda değildir. Çünkü tikel farklılığın kendisi evrenselleştirilemez. Sosyal bilim bağlamında farklılık son derece açıklanabilir bir şeydir ki, o, insanların sahip oldukları yetenekler bakımından eşit olmadıklarına göndermede bulunur. Bu ise, insanlar arasındaki farklılığın asla tözsel kılınamayacağı sonucuna vurgu yapar. Ve insanın ilineksel özelliklerinden hareketle bir sosyal bilimin olanaksızlığı da bu zeminde kendini gösterir. Başka bir ifadeyle, doğal çoğulluğun kendisini ilinek ve töz kavramı dışında kavrama, olsa olsa sosyal bilimin kendi kendini imha etmesine yol açar.

Aristoteles’in sosyal bilimin doğasına ilişkin düşüncelerinden en iyi bilineni, onun politika üzerine olan tanımıdır. Aristoteles için *politikanın işlevi ve ereği bilimsel bir teoriye ulaşmak değildir; fakat erdemnin geliştirilmesidir*. Bu sözler, ilginçtir ki, aynı zamanda Aristoteles’in hermenutik ile olan yakınlığını göstermek için de en inanılır ve en geçerli kanıt olarak gösterilir. Aristoteles *Etik* 1103b 26-29’da şöyle der: *Şimdiki incelememizin amacı teorik bilgi elde etmek*

14 *Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı, Pozitivizm Ve Hermeneutik...*

değildir diğerlerinde olduğu gibi (çünkü biz erdem ne olduğunu bilmek için inceleme yapmıyoruz fakat iyi insan olabilmek için inceleme yapıyoruz; yoksa yapılan şeyin bir yararı olmazdı).

Aristoteles burada hiç kuşkusuz *praxis*'in *theoria*'ya ya üstünlüğünü ifade etmiyor; çünkü eğer öyle olsaydı, *Nikomakhos'a Etik*'in X. kitabında teorik yaşamın üstünlüğünü güçlü bir biçimde dile getirip onun önemini vurgulamazdı. Aristoteles'in bu konudaki düşüncesini anlayabilmek için onun bazı şeylerin kendileri için olmaları ile diğer bazı şeylerin bir başka şey için olmaları (*to be for the sake of itself and to be for the sake of something*) konusundaki düşüncelerine başvurmak gerekir.

Aristoteles'in sosyal bilim anlayışı ile modern hermeneutik birçok bakımdan birbirlerinden temelli bir biçimde ayrılırlar. Birincisi, insanın dikotomik olarak bölünmesini onaylamaz. Çünkü doğa-kültür karşıtlığının kendisi temelsizdir. Aristoteles *Fizik*'te bir evrensel doğanın olmadığını, böyle bir ifadenin olsa olsa metaforik bir anlama sahip olabileceğini belirtir. Oysa hermeneutiğin insan tanımı doğa-kültür ayrımı üzerinden yapılır ve insan bu kavrayış içinde neredeyse *varlığını varlığı inkar ederek kurma tercihi ile karşı karşıya bırakılır. Varlığı küçümseyen öznelere sayısı ve ne olduğu –ister insan/insanlar isterse Tanrı olsun- önemli değildir artık. Çünkü insanın kendini gerçekleştirmesinin olanağı varlığı red etmesine bağlı kılınmıştır.* Oysa Aristoteles'e göre, insan kozmostaki en iyi şey değildir. Yani her şey insan için birer araç değildir; onun için meydana gelmemiştir. Dolayısıyla, sosyal bilim de en yüksek ve en şerefli bilim değildir. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te (1141a s. 20-22) şöyle der: ... *sosyal bilimin (politike) veya yaşama bilgeliğinin (phronesis) en yetkin bilgi formu olduğuna inanılması tuhaf olurdu, çünkü insan evrendeki en iyi şey değildir.*

Özetle; Aristoteles'in felsefesinde doğa-insan, doğa-kültür, doğa bilimleri-sosyal bilimler arasında bir bölünme söz konusu değildir; çünkü Aristoteles daha *Metafizik*'in ilk cümlesinde insanın doğal olarak bilmeyi, anlamayı arzuladığını ifade eder. Bu bağlamda genel olarak hermeneutik anlayışın -özellikle ontolojik ve post-modern hermeneutik-kendi kökenini Aristoteles'e kadar geri götürme isteği hiç kuşkusuz son derece anlamlıdır.

Aristotelesçi sosyal bilim, günümüzde birbirleriyle çarpışan pozitivizm ve modernist hermeneutik düşünülürken, insanı ve insan ilişkilerini ele almak bakımından yenidir. Aristotelesçi yaklaşımın en önemli yanı, insana ilişkin yeni bir düşünce olanağını bize sunmasıdır. Yöntem açısından monist olmaması bakımından teorik anlamda çeşitli araştırma biçimlerinin bir arada kullanılmasına izin verir. Ve o bu bakımdan post-modern hermeneutik ile bir karşıtlık içinde de değildir.

Oysa modern hermeneutik düşünülduğünde -özellikle Dilthey-, dikotomilerden bağımsız bir sosyal bilimi düşünmek olanaksız görünür.

Artık günümüzde sosyal bilimin doğal olan-özgün olan, doğa-kültür gibi modern epistemolojinin dikotomilerinden kendini kurtarma zamanı gelmiştir. Modern doğa biliminin paradigması çoktan değişmiştir; dolayısıyla, onun üzerinden bir sosyal bilim oluşturma çabası da işlevsiz ve anlamsızdır.

İnsan hem bir doğa varlığı hem de özgürdür ve ikisinin birbirine karşıtlığı olsa olsa modern epistemolojinin ürettiği bir kurgudan başka bir şey değildir. Aristotelesçi sosyal bilim anlayışı, ahlak felsefesi, politika felsefesi arasında keskin sınırlara karşı olduğu gibi sosyal bilimleri de doğa bilimlerinin karşıtı olarak algılamaz. Günümüzde indirgemeciliğin yerini sistem almıştır. Belirlenimci ve *evrensel* bilim anlayışı, varlık gerekçesini neredeyse yitirmiş gibidir. Özellikle bilgi teknolojisindeki gelişmeler düşünülduğünde bir fenomenin çok işlevli ve çok boyutlu olarak algılanması söz konusudur. İletişim teknolojisindeki gelişmeler böyle bir olanağın kendisine somut bir örnek oluşturur.

Bugün bilimsel kavrayış ve özellikle çağdaş bilim felsefesi, indirgemeci ve dışarıda bırakıcı yaklaşımlardan çok içermeci anlayış doğrultusunda biçimlenir görünmektedir. Herhangi bir konunun incelenmesinde tarih, kültür, sosyal gerçeklik, toplumsal cinsiyet v.b. gibi tüm boyutların içerilmesi yönünde bir eğilim söz konusudur. Ve tüm bu boyutlar yalnızca retoriksel değil, tam tersine yaşamın biçimlenmesinde etkin öneme ve işleve sahip olarak düşünülmektedir. Geleceğin bilimini/sosyal bilimini kurmak böyle bir yaklaşımı gerçeğe dönüştürmeye bağlıdır. Bu özellikle de ontolojik ve post-modern hermeneutik için son derece elzemdir. Genel olarak her ikisi de kendini temellendirmek için yöneldiği kaynağı -bu elbetteki Aristoteles'tir- iyi anlama ve analiz etme gerekliliği ile karşı karşıyadır.

Son olarak; Stephen R.L Clark'ın söylediği gibi; *her yorum daima bir yeniden yaratmadır, ister iyi ister kötü olsun.*

* * *

**(On Aristotelian Comprehension of Social Sciences,
Positivism and Hermeneutics)**

ABSTRACT

16 Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı, Pozitivizm Ve Hermeneutik...

The purpose of this study is to discuss the importance and function of social science from Aristotelian point of view. Politike is rendered the equivalent of social science with regard to the subject matter it covers. Aristotle uses the term politike throughout the Politics and Ethics where sociological, psychological, anthropological and economical issues are considered.

Aristotle does not appear to question the possibility of social science but rather he seems to be interested in defining what kind of a science it is. So in the light of this Aristotelian spirit I try to examine two leading views- positivism and hermeneutics- on social science and claim that they are not only wrong but significantly incomplete. In addition to that I also particularly call into question the conception of science by modern hermeneutics which is represented by W.Dilthey. In doing so I shall mainly concentrate on the views of Ihde and Latour.

Keywords: Social Science, positivism, hermeneutics, Aristotle, Dilthey

Kaynakça

- ARİSTOTELES. *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, İstanbul, Kebikeç Yayınları, 2005.
- ARİSTOTELES. *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1996.
- ARİSTOTELES. *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul, 2005.
- HABERMAS, Juergen. *Communication and the Evolution of Society*, tr. by T McCarthy, Boston, Beacon Press, 1979.
- IHDE, Don. "Expanding Hermeneutics, (2001),
http://www.sunysb.edu/philosophy/research/ihde_6.html,
25.12.2004.
- IHDE, Don. *Instrumental Realism*, Indiana University Press, 1991.
- LATOUR, Bruno. *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, 1993.
- ÖZLEM, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2000.
- ÖZLEM, Doğan. *Bilim Felsefesi (Ders Notları)*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2003.
- SALKEVER, Stephen G. "Aristotle's Social Science", *Political Theory*. Vol. 9, November, 1981.

KESİN BİR BİLİM OLARAK FELSEFENİN KARTEZYEN DAYANAKLARI

Kamuran GÖDELEK*

ÖZET

Felsefenin kesin bir bilim olarak yeniden yapılandırılması Husserl felsefesinin ana ereklerinden biridir. Husserl'e göre felsefenin kesin bir bilim olarak kurulması, kesin bir bilim olma koşullarını sistematik tartışmalarla kararlı bir şekilde açıklığa kavuşturmakla mümkündür. Husserl'in karşı çıktığı yanlışlık kesin bir bilim olarak felsefenin doğalcılık üzerine kurulmasıdır. Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe'de deneysel psikolojinin bilinci doğallaştırma eğilimine şiddetle karşı çıkan Husserl, her türlü bilginin temelini, bilincin ana yapısının araştırılması olan, ve dolayısıyla gerçekten evrensel ve a priori bir disiplin olan saf veya transzendenal fenomenoloji biliminin psikolojinin ve diğer bilimlerin asıl eidetik temelini oluşturduğunu öne sürer. Descartes'in Meditasyonlar'ı yazmaktaki amacı da felsefenin tamamen mutlak bir temele dayanan bir bilim haline dönüştürülmesidir. Husserl, Kartezyen Meditasyonlar'ın Giriş'inde Meditasyonlar'ın saf ego cogito'ya geri dönmesinden dolayı felsefede bir çığır açtığını ve gerçekten de Descartes'in tümüyle yeni türden bir felsefe başlattığını söyler. Ona göre, Descartes Meditasyonlar'ı ile transzendenal fenomenolojiye yeni bir itki vermiştir ve hali hazırda gelişmekte olan fenomenolojinin yeni bir tür transzendenal felsefeye dönüşmesinde doğrudan etkide bulunmuştur. Bu yazının amacı Husserl'in kesin bir bilim olarak felsefeyi kurma idealine Descartes'in felsefesinin katkılarını ayrıntılarıyla incelemektir.

Anahtar sözcükler: Descartes, Husserl, Kartezyen felsefe, transzendenal fenomenoloji, cogito

* * *

Felsefenin kesin bir bilim olarak yeniden yapılandırılması Husserl felsefesinin ana ereklerinden biridir. Husserl için böyle bir kesinlik, ister şeylerin ister insan hayatının anlamını kavrayabilmek için olsun, sahip olduğumuz tek ve en önemli araçtır; Husserl'e göre, sadece bilim insan hayatı için böyle temel ve vazgeçilmez bir anlam taşıma iddiasında olabilir. Husserl'in yapmak istediği devrim, kuşaklar boyu süren büyük hazırlık çalışmalarından sonra, tabandan yukarıya doğru her türlü şüpheden uzak bir temelle gerçekten başlayan ve her biri bir diğeri kadar sağlam olarak taşın taş üstüne konduğu, ustalıklı yapılmış bir yapı gibi yönlendirici kavrayışlara göre yükselen bir felsefi öğreti sistemi

□ Yrd.Doç.Dr., Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü.

18 Kesin Bir Bilim Olarak Felsefenin Kartezyen Dayanakları

kurmaktır¹. Husserl'e göre felsefenin kesin bir bilim olarak kurulması, kesin bir bilim olma koşullarını sistematik tartışmalarla kararlı bir şekilde açıklığa kavuşturmakla mümkündür.

Husserl'in eserlerindeki bilim anlayışı kendi koyduğu kesin kısıtlamalar ışığında son derece dikkatli bir şekilde değerlendirilmelidir. O, bilinci "doğallaştırma" yönündeki felsefi eğilimi ve birçok deneysel psikoloğun çalışmasında kendini gösteren insan zihnini tamamen fiziksel dünyanın bir parçası olarak ele alma eğilimini şiddetle eleştirir ve reddeder. Ayrıca Alman geleneğinde bilimin taşıdığı anlam da bu anlamda belirleyicidir: bilim Alman geleneğinde herhangi bir şey hakkında ve özellikle fiziksel doğa hakkında düzenli ve sistematik bilgi anlamına gelir. İşte bu yüzden, Husserl evrensel ve a priori bir bilgi disiplininin gerekliliğini vurgular.

Husserl'in karşı çıktığı yanlışlık kesin bir bilim olarak felsefenin doğalcılık üzerine kurulmasıdır. Pozitivizm felsefeye kesin bir bilim olma sıfatını kazandırmaz; ve ne fiziksel doğa bilimi ne de esasında fizyolojiye dayanan psikoloji felsefenin temeli olabilir. *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*'de deneysel psikolojinin bilinci doğallaştırma eğilimine şiddetle karşı çıkan Husserl, her türlü bilginin temelini, bilincin ana yapısının araştırılması olan, dolayısıyla gerçekten evrensel ve a priori bir disiplin olan saf veya transzendenal fenomenoloji biliminin, psikolojinin ve diğer bilimlerin asıl eidetik temelini oluşturduğunu öne sürer.

Husserl fenomenolojik indirgeme yöntemini ortaya atmadan yaklaşık yirmi yıl önce *İlk Felsefe (First Philosophy)* adlı eserinde tarihsel olarak transandantal felsefenin tohumlarını Descartes'da bulduğumuzu söyler. Gerçekten de hem Husserl hem de Descartes, aynı zamanda Descartes'ın *Meditasyonlar*'ının orijinal tam başlığında yer alan *Prima Philosophia* içinde aklın özerkliğine temel sağlamak amacındadırlar. Her ikisi de bunu tam kapsayıcı, evrensel bir bilim yoluyla gerçekleştirilebileceğine inanır. Descartes kendi döneminde yeni-Aristotelesçi ve skolastik bilim modelinin bir ilk felsefe için temel olabileceğine karşı çıkarken, Husserl de benzer şekilde kendi dönemindeki deneysel psikoloji ve antropolojiden kaynaklanamayacağını söyler. Descartes ve Husserl'i felsefede böylesine büyük ölçekli bir devrim yapmaya iten nedenler birbiriyle benzerlik göstermektedir.

İlk olarak, Descartes'ı insan bilgisine şaşmaz, çürütülemez bir temel arama çabasına iten 16. yüzyılın sonlarıyla 17. yüzyılın başlarında yenilenen şüphecilikle (skeptisizm) Husserl'in karşı çıktığı deneysel psikolojideki göreci ve pozitivist eğilimler arasında büyük bir paralellik

¹ Edmund Husserl. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. (çev. D. Carr). Northwestern University Press, 1970.

vardır. İkinci olarak, her iki düşünür de matematik bilimi üzerinde uzun yıllar çalıştıktan sonra bu tür şüpheli problemlere karşı en iyi yaklaşımın metafizik olduğu sonucuna varmıştır. Descartes'ın *Metod Üzerine Konuşma* adlı eseri daha sonra yazacağı diğer üç çalışmasındaki konular için bir zemin hazırlama ve onların her birinde ele aldığı konuyu incelemek üzere bir yöntem geliştirme amacını taşır. Aynı şekilde Husserl'in *Mantıksal İncelemeler*'i hem mantıksal yasaların psikolojik bir yorumunun reddi hem de yeni eidetik bir psikolojinin, yani fenomenolojinin ana hatlarıyla belirlenmesi amacını taşıyan altı detaylı incelemeden oluşmuştur. Aynen Descartes'ın, şüphecilerin bilgiye karşı geliştirdikleri iddiaları kendilerine karşı kullanabilmek için en son sınırına kadar götürmesi gibi, Husserl de bilgi edimlerinin ve içeriklerinin ortaya çıkışının a priori şartlarını açıklayabilmek için gerçek psikolojiyi en son sınırına kadar götürmekten çekinmemiştir. Üçüncü olarak, her ikisi de evrensel bir bilimlerin bilimi (mathesis universalis), ya da daha doğrusu bilimsel bilginin teorik modeli olabilecek bir ilk felsefeden hareket etmek gerektiğine inanmışlar, ancak her ikisi de son dönem çalışmalarında bu modelin savunulamayacağını düşünerek terk etmişlerdir.

Hem Descartes hem de Husserl bilimsel bilgiye ilişkin herhangi bir iddianın yapılabilmesini olanaklı kılan ilkeleri şüphecilerin saldırılarına karşı yeniden düzenlemeyi hedeflemişlerdir. Her iki düşünür için de bu iş, bir bilimsel teori içerisinde zihnin nasıl ele alınması gerektiğine ilişkin yanlış yöntemlere karşı yeni bir yöntem geliştirmekten ibarettir. Descartes için zihin de dünyadaki diğer nesnelere gibi başka bir "nesne"dir, ama özel ve kendine özgü bir nesnedir, Husserl için ise zihin hiçbir zaman bu dünya içinde elde edilebilecek bir nesne değildir. Descartes için bilimsel bilginin önceden verili yapılarının radikal bir şekilde yeniden yapılandırılması ancak yalnızca metodik şüphenin tamamlanmasından sonra erişilebilecek tamamen yeni bir dünya görüşüne yol açarken, Husserl için bu yeni dünya anlayışına ancak fenomenolojik indirgemenin tamamlanmasından sonra erişilebilir.

Gerçekten de Descartes'ın *Birinci Meditasyon*'un başında söylediği şu sözler on yedinci yüzyıl düşüncesinde temelden devrimci bir dönüşümün habercisidir:

Bundan birkaç yıl önce, çocukluğumdan beri çok sayıda yanlışlığı doğru diye kabul ettiğim, ve yine o yaştan beri hiç de sağlam olmayan ilkeler üzerine kurduğum şeylerin doğasının büyük ölçüde şüpheli olduğunun ve kesin olmadığının farkına varmış bulunmaktayım. Böylece, hayatımda bir defa, eğer bilimlerde sağlam, değişmez ve sürekli bir şey kurmak istiyorsam,

20 Kesin Bir Bilim Olarak Felsefenin Kartezyen Dayanakları

bu zamana kadar edindiğim bütün her şeyi bir yana bırakarak, her şeye yeni baştan temelden başlamak gerektiğini anladım².

Bu satırlarda Descartes'ın *Aklın İdaresi için Kurallar*' dan *Felsefenin İlkeleri*'ne kadar diğer eserlerinde de kullanacağı, sağlam temellere dayanan bilimsel bilginin kurulmasını aynen bir binanın sağlam bir temel üzerine inşa edilmesine benzettiği meşhur bina metaforunun izlerini görmek mümkündür. Descartes'ın *Meditasyonlar*'ı yazmaktaki amacı felsefenin tamamen mutlak bir temele dayanan bir bilim haline dönüştürülmesidir. Descartes, *Metod Üzerine Konuşma* adlı eserinde aynen bir binanın temeli gibi bilimsel bilginin dayanacağı sağlam bir temel arayışı içindedir. Ancak sağlam bir temele sahip olabilmek için de doğru yolu izlemek gerekir. Dolayısıyla, Descartes, her eserinde bina metaforunu bu yeni felsefe yapma tarzını ifade etmek üzere kullandığı yol metaforu ile birlikte kullanır, ki *Meditasyon*'ların ana teması da zaten bu yeni tarzda felsefe yapabilmek için izlenmesi gereken yolu göstermektir. Descartes bina metaforunu bilgiyi elde etmenin düzenli yolunu ifade etmek üzere, ve yol metaforunu da felsefe yapma eylemi veya stilini ifade etmek üzere kullanır.

Bina ve yol metaforlarının *Meditasyonlar*'dan önceki kullanımı sadece bir anlatım biçimi olmaktan öte bir anlam taşır. Descartes bina metaforunu hem gençliğinde eleştirmeksizin doğru kabul ettiği yanlış bilgileri betimlemek hem de zamanının güya bilimsel teorilerinin aslında gerçek anlamda bilimsellikten uzak olduğunu anlatmak için tekrar tekrar kullanır. Aynı şekilde, Descartes, bina metaforundan, yukarıda anlatıldığı gibi kullanıldığında insanın içine düşebileceği yanlış yolda olma veya yolunu kaybetme metaforlarından da sıklıkla bahseder. Bu bağlamda iki imge birleşir: Descartes, bina doğru bir şekilde inşa edildiğinde ve binanın kendisi doğru yolu takip etme ile karıştırılmadığı müddetçe bina fikrine karşı değildir. Aksine, felsefeyi durağan bir uğraş haline getirmedikleri sürece felsefe yapmak isteyenlere felsefeyi doğru yolda yapmaları gerektiğini söyler. İki metaforun birbiriyle bu temelden farklılığı aslında *ordo ratiarum* (akıl düzeni) ve *ordo essendi* (öz düzeni) arasındaki önemli felsefi ayrıma işaret eder.

Descartes, Mersenne'nin *İkinci Eleştiriler*'ine verdiği cevapta bina ve yol metaforları içinde gizil olarak bulunan akıl düzeni (*ordo ratiarum*) ve öz düzeni (*ordo essendi*) ayrımını net bir şekilde yapar:

Şunu açıkça belirtmeliyim ki bu çalışma sırasında takip ettiğim düzen konuya ilişkin değil, akla ilişkindir... Ben düzenli bir şekilde daha basit olandan daha zor olana doğru, şimdi bir konu hakkında, şimdi başka bir konu hakkında yapabileceğim çıkarımları

² René Descartes. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. (çev. D.A. Cress). Hackett publishing Company, 1980. s. 57.

yaparak akıl yürütüyorum. Bana göre, hakikati bulmak ve açıklamak için doğru yol budur³.

Descartes kendi pozisyonunu kendinden öncekilerden ayırmak için kendi çalışma biçimini akıl düzeni olarak isimlendirir ve bunu doğal bilimlerin yapısı olarak düşündüğü öz düzenine karşı olarak yapar. Husserl de aynı şekilde bilgi (Erkenntnis) düzeni ile varlıklar düzeni arasında ayırım yapar. Husserl henüz fenomenolojik yöntemi geliştirmeden önceki dönemlerinde bile böyle iki farklı açıklama yapma tarzı olduğundan haberdardır, hatta *Mantıksal İncelemeler*'de aralarında "sistemantik bir bağlantı" bulunan "şeylerin adım adım düzenlenmesi" ile bir yol takip etme metaforuna uygun düşen "zig-zag biçiminde" yapılan "sağlam bir inceleme" arasında ayırım yapar.

Bu iki düzeni birbirinden ayırmak konusunda son derece dikkatli olan Husserl, *The Crisis of European Sciences*'de (*Avrupa Bilimlerinin Krizi*):

"anlamak isteyenler için tekrar tekrar alınabilecek, ve daha önce gerçekten de alınmış bir yolu seçtiğimi göstermeye çalışacağım. Gerçekten de bu yol her adımında kendi apaçıklığının –yani, istenirse tekrar tekrar yürünebilecek ve istenirse sürekli doğrulanan deneyimler ve bilgilerle takip edilebilecek bir yolun kendi apaçıklığının-tazelenmesine ve yürütülemez olduğunun test edilmesine olanak verir" der⁴.

Husserl, *Ideas III. Kitap*'da kesin bir bilim olarak transzendenal fenomenolojinin görevinin "fikirlere dünyasını sistemantik bir bütünlük içinde kucaklamak" olduğunu söyler ki bu, bilgi düzenidir. Daha sonra; Husserl'e göre, fenomenoloji bütün olası bilişsel özleri onları en saf halleriyle ifade eden kelimeler ve işaretlerle ilişkilendirmelidir. Bu özsel tiplerin tam anlamıyla "bilimsel" olarak kavranması karmaşık bir maddesel ontolojiler sistemini, yani varolanların karmaşık bir düzenini içerebilir. "Yalnızca bir fenomenolog kendilerini sistemantik olarak düzenlenmiş katlar biçiminde kuran özler hakkında en derin açıklığa sahip olduğuna emin olabilir"⁵. Öyle anlaşılıyor ki, Husserl'in kesin ve bilimlere temel olacak bir felsefe için biçtiği görev, bilgi düzeni ile varolanların düzeni arasındaki ilişkileri düzenlemek ve sınıflamaktır.

³ Paul S. MacDonald. *Descartes and Husserl: The Philosophical Project of Radical Beginnings*. New York, State University of New York Press, 2000, s. 74.

⁴ Edmund Husserl. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. (çev. D. Carr). Northwestern University Press, 1970. s. 120-21.

⁵ Edmund Husserl. *Ideas: Phenomenology and the Foundation of the Sciences*. (çev. T.E. Klein ve W.E. Pohl). Nijhoff, The Hague, 1980. s.90.

22 Kesin Bir Bilim Olarak Felsefenin Kartezyen Dayanakları

Husserl'in bu iki düzeni birbirinden ayırma konusunda gösterdiği özen kendisini özellikle *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe* adlı eserinde kendini gösterir. Bu eserinde Husserl, bilimi sistematik bir inceleme alanı olarak gören idealist Alman geleneğinden ayrılarak, temellendirici, ve akıl düzeninin doktrinlerin kendisinin içeriğine özsel bir temel olma niteliği taşıdığı Kartezyen bir sistem yorumunu destekler görünmektedir. Husserl için felsefe mükemmel olmayan veya hatalı bir bilim değil, aksine şimdiki haliyle eksik bir bilimdir. Zorunlu, şaşmaz bilgiyi kendine hedef edinen felsefe, yalnızca olgulara yöneldiği, ve böylece gelip geçici, belirsiz bir yolda olduğu için temelleri sarsıntıdadır, o yüzden de eksiktir, yetersizdir.

O halde, felsefe, Husserl'e göre, tarihsel “en kesin ve en yüksek bilim” olma savına uygun bir biçimde yeniden yapılandırılmak durumundadır. Ancak daha önce de belirtildiği gibi bu yapılandırma matematik ve doğa bilimlerini veya psikolojiyi model alarak yapılamaz. Kesin bir bilim olma iddiasındaki felsefenin ihtiyaç duyduğu şey, “temellere ve yönteme ilişkin” pozitif bir eleştiridir ki, bu da her türlü bilginin kaynağına, bilen özneye (*ego cogito*'ya), bilince geri gidilmesini gerektirir. Böylece temel bilim Husserl'e göre, bilinci doğallaştıma eğilimindeki deneysel psikoloji veya pozitivizmin aksine bilincin fenomenolojik bir çözümlenmesini yapan bilinç fenomenolojisidir.

Bilincin fenomenolojik bir biçimde ya da saf fenomen olarak veya görüldüğü şekliyle incelenmesi gerektiğini söyleyen Husserl'e göre, fenomenoloji, gözlemden çok, algıyı içerir; bilinç akışının bireysel bileşenlerini gözlemek yerine, zihinsel fenomenlerin özünü sezgi (intuition) yoluyla kavrar. Her ne kadar her ikisi de bilinçle ilgili olsalar da Husserl, fenomenolojiyi “gerçekten de bilincin bilimi olan, ama yine de psikoloji olmayan bir bilim –bilincin doğa biliminin karşısında bir bilinç fenomenolojisi” (1962, s. 23)—olarak tanımlar. Husserl'e göre saf olan ve doğa hakkında varoluşsal hiç bir sav öne sürmeyen bilim olarak fenomenoloji, yalnızca nelik araştırması olduğu için, her türlü iç gözlem ve böylesi deney temelinde dayalı yargı onun çerçevesinin dışındadır. Fenomenolojik araştırma nelik araştırması olduğu için hakiki anlamda a priori'dir.

Husserl 1900'de *Mantıksal İncelemeler*'i yazarken, bilincin kendisini fenomenolojik incelemenin konusu yapmıştır; fenomenoloji her bilinç eylemini, her birinde özünü keşfetmeyi hedeflediği saf bir bilinç eylemi olarak ele alır. Husserl, bu dönemde bilincin özünün “bir şeyin bilinci olmak” olduğu sonucuna varmıştır. Otuz yıl sonra *Kartezyen Meditasyonlar*'ı yazdığında aynı görüşü, Kartezyen *cogito*'nun aynen *cogito*'nun kendisini olduğu gibi *cogitatum*'u da ilk elden içerdiğini söyleyerek dile getirmiştir. Husserl, bu söylemleriyle aslında, bir bilinç edimi ile bilincin nesnesinin birbirinden ayıramayacağını, veya *Ideas*'da

ifade ettiği gibi, bu ikisinin (yani, bir bilinç edimi ile bilincin nesnesinin) aynı şeyin öznel ve nesnel yanlarını temsil ettiğini dile getirmektedir. Böylece, bir bilinç edimini tam olarak, yani özsel olarak, bilmek, onun nesnesini bilmek demektir. O zaman, herhangi bir bilinç ediminin özünü bilmek onun nesnesinin özünü bilmek ve onun nesnesinin bilimsel bilgisine sahip olmaktır.

Husserl, *Kartezyen Meditasyonlar*'ın *Giriş*'inde *Meditasyonlar*'ın saf *ego cogito*'ya geri dönmesinden dolayı felsefede bir çığır açtığını ve gerçekten de Descartes'ın tümüyle yeni türden bir felsefe başlattığını söyler. Ona göre,

René Descartes *Meditasyonlar*'ı ile transzental fenomenolojiye yeni bir itki vermiştir; onun bu eseri hali hazırda gelişmekte olan fenomenolojinin yeni bir tür transzental felsefeye dönüşmesinde doğrudan etkide bulunmuştur. Buna uygun olarak fenomenoloji bir Yeni-Kartezyenizm diye adlandırılabilir... Felsefe, tarzını tümüyle değiştirerek, naiv nesnellikten, daima yeni, ama her zaman yetersiz çabalama içerisinde zorunlu bir son biçime ulaşmaya çabalıyor gibi görünen transzental öznelliğe giden radikal bir dönüşüm yapmıştır⁶.

Husserl için modern felsefe akımlarının hemen hepsinin kökenlerinin Descartes'ın *Meditasyonlar*'ındaki radikal görüşlerden kaynaklandığını söylemek kendi fenomenolojisinin kabulünden çok daha öte bir anlam taşır. Kesinlik için bir kriter bulmakta uygun bir alan olarak öznelğin (subjectivity) seçilmesi ve böylesi bir çaba için daha önceki anlayışların uygun olmadıkları gerekçesiyle terk edilmesi Husserl için zahmetli, ama bir o kadar da ödüllendirici bir maceradır. Gerçekten de Descartes'da kurucu bir özne eylemiyle belirlenen cogito, Husserl'in transzental fenomenolojisinde fenomenolojik indirgeme adı verilen bir tutumla varlığın ve genellikle nesnelere, yönelimsel (intentional) bilinç edimlerinin gerçekleşme alanı olan bir transzental bilince dönüşmüştür. Ancak, Husserl'in bakış açısından bakıldığında Descartes Ego cogito'nun anlamına ve önemine işaret etmekle birlikte *ego cogito*'nun asıl anlamını, yani Husserl'in felsefesinde kazanabileceği özellikleri görmekten uzak kalmıştır. Başka bir ifadeyle yolu açmış, ama o yolda yürümekte, doğrusu, pek de başarılı olamamıştır:

Descartes'ın izinden gidildiğinde saf Ben'i ve onun *cogitationelerini* kavramak kolay görünüyor. Ama biz... daha önce sözü edilen matematiksel doğa bilimine hayranlıktan kaynaklanan ve eski bir miras olarak bizim üzerimizde bile belirleyici bir etkisi olan önyargılardan uzak durmalıyız... Ama ne yazık ki Descartes, önemsiz gibi görünen ama gerçekte önemli olan Ego'yu *substantia cogitans*, insanı *mens sive animus* olarak ikiye ayırılmış hale getiren

⁶ Edmund Husserl. *Cartesian Meditations*. (çev. D. Cairns). Nijhoff, The Hague, 1988. s.1-4.

24 Kesin Bir Bilim Olarak Felsefenin Kartezyen Dayanakları

ve nedensellik ilkesine uygun [olarak yapılan] çıkarımlar için bir hareket noktası olan dönüşümü –kısaca söylenirse, bu dönüşüm Descartes’ı transzendental realizm saçmalığının babası yapar– ortaya attığında da bu önyargılar etkindi. Eğer biz kendini araştırmanın (selbsbesinnung-selfexamination) radikalizmine ve bununla bağlantılı olarak saf sezgi ya da apaçıklık ilkesine sadık kalırsak, –yani burada bize *έποχη* yoluyla açılmış olan *ego cogito* alanında gerçekten ve başlangıçta oldukça dolaysız olarak verilmiş olanın dışında hiçbir şeyi geçerli saymazsak, ve buna bağlı olarak kendimizin “görmediği” hiçbir şeyi dile getirmesek, bütün bunlardan kendimizi uzak tutarız. Descartes bu bağlamda hatalıydı, böylece o, keşiflerin en büyüğünün hemen önünde duruyordu –belli bir anlamda bunu başardı da– ama onun asıl anlamını, yani transzendental öznellik anlamını kavrayamadı ve dolayısıyla hakiki transzendental felsefeye geçemedi⁷.

Öyle anlaşılıyor ki, Husserl için bilincin özsel olarak yönelmişliği üzerine kurulan bütün fenomenolojik sistemin şüphe götürmezliği Kartezyen *cogito*’da bulunabilir. Ancak Husserl’in fenomenolojisinde bilincin özsel olarak yönelmişlikle belirlenmiş olması *cogito*’ya, Husserl’in felsefesinde tam anlamını kazandırmıştır. *Cogito*, Descartes’da olduğu gibi *ego*’nun tözsel apaçıklığının bir göstergesi değildir; aksine *ego*’su olmakla bilinçli olmanın aynı şey olduğunun göstergesidir, yani Husserl’e göre *ego*’su olmak, özne olmaktır. *Ego cogito* tek başına ele alındığında boştur, ancak *ego cogito cogitatum* olarak ifade edildiğinde bir anlam kazanır. Bu aslında Descartes’ın özne ve nesneyi hiç birleşemez bir şekilde ayırmasına karşın, Husserl’in bu ikisini birbirleriyle karşılıklı bağlantısı içinde yeniden tanımlama çabasıdır. Husserl, özne ve nesneyi tekrar birleştirme amacında değildir; o, bir nesnenin nesne olma özelliğini yalnızca bir özne aracılığıyla kazandığını ve aynı şekilde bir öznenin de özne olduğunu ancak bir nesne aracılığıyla bildiğini, dolayısıyla da özne ve nesnenin birbirinden asla ayrılamayacağını, çünkü ancak birbirleriyle karşılıklı ilişkileri içinde anlam kazanacaklarını iddia etmektedir.

Husserl’e göre, Descartes’ın en önemli hatası *cogito*’dan hareketle tözsel öznenin varlığını çıkarsamaktır; bunun yerine eğer Descartes sadece bilincin verileri ile yetinseydi, o zaman *cogito*’da yalnızca öznenin özünü bulurdu. Husserl’in fenomenolojisinde *epokhe*’nin bütün anlamı saf öznenin indirgenmesidir. *Epokhe* bilince verilenlerin kaynağını bulmada ilk adımdır. Sistematik, kökten bir *epokhe*’nin ardından anlama dönüşmüş nesnelere betimlenmesi gelir. Husserl fenomenolojik yöntemin bu iki aşamasına birden indirgeme adını verir. İndirgemeye bilincin ilk elden, özgün olarak, katışıksız verdiğini doğrudan gören özne, kendisine doğrudan verilen dünyaya yönelir, onu kavrar, yani Descartes’çı bir terimle söylesek, *cogito*’yu. Husserl’e göre

⁷ Husserl, 1988, a.g.e. s. 24-25.

her bilinç edimi, yani *cogito* bir yönelimdir, seçimdir, yani her bilinç ediminin bir nesnesi vardır. "Düşünüyorum" mutlaka "bir şeyi düşünüyorum" anlamına gelir, yani *ego cogito cogitatum*. Düşünülen şey de aslında düşüncenin kendisinden başka bir şey olamaz. İndirgemeyle elde ettiğimiz şey "fenomenolojinin özel ve geniş bir anlamında fenomenler evreni"⁸; burada fenomenle kastedilen, özne düşündüğü müddetçe bu özne tarafından düşünülmüş olan dünyanın bütünüdür. Dolayısıyla, fenomenolojik indirgeme sonunda varılan *cogito*, Descartes'da olduğu gibi ruhsal bir tözün varlığına olan inancın yenilediği basit bir *cogito* değildir; Husserl'in terminolojisinde fenomenolojik indirgeme sonunda varılan *cogito*'yu "*ego-cogito-cogitata qua cogitata*"⁹ biçiminde ifade etmek daha doğrudur.

Husserl'in bakışı ile Descartes'in orijinal görüşünü birbirinden ayıran, *bilincin yönelmişliği*¹⁰ temel kavramıdır. Fenomenolojik indirgemenin sonra geride kalan "Ben" sanki kazara veya açıklanması güç bir şekilde dış dünya ile ilişkiye giren ayrı bir gerçeklik değildir. Husserl'e göre psikolojinin ve metafiziğin uğraştığı ve üstesinden gelemediği bütün sözde-problemler (pseudo-problems) hep bu anlayıştan kaynaklanır. Aynı anlayış, Descartes'in da transzental özne ile ruh arasında bir türlü kesin bir ayırım yapamamasının da nedenidir.

⁸ Husserl, 1988, a.g.e., s. 20.

⁹ Husserl, 1970, a.g.e., s.77.

¹⁰ Nitekim Husserl'in temellerini attığı fenomenolojinin ana konusunu yönelmişlik sorunu oluşturmaktadır. Bu anlamda Husserl'in hemen bütün fenomenoloji çabaları yönelmişlik düşüncesinin açıklığa kavuşturulması olarak değerlendirilebilir. Husserl'in bu bağlamda bütünüyle odaklandığı, Brentano'nun "Yönelmişliği bir şeyin bilinci olarak deneyimlenen yaşantıların kendine özgü yoluyla anlarız" tümcesidir. Bu tümceden de görüleceği üzere, Brentano "bilincin yönelmişliği"ni belli bir nesneye yönelmişliği olarak tanımlamaktaydı. Oysa bu tanım Husserl'e göre bilincin yönelmişliğinin tam olarak neden olduğu sorusunu yanıtsız bırakmaktaydı. Husserl bu eksikliklere ya da boşluklara bağlı olarak bilinci bir nesneye yönelmiş kılan bilinç özelliklerinin neler olduğu üzerine ayrıntılı bir çözümleme sunma yoluna koyulmuştur. Bilincin bütün özelliklerinin hepsini birden *noema* diye tanımlayan Husserl, *noema'nın* belli bir zamanda bilinci görünüşte bir nesneye yönelmiş olarak kendisini gösteren edim ile birleştirdiği saptamasında bulunmuştur. Bu anlamda *noema* bilinç ediminin yöneldiği nesne olmaktan çok bilincimizin nesneye ilişkiye geçmesini olanaklı kılan yapıdır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken önemli nokta, bir kişiyi algıladığımızda sanıldığının tersine fiziksel bir nesne ya da cisim algılamamıza bağlı olarak orada bir kişi olduğu çıkarımını yapmadığımızdır; çünkü burada algıladığımız kişi kendi bakış açısından dünyayı yapılandıran ve deneyimleyen bir kişidir. Bu anlamda "noema" her zaman için bir kişinin "noemâ"sıdır.

26 Kesin Bir Bilim Olarak Felsefenin Kartezyen Dayanakları

Oysa Husserl’de bilincin özü bir şeye yönelmiş olmasındadır. Sadece “ben düşünüyorum” veya “cogito” demenin bir anlamı yoktur. Husserl’in kendi sözleriyle “yönelimsellik sözcüğü bilincin bu genel temel özelliğinden, –bir şeyin bilincinden; kendi içinde cogitatum’unu taşıyan bir *cogito* olarak– başka hiçbir şeyi imlemez”¹¹. Paranteze alınan dünya, *cogito*’nun anlam kazanabilmesi için, orada bir fenomen olarak kalmalıdır: “transzendental ego tamamen yönelimsel nesnelere ilişkisi bağlamında tanımlanan şeydir”¹². Dolayısıyla ego olmak veya ego olduğunun farkında olmak için kendini dünyadan ayırıp kendi içine dönmek gerekmez. Ego *cogito* yoluyla kendi kendisinin farkında olduğunda, fenomenolojiye düşen görev, tanszendental indirgeme yoluyla dünyanın kökenini açıklamaktır. Egonun hayatını açıklamak, onun *cogitatum*’unu nasıl kurduğunu görmektir.

Mademki *cogito*’nun nesnesi ide mahiyetindedir, o halde bir *cogito* bir başka *cogito*’yu nesne edinebilir. Bir bilinç edimi bir başka bilinç ediminin nesnesi kılınabilir, o da bir başkasının. İşte bu anlayışta epistemolojik özne-nesne ikiliği ortadan kalkar. Bilinç kendi üzerine katlanmak ve kendini düşünmekle özne-nesne ikiliğini ortadan kaldırmış olur. Böylece anlamın, özgün kaynağı olan bilinçte, bu özsel fenomenlerin araştırılmasına geçilmiş olur: artık düşünen ben’e; *ego cogito*’ya varılmış, mutlak, açık seçik bilginin alanı ortaya çıkarılmıştır. İşte bu, Descartes’ın düşünün gerçekleştiğini gösterir. Gerçi Descartes dış dünya hakkında kesin bir bilgi istiyordu, ama fenomenolojinin verdiği bilgi doğrudan dış dünya hakkında değilse bile, dış dünyanın nesnelere bilinç tarafından kurulan özleri, anlamları hakkındadır.

İndirgeme sonunda yönelinmiş bilinç yaşantılarına dönmekle, salt ben’e, bilince verilenlerin anlam kaynağına ulaşılır. Artık ben, katılmadığı bir dünyada (epokhe ile dünyadan ilgisini kestiği için) seyircidir; dünyaya kendi anlamını verecektir. Böylece ele alınacak dünya, yöntemsel olarak, Husserl’deki anlamıyla yitirilecektir. Fenomenoloji, dünyada yitmiş olanı, dünyayı bir kenara koyarak, salt ben’in ışınları altında yeniden kurgulama (konstitüe etme), biçimlendirme, kurma amacıyla indirgeme yöntemiyle, yeniden kazandıracaktır. Husserl’e göre, bilinç ve gerçeklik benzer biçimde düzenlenmiş varlık türleri değildir. Birbirleriyle yanyana bulunamazlar, aralarında anlam uçurumu vardır. İşte indirgemeyle bu anlam uçurumu kapatılacak, tüm varlık, bilincin anlam vermesiyle bilinçte yeniden anlam kazanacak, kurulacaktır. Husserl, *Encyclopædia Britannica* için yazdığı “fenomenoloji” maddesinde Platoncu ve Descartes’çı anlamlarındaki felsefenin hakkı verilerek yeniden kurulduğunu iddia ettiği transendental fenomenoloji için şöyle demektedir:

¹¹ Husserl, 1988, a.g.e., s. 33.

¹² Husserl, 1988, a.g.e., s. 65.

“*Epokhe* sonuna kadar götürülecek olursa psikolojik öznellik transzendenal öznelliğe dönüşür, psikolojik özneler-arası alan da transendenal özneler-arası alana. İşte bu transendenal özneler-arası alan, bilinci aşan her şeyin, bu arada dünyada gerçek olarak ne varsa hepsinin varlık anlamını kendinden aldığı somut, aşılmaz temeldir”.

Dolayısıyla, Husserl için fenomenoloji son çözümlemede öznel bir bakış açısı araştırmasıdır. Bilimde nesnellik ve nesnel bilgilere ulaşma amaçlanır. Bu amaç doğrultusunda farklı gözlemciler arasındaki farklılıklar deneylerle gözlemlerin düzenlenimi yoluyla en aza indirgenmeye çalışılır. Buna karşı fenomenoloji, bütünüyle her öznenin dünyayı farklı bir biçimde yapılandırıp kurma biçimleri üzerine odaklanır. Ancak burada geleneksel felsefelerin tersine "özneler-arası" etkileşim ve iletişim temelinde öznel olana yönelik bir arayış söz konusudur.

* * *

(Cartesian Foundations of Philosophy as a Rigorous Science)

ABSTRACT

*One of the main aims of Husserl's philosophy is to establish philosophy as a rigorous science. According to Husserl, to establish philosophy as a rigorous science is possible by explicating the conditions of being a rigorous science by systematical arguments. Husserl opposes to the faulty opinion of establishing philosophy on the basis of naturalism. In *Philosophy As Rigorous Science*, he suggests that pure transcendental phenomenology, which is an investigation of the basis of whole knowledge, of the nature of consciousness and therefore really a universal and a priori discipline, is the original eidetic basis of psychology and other sciences. The aim of Descartes in writing *Meditations* was also to establish philosophy on a most absolute foundation. Husserl, in the *Introduction to Cartesian Meditations* says that "Descartes gave transcendental phenomenology new impulses through his *Meditations*...[and] acted quite directly on the transformation of an already developing phenomenology into a new kind of transcendental philosophy" (1988, p.1). The aim of this paper is to examine in detail the supplements of Descartes' philosophy in Husserl's ideal of establishing philosophy as rigorous science.*

Keywords: Husserl, Descartes, Cartesian philosophy, transcendental phenomenology, cogito

Kaynakça

28 *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefenin Kartezyen Dayanakları*

DESCARTES, René. 1980. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. (çev. D.A. Cress), Hackett publishing Company.

HUSSERL, Edmund. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. (çev. D. Carr), Northwestern University Press.

----- 1980. *Ideas: Phenomenology and the Foundation of the Sciences*. (çev. T.E. Klein ve W.E. Pohl), The Hague: Nijhoff.

----- 1988. *Cartesian Meditations*. (çev. D. Cairns), The Hague: Nijhoff.

----- 1997. *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*. (çev. A. Kaygı), Ankara: T. F. K.

MACDONALD, Paul S. 2000. *Descartes and Husserl: The Philosophical Project of Radical Beginnings*. State University of New York Press.

KURAMDAN BAĞIMSIZ GÖZLEM VE DENEY DİLİ OLANAKLI MIDIR?

Talip KABADAYI*

ÖZET

Bilim tarihini ve bilim etkinliğinin başka yönlerinin olduğunu hesaba katmayan pozitivistin aksine, Pierre Duhem, Émile Meyerson, Alexandre Koyré ve Thomas Kuhn gibi önemli bilim tarihçileri ve filozofları, bilim tarihindeki önemli keşif ve gelişmeleri pozitivist olmayan bir tutumla ele alırlar. Bu düşünürler, bilimsel etkinlik kuramsal bir etkinlik; kuramsal etkinlik olguları belirler savlarıyla, kuram yüklü gözlem ve deneyi savunurlar ve kuramlara bir sözlük işlevi yüklerler. Hatta kuram sadece önce gelmekle kalmaz, gözlem ve deneyin yapısını da belirler. Şu halde, bilim yapılırken ilkin kendisine dayanılan bir ontoloji ya da evren tasarımı vardır; bundan dolayıdır ki, bilim tarihinde değişik dönemlerde başka başka bilim tasarımları olmuştur. Bu bildiri de pozitivist hareketin etkisini yitirmesi yönünde özellikle çaba gösteren Koyré, Meyerson ve Kuhn'un öne sürdüğü "kuramdan bağımsız gözlem ve deney dilinin olanaksız olduğuna" ilişkin fikir ve argümanlarının en temelde Duhem'e düşülen bir dipnottan başka bir şey olmadıkları gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Kuram, gözlem, deney, pozitivism, ontoloji, bilim tarihi

* * *

Pozitivist felsefe ve bilim hareketinin kurucusu A. Comte'a göre, olgulara işaret eden pozitivist felsefe, insanlığın zihinsel gelişiminin en yüksek ve nihai aşamasını oluşturur. Teolojik ve metafizik aşamalardan geçerek nihayet pozitif aşamaya gelen insan aklı, artık mutlak kavramları, evrenin başı ve sonunu, fenomenlerin nedenlerini araştırmayı bırakmış; kendisini fenomenlerin yasalarını bulmaya adanmıştır. Pozitivizme göre tüm fenomenler, doğa yasalarına bağlıdır ve burada yapılacak olan esas iş, benzerlik ve ardardalık ilişkilerine göre fenomenleri birbirlerine bağlamak ve incelemektir. Zihnin erişebileceği, olgulardır ve pozitivist felsefenin silahları, olguların ötesine giden her türden uğraşa karşı çevrilmişlerdir. Başka deyişle, pozitivism, gözlem ve deney verilerine dayandığı için metafizik karşıtı bir tutumdur.

Bir bilim felsefesi hareketi olan pozitivism, Mantıkçı Pozitivism adı altında 20. yüzyılın başlarında yeni biçimiyle ortaya çıkar ve bu felsefe hareketinin çabalarıyla bilimin üstünlüğü, batı kültürünü belirleyen bir anlayış, daha doğrusu bir zihniyet olur. Kısaca söylesek, Mantıkçı Pozitivism, doğrulanabilen, bilimsel ve dolayısıyla anlamlı olanla, doğrulanamayan, bilimsel olmayan ve dolayısıyla anlamlı

□ Yard.Doç.Dr., Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü

30 Kuramdan Bağımsız Gözlem Ve Deney Dili Olanaklı Mıdır?

olmayan önermeler arasında bir ayırım yapma çabası içindedir. Bu, metafiziği ya da sözde bilimi, bilimin dışında tutma arzusudur. Bunu yaparken kullandıkları yöntem *tümevarım* ve duyu deneyine dayalı doğrulamadır. Bu pozitivist bilim adamlarına göre doğa, nesnel olarak bilinir ve bilimde açıklanamayacak hiçbirderinlik yoktur; her şey yüzeysel olup bitmektedir. Bilimsellik ölçütü aynı zamanda tüm ön yargılardan, peşin hükümlerden ve dayanaksız inançlardan kurtulmaktır.*□

Kanımca, Duhem'in bilim tarihi ve felsefesine yaptığı en önemli katkı, onun kuramların sınanması ve yanlışlanmasıyla ilgili görüşüdür. Duhem'in asıl önemi ise kesin yanlışlamanın yöntemsel olarak olanaksız olduğunu fark etmesinden gelir. Duhem ayrıca bilimsel uygulamada karar verme unsurunun çok önemli olduğu olgusunu fark eden ilk düşünürlerden birisidir. Yöntemsel kararların iki türü vardır: ilk türde deney yapılır ve kuramın belli bir varsayımını değiştirmeye karar verilir. İkinci türde ise bilim adamları topluluğu tüm kuramı yanlışlamak için sağduyularıyla karar verirler. Buna göre belli bir kuramın ve varsayımın yanlışlanması esasen yöntemsel olarak uylaşımçı kararlara bağlıdır.

Duhem'e göre kendisiyle çeviri yapılan bir tür sözlük gibi iş gören fizik kuramı olabildiğince yalın, tam ve sağın bir deney yasaları öbeği sunmayı hedefleyen az sayıda ilkedden türetilmiş, matematiksel önermeler dizgesidir.

Kuramların faydası şöyle ifade edilir: Kuramlar, bütün yasaları öğrenmek ve hatırlamak yerine, birkaç varsayım ya da ilkedden, çok sayıda deney yasası çıkarabilmemizi sağlayarak, zihni tasarrufa katkıda bulunurlar. Kuramlar, yasaları aile grupları içerisinde yöntemsel bir biçimde sınıflamamızı da sağlarlar; böylece onları uygulamamız ve belli bir iş için doğru aleti seçmemiz kolay olur. Bir kuram ne kadar tam ve tutarlıysa, sınıflama o kadar doğal olur. Ayrıca kuramlar, deneyi tahmin etmemizi ya da kestirmemizi olanaklı kılarlar; bunda başarılı olunması, sınıflamanın doğallığının en iyi göstergesidir.

Duhem'e göre fizikte deney, bir olguyu basitçe gözlemek değildir; deney, söz konusu olgunun kuramsal olarak yorumlanmasıdır. Deney ilkin belli olguların gözlenmesinden oluşur. Bu gözlemi yapmak için duyuvarın dikkatli ve tetikte olması yeterlidir. Deney, aynı zamanda gözlenen olguların yorumlanmasından oluşur ve bu yorumun yapılabilmesi için dikkatli ve deneyimli olmak yeterli değildir; kabul edilmiş kuramları ve bu kuramların nasıl uygulanacağını da bilmek gerekir. Böylece, Duhem'e göre fizikte bir deney, olguların titizlikle gözlenmesi ve bu olguların yorumlanmasıyla birlikte yapılır. Bu yorumlama, gerçekçi bir biçimde gözlemlenerek toplanan somut verileri,

□* Daha fazla bilgi için bkz: Talip Kabadayı, "Yanlışlanabilirlik Ölçütüne Yönelik Eleştiriler Üzerine Bir Çalışma", H.Ü. Sos. Bil. Ens., Yayınlanmamış Doktora Tezi. 2004.

gözlemci tarafından kabul edilmiş kuramların önemli özellikleriyle eşleştirilen bazı soyut ve sembolik betimlemelere dönüştürür.¹

Gözlemci ya da deneycinin kabul ettiği kuramlar sayesinde olgulara ilişkin yapılan yorum(lar), fizikteki deneylerin ayrılmaz bir parçasıdır. Ayrıca, kuram bize yapılacak ya da uygulanacak deneyi de bildirir. Deney yapıldığında ve sonuçlar açık bir şekilde gözlemlendiğinde, kuram bunları genellemek için düzene sokar ve onlardan yeni deneyler çıkarır. Fizik kuramlarının uygulanmaları sayesinde, bugün fiziği oluşturan kurallar çokluğu ile deney olgularının sayısı ve karmaşıklığı, bir kargaşa yığını olmaktan çıkmıştır; çünkü insan aklı kuramlar sayesinde devasa kanıt yığınlarını çözümlenme, sınıflandırma ve açık seçik bir dile çevirme yolunu bulmuştur. Bu kuramlar, her fiziksel özelliğe karşılık gelen bir büyüklük ve her fizik yasasına uygun düşen bir denklem kuran sözlüklerdir. Bu sözlüğün kullanımı bilim adamları için öylesine vazgeçilmezdir ki, onun yokluğunda en küçük bir gözlemi kaydetmek ya da en basit bir kuralı belirtmek olanaksızdır.²

Fizikçi ya da bilim adamı bir deney olgusunu anında kuramın ona verdiği şematik ve soyut kavramla eşleştirmeden tasarlayamaz. Fizikçilerin yuvarlak cam küreleri taşıyan bir tüpün beyaz zemininde siyah bir leke gördüklerinde gaz basıncını ölçtüklerini söylemelerinin nedeni budur. Bu nedenle fizik olguların gözlenmesini ve incelenmesini kuramlardan ayırmaya kalkışmak sadece bir hayaldir. Bunu yapmaya kalkışmak, bir düşüncüyü hiçbir sözlü işaret kullanmadan ifade etmeye çalışmak gibi bir şeydir.

Deney sonuçlarını ifade etmek için kuramlardan yararlanan tek bilim adamı fizikçi değildir. Kimyagerler, fizyologlar vb... de, termometre, manometre, kalorimetre ya da galvanometre gibi fizik dalına ait aletleri kullandıklarında, bu aletlerin kullanımını temellendiren kuramların doğruluğunu açıkça kabul ederler. Bu kuramlar ısı, basınç, sıcaklığın niceliği ve araç-gereçlerin somut ölçümlerinin yerini alan akım yoğunluğu gibi soyut kavramları anlamlandırırılar. Fizikçiler için olduğu gibi kimyagerler ve fizyologlar için de bir deneyin sonucunu bildirmek, genel olarak bütün bir kuramlar öbeğinin doğruluğuna olan bir inanca işaret eder; çünkü fizikteki en küçük bir deneyin yorumlanması bütün bir kuramlar öbeğini kullanmayı gerektirir.³

¹ Pierre Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, Princeton University Press, Princeton, 1954, s.147.

² Pierre Duhem, *Essays in the History and Philosophy of Science*, (çev. Roger Ariew ve Peter Barker), Hackett Publishing Company INC, Indianapolis&Cambridge, 1996, s.79.

³Pierre Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, Princeton University Press, Princeton, 1954, s.190.

32 Kuramdan Bağımsız Gözlem Ve Deney Dili Olanaklı Mıdır?

Son tahlilde, Gözlemci ya da deneycinin kabul ettiği kuramları bilmiyorsa, fizikte yapılan bir deneyin sonuçlarını anlamlandıramayız, çünkü onlar kuramları bilmeden anlam yükleyemeyeceğimiz soyut önermelerdir.⁴ Bilim adamı, gözlemiş olduğu olguları kabul ettiği kuramlara göre yorumlamakla kalmaz, olguların kuramsal yorumlanmaları aynı zamanda araç-gereçlerin kullanımını da olanaklı kılar. Şu halde, kuramlara başvurmaksızın deney araçlarını da kullanamayız.

Bu noktada Duhem'le hemfikir olduğunu açıkça ifade eden Meyerson'a göre, Duhem kusursuz bir biçimde bir kuram dili olmaksızın fizikte bir deneyi bırakın açıklamayı, yapamayacağımızı göstermiştir. Meyerson için de deney sonucuyla ilgili bir önerme bütün bir kuramlar öbeğine olan kabule ve inanca göndermede bulunur; dolayısıyla, gözlenen olgularla bilim adamının formüle edip dile getirdiği deney sonucu arasında çok karmaşık entelektüel bir işçilik işin içine girer. Aslına bakılırsa, bir araştırmacı ya da bilim adamının araştırmasını yaparken veya soruşturmasını yürütürken her zaman peşin hüküm, kavram ve varsayımlarla yüklü olduğunu hiç aklından çıkarmaması gerekir, çünkü bunlar bilimde kaçınılmaz olarak kılavuzluklarına muhtaç olduğumuz şeylerdir.⁵ Şu halde, bilim özü itibariyle sadece doğa metafiziğinin ileri bir aşamasıdır ve amacı da şeylerdeki rasyonaliteyi keşfetmektir. Rasyonalite farklılıkları özdeşliğe indirgemek olarak anlaşılmalıdır. Öte yandan, özellikle de Comte'un pozitivist bilim anlayışının etkisiyle, faydacı ve pratik bir bilim anlayışı benimsenmiş; bilimin amacı da önceden görmek olarak tayin edilmiştir. Böylece, bilimin alanı yasalara boyun eğen olguları kapsar; yasa yoksa bilim de yoktur.

Meyerson, bilimin birbiriyle bağıntılı iki etkinlik olarak ortaya çıktığı düşüncesindedir. Buna göre, bilim betimleyici ve açıklayıcı bir etkinlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Meyerson bilimin betimleyici karakterini "legal" bilim olarak adlandırır; legal bilimde yasalılık fikri baskındır; buna göre, legal bilim, olguları betimleyen, tahmin eden, bunları yöneten ilişki ve işlemlere göndermede bulunan bilimsel yasalara karşılık gelir. Meyerson'a göre, bilimin açıklayıcı karakteri "kozal" bilim olarak adlandırılır; kozal bilim, legal bilimin keşfettiği yasaları açıklama işine girer. Legal bilimin kaynağı insanın olana bitene ilişkin önde yide bulunma ihtiyaç ve arzusunda yatmaktadır. Böyle bir pratik temeli olmayan ve legal bilimin anlattıklarıyla yetinmeyen kozal bilim, doğa

⁴ A.g.e., s.148.

⁵ Émile Meyerson, *Identity & Reality*, (çev. Kate Loewenberg), The Macmillan Company, New York, 1930, s.5.

olaylarının “nasıl” vuku bulduğuyla doymayan insan aklının bir ürünüdür, dolayısıyla, doğa olaylarının “niçin” bu biçimde vuku bulduklarını anlama tutkusunu ve arzusundadır. Kozal bilimin kaynağı da burada yatmaktadır. Meyerson pozitivist epistemoloji ve bilim anlayışını eleştirip, çürütürken kozal bilimi ön plana çıkarır; böylece bilimsel kavram ve yasalara ontolojik bir temel sağlar. Meyerson’da ontoloji, gözlem kanıtlarını anlamak ve yorumlamak için gerekli olan kabullere ve altta duran dayanaklara karşılık gelir. Legal bilim gözlem “kanıtlarıyla” meşgul olurken, kozal bilim gözlem “dayanaklarına” bakar. Şu halde bilimin tek işi olguların betimlenmesi ve tahmini değildir. Yasalılığa (legaliteye) inanmak, doğanın düzenli olduğunu da peşin olarak kabul etmek demektir. Dolayısıyla bilimin ontolojik özelliği kaçınılmazdır; bu özellik aklın özdeşleştirme etkinliğinden kaynaklanmaktadır. Aklın açıklayıcı yapısı bununla ilgilidir; bu nedenle, Meyerson açıklama ve özdeşleştirmeyi bir ve aynı görür. Açıklamalar zorunlu olarak nedenleri-nesneleri, nesnelerin özelliklerini ve bunların birbirleriyle ilişkilerini gerektirir.

Doğa bize düzenliymiş gibi görünür ve her yeni keşif, gerçekleşen her tahmin bizdeki bu kanıyı tasdikler; öyle ki doğa sanki kendisindeki düzenliliği haykırıyormuş gibidir. Sonuçta, söz konusu düzenlilik bize tamamıyla empirik bir olguymuş gibi gelir. İşin tuhafı, bizim formüle ettiğimiz yasalar da doğaya ait bir şeylermiş gibi görünürler. Yani, doğa yasaları bizim aklımızdan bağımsız yasalarmış gibi düşünülür. Bunun nedeni, söz konusu düzenliliği peşinen kabul etmemiz; dolayısıyla da bu yasaların doğada bir yerlerde olduklarına inanmamızdır. Bu, aynı zamanda bu yasalara nasıl ulaştığımızı unuttuğumuzu gösterir.⁶

Meyerson’a göre, Duhem’in de çok haklı olarak savunduğu gibi bu yasaların dayandığı kuramları bilmeden, onları kavramak, hatta uygulamak olanaklı değildir.⁷ Aslına bakılırsa biz yasaları doğayı hor görerek, ona saygısızlık ederek elde ediyoruz; yani, bir olguyu bütünden yapay olarak kopararak veya yalıtılarak bunu yapıyoruz. Şu halde, doğa yasaları realiteyi doğrudan ve bütün halinde ifade etmezler. Akademik derslerde yapılmak üzere tasarlanmış deneylerin başarılı olmaları için önceden düzenlenip, ayarlanmaları gerektiğini herkes çok iyi bilir aslında. Deneyi yürüten öğretim elemanı da sanki çok önemli bir iş yapıyormuş edasına bürünür; deneyin yapılışını izleyenler de bundan çok etkilenirler, hatta büyülenirler. İşin aslı, laboratuvarında çalışmış olan herkes iyi bilir ki, el kitapçıklarında belirtilen en basit deneyleri bile yürütmek çok zordur. Fakat zamanla bir alışkanlık oluşur, gitgide daha az özen gösterilir ve doğrulayıcı deneylerin, sanki biz doğayı boyun eğmeye zorlamamışız gibi, kendi kendilerine gerçekleştiklerine

⁶ A.g.e., s.29.

⁷ A.g.e., s.30.

34 Kuramdan Bağımsız Gözlem Ve Deney Dili Olanaklı Mıdır?

inanmaya başlarız.⁸ Bir bilimsel yasa, olanı değil, belirli koşullar gerçekleşirse olacak olanı ifade eden ideal bir yapıdır. Yasalar doğadaki (sözde) düzeni, yazılı bir sözcüğün bir şeyi (nesneyi) temsil ettiği ölçüde ifade ederler. Bu demektir ki, her iki durumda da aklın aracılığı ve onayına gerek vardır.

Meyerson'a göre, kavram ve kanılarımızı (inançlarımızı) derinden incelediğimizde onlardan tamamıyla bağımsız olmadığımız açıkça görülür. Aynı şekilde, önemli bir takım bilimsel kuramlara bakıldığında onların da bütünüyle metafizik kavramlarla dolu oldukları görülür. Örneğin Peripatetiklerin, atomcuların, Descartes'ın, Boscovich'in öğretilerinde bu metafizik öğeler açık seçik görülür.⁹

Meyerson'a göre, bilimsel kuramları oluşturma işlemimiz bilinçdışı bir süreçle gerçekleştirilir. Özdeşlik ilkesi ve nedensellik eğilimi burada çok önemli rol oynarlar. Bilim de zaten bir anlamda bıkmadan usanmadan olgularda özdeşlik arama işidir.¹⁰ Kuramların açıklayıcı gücü, bu ilkedен kaynaklanmaktadır. Buna göre özdeşlik aklın aslı çerçevesidir ve bilim ancak bu ilkeyle anlaşılabilir. Aslında doğa kendisini büyük ölçüde "plastik" olarak sergiler ve bundan dolayı da aklımızın bu eğilimlerine (özdeşlik, nedensellik eğilimi vb...) boyun eğer. Şu halde, bilimde metafizikten kaçınmaya çalışmak ikiyüzlü davranmaktan başka bir şey değildir. Metafizikten kaçmaya çalışmak, yapmacık bir tavır takınma ve öyle olmadığı halde öyleymiş gibi gözükme çabasıdır. Metafiziği bilimden yalıtıp ayrı bir yere koyamayız, çünkü bilimin hareket noktası metafiziktir; dolayısıyla metafizik bilimin her tarafına sızmıştır. Meyerson'a göre, bilim Comte ve yandaşlarının iddia ettikleri gibi pozitif değildir, pozitif veriler de içermez, yani ontolojiden tamamen sıyrılmış veriler içermez. Çünkü ontoloji bilimin onsuz olmaz bir parçasıdır. Bilimsel açıklamaların ontolojik karakteri silinemeyeceği ve yok edilemeyeceği için, pozitivist tasarı bütünüyle bir hayal ve söylencedir.¹¹ Bilim adamı görüşlerini kendisini dürtükleyen metafizik eğilimlerle şeylerin (nesnelerin) realitesi konusunda bir varsayım ya da kuram biçimine dönüştürülmüş ontolojik bir kalıp içerisine sığdırır. Şunu da akıldan çıkarmamak gerekir ki, bilim adamı düşüncelerine kılavuzluk eden ilke ve kuralları genellikle bir takım kitaplarda hazır olarak bulur. Aslına bakılırsa, bu ilkeler bir anlamda bilim adamının istemi ve bilgisi dışında ona nüfuz eder ve onda yerleşirler, yani bu ilkeler, onun etrafını çevreleyen entellektüel ortama egemen olan ilke ve kurallardır.

Meyerson da, tıpkı Duhem gibi, deneylerin bilimsel kuramlara dayandıklarını, ayrıca deneylere varsayımların kılavuzluk ettiklerini

⁸ A.g.e., s.31.

⁹ A.g.e., s.52.

¹⁰ A.g.e.,s.308.

¹¹ A.g.e., s.383-384.

savunur. Bilimsel kuramların yarattığı dil aracılığıyla bilim adamı da bilimsel olguları yaratır.¹² Bilimsel keşiflerde en önemli rolü bilimsel imgelem oynar, deney burada sadece düşünme sürecine yardımcı olur. Şu halde peşin hüküm ve kavramlarımız olmadan deney yapmaya çalışmak ve kendimizi bu türden düşüncelerden sıyırmak olanaklı değildir, varsayımlar ve kuramlara dayanmadan yorumlanan deney tek başına bir bilgi vermez.¹³ Dolayısıyla, Meyerson, deneysel bilim için en başta gerek duyduğumuz kabuller zincirinin, bilimdeki *a priori* unsur olduğunu savunur. Ona göre, deneysel bilim sunî bir yalıttır ve bilim münhasıran deneysel de değildir. Çünkü bilim aynı zamanda anlama yetimizin özü ve aklımızın temeli olan özdeşlik ilkesinin doğaya tatbik edilmesidir.¹⁴

Meyerson'ın hemen ardından gelen A. Koyré, bilimin kavramsal çözümlemesini savunur; bilimin metafizik, felsefî ve entelektüel köklerini gözler önüne serer. O, bilim tarihinde özellikle astronomi tarihi ve Galileo'nun bu alana yaptığı katkılarla ilgilenmiştir. Ona göre bilim tarihi bize evrensel bir bilim olduğu anlayışının temelsiz olduğunu göstermiştir. Koyré, "bilimsel öğretiler tarihsel çerçeveleriyle birlikte kavranmalıdır", der, çünkü bilimsel düşüncenin gelişiminde felsefenin getirdiği düşünme kalıplarının yeri vazgeçilmezdir. Başka deyişle, Koyré bir bütün olarak bilim etkinliğinde tarihsel, bağlamsal ve sosyolojik yönleri öne çıkarır ve bilim tarihini hakkıyla incelemeyen bilimi kavramaya çalışan bilim tasarımlarının başarılı olamayacaklarını savunur. Bilimde devrimleri benimseyen Koyré, "bilimsel devrim" kavramının çerçevesini çizmiş ve bu kavrama günümüzdeki anlamını kazandırmıştır. Bir bilim tarihçisi tarihe pozitivist yaklaşımla bakmamalıdır, çünkü pozitivism geçmişteki bilimsel düşünmenin sistematik olarak yeniden kurulmasını ya da yapılandırılmasını engellemiştir. Bu demektir ki, pozitivist epistemoloji pek çok tahribata yol açmış ve aslında bilimin önünde bir engel olmuştur. Bu nedenle Koyré'ye göre gerçek bilim pozitivist duruş ve yaklaşımın bir kenara atılmasıyla olanaklı olur. Çünkü, bilimsel devrimlerin gerçekleşmesinde metafizik görüşlerin yeri mutlak olarak kaçınılmazdır. Örneğin, Pitagorasçı sayı metafiziği ve kutsal kitaplardaki deyişlere göre, tanrı dünyayı sayı, ağırlık ve ölçüye göre, yani belli bir düzene göre yaratmıştır. İçlerinde Galileo ve Copernicus'un da bulunduğu bilim adamları bu metafizik ve dinsel öğeleri kendi bilim tasarımlarında kullanmışlardır.

Koyré'ye göre, çağcıl bilimin kendisiyle başladığına inanılan düşünürlerden birisi olan Galileo ve takipçileri doğanın

¹² A.g.e., s.376-377.

¹³ A.g.e., s.390-391.

¹⁴ A.g.e., s.401.

36 Kuramdan Bağımsız Gözlem Ve Deney Dili Olanaklı Mıdır?

matematikselleştirilmesine dayalı bir metot geliştirirler; böylece bilimin her şeyi sayı, şekil ve devinim ile açıklayacağına ilişkin anlayış kabul görür. Galileo'ya göre dünyadaki her şey geometrik biçime bağlı kılınmıştır; her devinim matematiksel yasalara bağlıdır. Şu halde doğa kitabı matematik ve geometrinin diliyle kaleme alınmıştır; dolayısıyla doğayı anlamının yolu bu dili bilmekten geçer. Koyré'ye göre, Galileo ile birlikte doğaya yönelmenin yanında, gözlemlerin matematiksel olarak ifade edilmesi lazım geldiği öne çıkmıştır.

Koyré'ye göre çağcıl bilimin kendisiyle başladığı kabul edilen diğer bir düşünür de Copernicus'dur. Ona gelene kadar ki hakim evren tasarımı, Aristoteles'in Yer'in evrenin merkezinde ve sabit olduğunu; yeryüzü ve gökyüzünün ayrı yasalara tabi olduğunu ve evrenin sonsuz olmadığını savunan anlayıştı. Koyré'ye göre, Copernicus'la Aristotelesçi sıradüzenli yapının yıkılışının ilk aşaması gerçekleşmiştir. Copernicus Yer'in fiziksel yapısı ile gök cisimlerinin yapısını, ikisine de aynı dairesel devinimi yükleyerek, özdeşleştirmiştir.¹⁵ Eş deyişle, Copernicus, Aristoteles'in sıradüzenli kosmosu yerine, aynı yasalarla yönetilen bir evren tasarımı ortaya koyarak, evreni yer ve gök olarak ikiye bölen tasarımı terk eden bir evren anlayışı getirmiştir. Copernicus'un dizgesinde güneş merkezdedir, Yer, güneşin çevresinde dönen diğer gezegenler gibi bir gezegendir. Evren Aristoteles'in dizgesindeki gibi çakılı yıldızlarla sınırlandırılmış bir evren değildir; yani, evren sonsuzdur.

Copernicus gibi Kepler'e göre de evrenin merkezinde güneş vardır; çünkü ona göre, güneş yaratıcı tanrıyı simgelemektedir. Koyré'ye göre, Galileo ile başlayıp çağdaş fiziğe değin tüm gelişmeler, fizikte deneyin yerini oldukça daraltmış, hatta kuramın olgudan önce geldiğini vurgulamıştır.

Koyré bilimsel keşiflerin sadece bir takım akli süreçler sonucu gerçekleşmediğini, bunların temelinde us dışı, bilim dışı, mantık dışı öğelerin; eş deyişle, gizemci, dinsel, metafizik ve felsefi öğeler olduğunu savlar. A. Koyré'ye göre, bilimin nasıl işlediğini görmek için esasen bilim tarihine bakmamız gerekir. O zaman görülecektir ki bilim tarihi bilimin ilerlemesi değildir. Bilimin birikimsel bir biçimde ilerlediğini söyleyenler bilim tarihini bilmiyorlar demektir. Bilim tarihinde gerilemeler ve çöküşler vardır. Bizim, geçmişin insanlarından daha çok şey bildiğimize dair düşünce bir mitostur. Teknolojideki gelişmeler gözlerimizi büyülediği için böyle düşünüyoruz. Bakıldığında görülür ki eskilerin dizgeleri de çok sağlam ve tutarlıdır; insanlar onlarla ikibin yıl yaşayabilmiştir.

¹⁵ Alexandre Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, (çev.Kurtuluş Dinçer), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994, s.42-43.

Modern bilimin gelişiminde deney ve gözlemin çok önemli bir rolünün olmadığını da öne süren Koyré için, Galileo'nun bilimi, yani modern bilimin doğuşu Aristotelesçiliğe karşı deneyci bir tepki değil, Platonculuğun yeniden canlandırılmasıdır. Modern bilimin kurucuları, yanlış olduğu bilinen bir takım kuramları eleştirmeye, düzeltmeye ya da yerlerine daha iyisini getirmeye çalışmadılar. İçlerinde Galileo'nun da olduğu bu bilim adamlarının, bir dünyayı kaldırıp yerine bir başkasını getirmeleri gerekiyordu. Başka deyişle, yeni bir ontoloji, yeni bir epistemoloji ve bilim tasarımı geliştirmeleri gerekiyordu. Bu, eski kuramın yerini, yeni bir kuramın alması demektir. Koyré, bu yeni bilim tasarımının doğaya matematiğin yöntemiyle bakmakla oluşturulduğunu öne sürer.¹⁶

Koyré'ye göre, bilimsel devrim diye niteleyebileceğimiz bu değişimi sağlayan, eski bir kuramın gözlem ve deney aracılığıyla yadsınması ve yerini yeni bir kuramın alması değil, felsefi bakıştaki köklü değişikliktir. Buna göre ortaçağ fiziğinden modern fiziğe geçerken en önemli rolü, deney ya da gözlem değil, akıl oynamıştır.

Görüldüğü üzere, Koyré bilim tarihine felsefi, psikolojik ve sosyolojik unsurları da işin içine katarak yaklaşır ve belli bir dönemi o dönem yapanın ne olduğuna bakmaya çalışır. Ona göre mevcut kuram ve kavram çerçevesimizle incelemek istediğimiz döneme yaklaşırsak, o dönemi doğru bir biçimde kavrayamayız. O halde belli bir döneme bakarken, o dönemin kavram ve kuramlarıyla o dönemi anlamaya çalışmalıyız. Belli bir döneme damgasını vuran, o dönemin kavramsal çerçevesidir.

Koyré için de, kuramın belirleyiciliği esastır. Ona göre modern bilimin doğuşunda asıl önemli rolü gözlem ya da deney değil, belli bir kurama dayanılarak yapılan deneyim oynamıştır. Deneyim, tabiatı yöntemli bir biçimde sorguya çekmektir. Bu sorgulama etkinliği kendisiyle soruların sorulduğu bir dili ve alınan yanıtların okunup yorumlanmasına olanak tanıyan bir sözlüğü, yani bir kuramı gerektirir.¹⁷

Özetlersek, Koyré'ye göre, kuramdan önce gelen bir deney söz konusu değildir, yani, bilimde duyu deneyine dayanmak öncelikli değildir; başka deyişle, bilim kuramsal bir iştir, olgu toplama ve deney, kuramdan sonradır. Buna göre, gözlem ve deneyin yapısını kuram belirler. Dolayısıyla kuramdan bağımsız olgu yoktur; olgular hep belli bir kuramın olgularıdır; kuramın dili olgunun anlamlı olmasını sağlar; yani, olgu kendisini belirleyen o kuramda anlamlı olur. Son tahlilde, kurama bir sözlük ya da ansiklopedi gibi cevaplar bulmak için başvurursunuz.

¹⁶ Alexandre Koyré, *Metaphysics and Measurement*, Science Publishers, Gordon & Breach, 1992, s.20-21.

¹⁷ Alexandre Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, (çev. Kurtuluş Dinçer), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994, s110-111.

Kuhn, Duhem, Meyerson ve Koyré'ye açıkça atıflarda bulunarak, bu düşünürlerin bilime tarihsel yaklaşımlarını benimser. Bu düşünürler gibi Kuhn da bilimsel kuram ve açıklamaların zorunlu olarak ontolojiler içerdiğini benimser ve savunur. Bu anlayışla Kuhn da pozitivistlerin mantıksal bakış açılarına karşı çıkar ve onların görüşlerinin etkisinin yitirilmesinde önemli bir rol oynar. Kuhn'a göre bilim, olağan bilim ve olağandışı bilim olmak üzere iki ana kısma ayrılır.

Kuhn bilim görüşünü esas olarak paradigma, olağan bilim ve olağandışı bilim kavramlarını temele alarak oluşturur. "Paradigma, bir bilim çevresine belli bir süre için bir model sağlayan yani örnek sorular ve çözümler temin eden, evrensel olarak kabul edilmiş bilimsel başarılarıdır".¹⁸

Olağan bilim çoğu bilim adamının kaçınılmaz olarak neredeyse tüm zamanını içinde harcadığı bir etkinliktir; bu bilim topluluğunun, dünyanın gerçekte nasıl olduğunu bildiği varsayımı üzerine kurulu bir etkinliktir.¹⁹ Olağan bilim, geçmişte kazanılmış bir ya da daha fazla bilimsel başarı üzerine sağlam olarak oturtulmuş araştırma anlamında kullanılmaktadır. Adı geçen başarılar, belli bir bilim çevresinin uygulamanın sürekliliğini sağlamak üzere bir süre için temel kabul ettiği bilimsel ilerlemelerdir. Kuhn'a göre bunlarla ilgili kitaplar yaygınlaşmaya başlamadan önce, Aristoteles'in Fiziği ve Newton'un Optiği gibi, pek çok ünlü bilim klasiği benzer bir işlevi yerine getirmiştir. Bunlar ve benzeri pek çok eser, belli bir araştırma alanında geçerli sayılan sorunların ve yöntemlerin gelecekte uygulama yapacak kuşaklar için tanımlanmasında uzun süre hizmet vermişlerdir. Paradigma terimi olağan bilimle çok yakından ilişkilidir, buradan hareketle Kuhn, kabul edilmiş bazı gerçek bilimsel uygulama örneklerinin -yasa, kuram, uygulama ve bilimsel araçların tümünü kapsayan örnekler- kendilerinden belirli tutarlı bilimsel araştırma geleneklerinin çıktığı modeller sağladığını öne sürer.²⁰ Bunlar, bilim adamını ileride içinde uygulama yapacağı belli bir bilim topluluğunun üyesi olmaya hazırlayan paradigmalara dayanan insanlar, bilim uygulamasında aynı kural ve ölçütlere bağlıdır. Bu bağlılık ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan fikir birliği, olağan bilimin, yani belli bir araştırma geleneğinin doğması ve sürdürülmesinin ön şartıdır. Olağan bilim, bilim topluluğunun tek bir paradigmayı kabul etmesiyle olanaklıdır. Paradigma bir diğer yerleşik anlamıyla, kabul görmüş olan bir model ya da örnektir. Paradigmalar

¹⁸ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Pres, Chicago, 1970, s.viii.

¹⁹ A.g.e., s.5.

²⁰ A.g.e., s.10.

bilim topluluğunun son derece önemli olduğuna karar verdiği bazı can alıcı sorunları çözmekte rakiplerinden daha başarılı oldukları için çok üstün konuma ulaşırlar.²¹

Olağan bilim uygulamasında bilim adamı bir tür temizlik işi yapar; zaten olağan bilimi de bu işlemler oluşturur. İster tarihsel açıdan ister çağdaş laboratuarda olsun yakından incelendiğinde bu çaba, doğayı paradigmanın sağladığı önceden hazırlanmış ve hiç de esnek olmayan bir kutunun içine zorla yerleştirmeye benzer. Kuhn'a göre, olağan bilimin amacının hiçbir parçası yeni türden olgular aramak değildir; tersine söz konusu kutuya uymayanlar genellikle dikkate alınmazlar. Öte yandan bilim adamları da yeni kuramlar oluşturmayı hedeflemezler ve diğer bilim adamlarının oluşturduğu kuramlara da itibar etmezler. Demek ki olağan bilim araştırması, paradigmanın daha baştan temin ettiği olgu ve kuramların ayrıştırılmasına yönelmiştir.²²

Görüldüğü üzere, olağan bilim paradigma temelli bir araştırmadır; paradigma sorunları tanımlar ve çözümlerini de verir. Olağan bilimin en göze çarpan özelliği, ister kavramsal isterse olgusal olsun, büyük değişiklikler yaratmayı neredeyse hiç amaçlamamış olmasıdır. Dalga uzunluğu ölçümlerinde olduğu gibi, daha başlamadan önce neredeyse en ince ayrıntısına kadar sonucu bilinen deney çöktür.²³

Kuhn'a göre doğanın olağan bilimi yöneten paradigma kaynaklı beklentilere herhangi bir şekilde aykırı düşmesiyle, yani bir aykırılığın farkına varılmasıyla bunalım başlar. Aykırılıklar başlangıçta olağan ve beklenen olaylardır. Kuhn, bunalımın yeni kuramların ortaya çıkmasında gerekli bir önkoşul olduğunu ifade eder. Ancak bilim adamları çok ciddi ve uzun süreli aykırılıklarla karşılaştıkları zaman bile, hatta inançlarını yitirip yeni alternatifler incelemeye başladıklarında bile, kendilerini bunalıma sürükleyen paradigmayı kolay kolay terk etmezler. Başka deyişle, bilim felsefesi dilinde karşı örnek olarak görülen aykırılık, bilim adamı için bu anlamı taşımaz. Kuhn bu yargıya bilim tarihinden hareketle varır. Bilimsel bir kuram bir kez paradigma konumuna geldikten sonra, yerini alabilecek başka bir alternatif aday varsa geçersiz kılınabilir.

Bir aykırılık ancak olağan bilimin sıradan bulmacalarından daha ciddi bir hal almaya başladığı zaman bunalıma ve olağan dışı bilime geçiş başlamış demektir.²⁴ Kuhn'a göre bütün bunalımlar, paradigmanın

²¹ A.g.e., s.23.

²² A.g.e., s.24.

²³ Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (çev. Nilüfer Kuyaş), Alan Yayıncılık, İstanbul, 1991, s.63.

²⁴ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Pres, Chicago, 1970, s.81-82.

40 Kuramdan Bağımsız Gözlem Ve Deney Dili Olanaklı Mıdır?

belirsizleşmesi ve sonuçta da olağan bilim kurallarının gevşemesiyle başlar. Kuhn bütün bunalımların şu üç şekilden birisiyle sonuçlanacağını öne sürer: Birincisi, olağan bilim var olan paradigmanın sonunun geldiğine ilişkin duyulan ümitsizliğe rağmen, bunalıma yol açan sorunu çözmek için gerekli esnekliği başarıyla gösterir. İkincisi, bunalıma yol açan sorun son derece köklü yeni bakış açılarına bile direnç göstermeye devam ederse, bu durumda bilim adamları ilgilendikleri alanların o anki aşamasında hiçbir çözüm bulunamayacağı kararına varabilirler. Bu durumda eldeki sorun adeta dosyalanarak daha üstün araçlara sahip olmaları umulan gelecek kuşakların çözmesi için rafa kaldırılır. Son olarak, bunalım yeni bir paradigma adayının ortaya çıkması ve bunun kabul görmesine ilişkin çabalarla sona erer.²⁵

Yeni paradigmaya geçiş tamamlandıktan sonra, ilgili meslek çevresi çalışma alanlarına, yöntemlerine ve amaçlarına yepyeni bir açıdan bakmaya başlayacaktır. Paradigma değişikliğiyle bilimin yeniden yönlendirilişi, görsel alandaki gestalt değişimine, yani algılama kalıplarındaki değişime benzetilir. Burada eskisiyle aynı olan bir veri topluluğuyla çok farklı ilişkiler kurulur, bunlar yeni sisteme yerleştirilirler ve yepyeni bir çerçeveye oturtulurlar.²⁶ Sonuç olarak yeni paradigmaya geçiş bilimsel bir devrimdir. Tekrarlarsak, bir paradigmanın yerini bir diğerinin aldığı süreç, olağandışı bilim ya da devrimci bilim olarak adlandırılır. Bu olağandışı bilim dönemi başarılı ve umut verici bir paradigma bulunduğu sona erer ve böylece olağan bilim dönemi tekrar başlar. Bu dönem yeni bir bunalım ortaya çıkana kadar devam eder. Bilimsel devrim ve değişimlerde psikolojik, sosyolojik ve tarihsel etkenler de rol oynar.

Kuhn, paradigmlar değiştiğinde dünyanın da onlarla birlikte değiştiğini öne sürer. Yeni paradigmanın yönlendirdiği bilim adamları sadece yeni araçlar benimsemekle kalmazlar, yeni ve farklı yerlere de bakmaya başlarlar. Ayrıca devrimler esnasında, bilim adamları bildikleri araçlarla daha önce bakmış oldukları yerlere tekrar baktıklarında, yeni ve farklı şeyler görürler. Bilim adamları sanki başka bir gezegene gitmiştir; bilinen nesnelere burada artık farklı bir ışıkta görünürler ve bilinmeyen bazı başka nesnelere bir arada dururlar. İşte paradigma değişikliği bilim adamlarının araştırmayla bağlanmış olduğu dünyayı farklı şekilde görmelerine neden olur. Devrimden önce bilim adamının dünyasında ördek sayılan nesnelere şimdi tavşan olmuşlardır. Bu, görsel bir kalıptan diğerine geçmenin iyi bir örneğidir. İşte bilimde kuramdan bağımsız

²⁵ Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (çev. Nilüfer Kuyaş), Alan Yayıncılık, İstanbul, 1991, s.99.

²⁶ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago, 1970, s.85.

gözlem olamaz savı bu demeye gelir.²⁷ Dolayısıyla, Kuhn'a göre, duyu deneyimi değişmez ve tarafsız değildir. Sadece gözleme dayalı tarafsız bir bilim dili yaratma çabaları da artık hayaldir.²⁸ Her kuram kendi olgularını belirler ve bilim adamının tabiata sorduğu sorular paradigmaya dayalı sorulardır ve alınacak yanıtlar da paradigmaya bağlıdır. Paradigmaların oluşturucuları olan kuramlar, ilgili gözlemin ne olduğunu belirleyip bilim adamının içinde çalıştığı dünyayı tanımlarlar. Görüldüğü üzere, bilimsel ya da deneysel açıdan tarafsız bir dil ya da kavramlar dizgesi mümkün değildir; bilim adamının ilgilendiği olguların seçimi ve yorumlanmaları, bir bütün olarak kurama veya paradigmaya dayanarak yapılır.

Özetle söylersek, Kuhn'a göre, olgun bir bilimin hep bir paradigması vardır ve bilimsel uslamlama da bu paradigmanın ölçütleriyle işler. Bir paradigma kavramsal çerçeve ve deneysel tekniklerden oluşur. Olgun bir bilim disiplininin üyeleri önemli kavramları, bulmaca çözme tekniklerini vb... öğrenir. Araştırma için paradigma gereklidir, çünkü örneğin, gözlemleri yorumlamak, hangi bulmacaların önemli olduğunu keşfetmek için ona gerek vardır. Yani bilim bir bulmaca çözme etkinliğidir ve bulmacalar bir paradigma dahilinde çözülür. Paradigma, bilim adamına ne türden bulmacalar çözeceğini, hangilerinin çözmeye değer olduğunu ve ne türden yöntemlerin onları çözebileceğini belirler. Buna göre, kuramdan bağımsız veri ya da olgu yoktur; tüm gözlem kuram yüklüdür ve her kuram kendi olgularını ortaya koyar. Kuhn'a göre paradigmalar, bilim tarihinde belirli bir döneme damgasını vuran bilimsel kuramlardır. Bir paradigma, uygulamaları, yorumlamaları, yasaları ve araç-gereçleri de içerir. İşte bu özelliklerinden dolayı bir paradigma bilim tarihinde belirli bir dönemi biçimlendiren bir dizgedir. Paradigma hükmünü sürerken, örnek çalışmanın temel kabulleri sorgulanmaz. Bu, olağan bilim etkinliğidir ve bu dönemde örnek çalışmaya bakılarak çeşitli bulmacalar çözülür. Başka deyişle, eğer temel bir paradigma ya da bir araştırma geleneği varsa, o zaman olağan bilim stratejisi kullanılır. Kuhn'a göre de gözlem kuram yüklüdür ve paradigmalar kendi kendilerini destekler ve doğrularlar. Her bilimsel kuram kendi kavramsal şemasına, gözlem verilerine ve kuramsal sorunlar içine hapsolmuştur. Her kuram, her paradigma kendi dünyasını, veri ya da olgularını ortaya koyar. Buna göre tarafsız hiçbir gözlem söz konusu değildir ve bilim adamı gerçekliğin yapısını keşfetmez, onu kurar.

Son tahlilde, Duhem, Meyerson, Koyré ve Kuhn'un en temeldeki ortak hareket noktaları ve dayanakları, deneyin kuram yüklü olması ve deneysel sınamanın bütüncü karakterde olmasıdır. Bilimsel kuramlar

²⁷ A.g.e., s.111.

²⁸ A.g.e., s.126.

42 Kuramdan Bağımsız Gözlem Ve Deney Dili Olanaklı Mıdır?

dünyaya bakmanın yollarıdır ve kabul görmüş kuramlar kanı ve beklentilerimizi etkiler; dolayısıyla deneyimlerimiz de bundan etkilenir. Bilimsel çalışma için araştırmacıya, hangi verileri toplayacağını ve bunları nasıl yorumlayacağını gösteren kabul edilmiş kuramlar öbeğine ihtiyaç vardır. Böylece bu düşünürler bağımsız bir gözlem dilinin varlığını yadsırlar ve bilimde insanın değer ve ilkelerini de hesaba katarlar. Son tahlilde, kuramdan bağımsız gözlem ve deney dilinin olanaklı olamayacağını savunan Koyré, Meyerson ve Kuhn'un öne sürdüğü fikir ve argümanlar, Duhem'e düşülen bir dipnottan başka bir şey değil gibi görünmektedir.

* * *

(Can There Be Any Dictionary of Observation and Experiment Apart From A Theory?)

ABSTRACT

Contrary to positivism, which does not take into consideration the some other aspects of scientific activity and of the history of science, some leading philosophers and historians of science like Piere Duhem, Émile Meyerson, Alexandre Koyré and Thomas Kuhn have dealt with the important discoveries and developments within the history of science without a positivistic attitude. These thinkers have defended the views that scientific activity is a theoretical one, which determines the facts and the structure of observation and experiment, and that theory-ladenness of observation and experiment precedes everything in science, and that theories are in fact dictionaries to guide and help the scientists. Thus, there is an ontology or an idea of universe above all on which the scientific activity depends. Accordingly, there have always been different kinds of ideas of science in different periods in the history of science. In this presentation, it is aimed at spelling out that the arguments put forward by Koyré, Meyerson and Kuhn, who intentionally struggled with positivist movement so as to get rid of it by stating that "it is unlikely to get a language of observation and experiment free from a theory", are nothing but a footnote to Duhem.

Keywords: Theory, observation, experiment, positivism, ontology, history of science

Kaynakça

DUHEM, Pierre. *The Aim and Structure of Physical Theory*, Princeton: Princeton University Press, 1954

DUHEM, Pierre. *Essays in the History and Philosophy of Science*, (çev. Roger Ariew and Peter Barker), Indianapolis&Cambridge: Hackett Publishing Company INC, 1996

- KOYRÉ, Alexandre, *Metaphysics and Measurement*, Gordon and Breach: Science Publishers, 1992
- KOYRÉ, Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, (Çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994
- KUHN, Thomas S. *The Structure Of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970
- KUHN, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (çev. Nilüfer Kuyaş), İstanbul: Alan Yayıncılık, 1991
- MEYERSON, Émile. *Identity & Reality*, (trans. By Kate Loewenberg, New York: The Macmillan Company, 1930.

SANAT VE DEĞER

Sabri BÜYÜKDÜVENCİ*

ÖZET

Sanatın değeri ve bu değerın somutlaştığı sanat yapıtı, sanat yapıtını diğer nesnelere ayrı kılan temel özellik(ler), sanatın zorunlu koşul(ları) ve sanatsal etkinliğin özü bildiride ele alınacak ve tartışmaya açılacaktır.

Anahtar Sözcükler: sanat, sanat yapıtı, sanatçı, sanatsal yaratım

* * *

Tüm estetik sistemler özel türden bir duygu, heyecanla ilgili kişisel, özel deneyimi çıkış noktası olarak alır. Böylesi bir duyguyu harekete geçiren nesnelere sanat yapıtı denmiştir. Kuşkusuz tüm sanat yapıtları aynı duyguyu uyandırmaz; her yapıt farklı bir duygu üretir. Bu duyguya estetik duygu denir. Bu açıdan bakıldığında böyle bir duygu uyandıran nesnelere özel ve ortak niteliği yakalanabilirse, o zaman bir sanat yapıtını diğer nesnelere ayıran temel özellik yakalanmış olur. Sanat yapıtını diğer nesnelere ayıran şey nedir? ‘Sanat yapıtı’ denilen sınıfın içinde yer alanların ortak niteliği nedir? Ona sahip olmadığında sanat yapıtı olamayacak temel bir nitelik olmalı; bu nedir? Çizgi ve renklerin özel bir biçimde ilişkiye sokulması mı? Buna ‘anlamlı biçim’ diyelim; bu durumda ilk belirlemeyi şöyle yapmak istiyorum; tüm gerçek sanat yapıtlarının ortak özelliği bu sözünü ettiğim ‘anlamlı biçim’dir.

Ancak şu da bir gerçek ki, estetik duygu uyandıran nesnelere kişiden kişiye değişir. Estetik yargı bir beğeni yargısıdır. Şunu demek istiyorum, duygusal olarak tepki veremediğim bir şeyi sanat yapıtı olarak düşünme hakkına sahip miyim?

Burada şöyle bir sorun gündeme geliyor; tüm estetik kuramlar estetik yargılara dayandığından ve tüm estetik yargılar kişisel beğeni yargıları olduğundan estetik kuramların genel geçerliğini ileri sürebilmek olanaksızlaşıyor. Acaba böylesi bir özelliğin aşılmasının tek yolu , temel özellik olan ‘anlamlı biçim’ midir?

Özel bir tarzda ilişkiye sokulmuş biçimlerden niçin etkileniriz? Çoğumuz sanat yapıtlarının ürettiği bu özel türden duyguyu üretmeyen nesnelere de ‘güzel’ deriz; bir kelebeğe, çiçeğe güzel deriz. Ama bir resimden, bir Selimiye’den alınan haz ya da bunların uyandırdığı duygu,

□ Prof.Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü.

çiçek ya da kelebekten hissettiğimizle aynı değildir. Farklı türden bir duygudur. Niçin bu güzel nesnelere sanat yapıtları gibi bir etki yapmaz?

‘Güzel’ terimini çoğu zaman estetikle ilgisiz kullanırız. Güzel bir kadından söz edildiğinde, bir erkek kadının onu estetik olarak heyecanlandığını kastetmez. Ama bir sanatçı yaşlı, yıpranmış bir kadına güzel dediğinde, yıpranmış, hırpalanmış bir heykelle güzel derken ne demek istiyorsa onu demek istemiş olabilir. Sıradan biri, beğeni sahibi olsa da, bu yıpranmış heykelle güzel der, ancak yıpranmış, yaşlı kadına güzel demez, çünkü sorun kadın olduğunda mesele yaşlı kadının sahip olabileceği estetik nitelik değildir; buna yüklediği başka bir özelliktir. Aranılan başka bir şeydir; işte bu başka bir şey, genç bir kadında bulunduğu ona ‘güzel’ deriz; bu aslında ‘arzu edilebilir’ olanla aynı anlama gelir. Ve estetik bir tepki çağırılmaz. Sözcüğün çağırıldığı ‘cinsellik’, estetikten daha güçlüdür; güzel bir resim, güzel bir kadının fotoğrafıdır; güzel müzik, müziklerde genç kadınların uyandırdığı benzer duyguları uyandıran müziktir (Türk halk müziği yoğun bir cinsellik içerir); güzel bir şiir, benzer duyguları anımsatandır (on yıl önceki komşunun kızına...).

Burada estetik duygu ile olağan yaşamsal duyguları birbirinden ayırmak gerekliliği ortaya çıkıyor.

Tolstoy’a göre sanat, özünde sanatçı denen kişinin, belirli göstergeler aracılığıyla, yaşamış olduğu duyguları bilinçli olarak başkalarına aktarmasıdır. Başkaları da bu duygulardan etkilenir ve bunları yaşantılar.

Sanat, temelde, böylesi bir aktarıcılık, bulaşıcılık ise, bu durumda estetik, etik olanın bir ifadesi olur; çünkü sanatçının, insanların duygusal ve tinsel sağlığı konusunda ahlaki bir sorumluluğu gündeme gelir. Platon’da, bilindiği gibi, estetik ölçüt, ahlaki ölçütlere bağlıdır. Tolstoy’a göre insanları olumsuz yönde etkileyen yapıtlar gerçek sanat yapıtı değildir; kötü sanat ürünleridir ya da sanat olmayandır. Bu yaklaşım, başta belirtmeye çalıştığım biçimi dışlayarak, sanat yapıtlarının içeriği ve ifade gücüne yoğunlaşmaktadır. Biçim, duyguların doğru biçimde aktarılması için önemlidir. Sanat, tinsel zenginliğin çoğalmasına hizmet etmelidir. Kısaca, bu yaklaşıma göre gerçek sanatın özü, ele alınan konunun öneminde yatıyor; sanatın sanat olması için, içeriğinin önemli olması gerekiyor; öğretici olması gerekiyor. Bu durumda demek ki beceri sahibi, yetenekli biri toplumu ilgilendiren önemli bir konuyu, temayı seçerek ve bunu sanatsal bir biçimde işleyerek ‘gerçek’ bir sanat yapıtı üretir. Böylece sanatsal bir biçimle işlenmiş dinsel, ahlaksal, sosyal ve siyasal gerçekler sanatsal üretim olur...

Gerçek sanatın, biçimin güzelliğinde yattığını söylediğimizde, sunulan şeyin güzel olması gerekliliği belirleyici olur; böylece güzel bir manzara, çiçekler, meyveler, çıplak bir beden vb. sanat yapıtıdır.

Ya da “sanatın özü, gerçekliğin doğru biçimde sunumudur” dediğimizde sanat, yaşamı yansıtmalıdır; konunun önemi, biçimin güzelliği önemli değildir. Sanatçının duyduğu, gördüğü her şey sanat yapıtı olabilir.

Şimdi tüm bunlardan şu çıkıyor: sanat yapıtı sanki sürekli, ardi ardına üretilebilen bir şey... Toplumda önemli konular her zaman bulunabilir ve böylece sürekli sözde sanat yapıtı üretilebilir, üretilmektedir... Ya da sanatsal bir yöntemi, tekniği öğrenen herkes güzel bir şey ortaya koyabilir. Toplumsal bir gerçeği yansıtabilir. Peki o zaman sanat olanla olmayanın ayırım çizgisi nerede?

Daha önce yapılmış olanları öğrenerek onları yinelemek değildir, sanatsal etkinlik. Yeni bir şey yaratmaktır. Burada belirleyici olan ‘yaratım’, ‘yaratma’dır.

Sanatsal yaratım, zanaatlarda olduğu gibi maddesel bir gereksinimden çıkışını almaz; algılanmış, bulanık, belirsiz duygulara netlik, açıklık kazandırır. Yaratma sürecindeki rahatsızlık, şüphe ve stres sonunda doyuma ulaşır. Önceden algılanmamış, yakalanmamış olanın açığa çıkarılmasıdır, yaratım. Ve yaratım bu açığa çıkarılanın izleyene, okura, alıcıya iletilmesiyle, onlarda da benzer duyguları uyandırmasıyla tamamlanır. Kısaca, önceden başkalarınca algılanmayan, hissedilmeyen ve anlaşılmayan şeyin, duygu yoğunluğuyla açık hale getirilmesi, başkalarına iletilme kılınması sanat yapıtıdır.

Sanatçının duygu sıkıntısına ve ulaştığı doyuma katılmak, bu duyguyu yaşantılamak, yapıtı özümseyenlerin aldığı zevk ve hazdır. Sanatsal etkinliğin böyle bir şey olduğunu düşünüyorum.

Bu durumda, insanlığa yeni bir şey söyleyen, sanatçının yaşantıladığı duygusal coşkuyla başarılan her şey bir sanat yapıtıdır. Böylece sanatın değeri, insanın bakış açısını genişletmede, insanlığın tinsel zenginliğini çoğaltmasında içerilmiş olmaktadır.

Kuşkusuz, yeni bir şeyin her ortaya çıkışı onu sanat yapıtı kılmaz. Yazarı, şairi, öykücü ve romancıyı vb. bu çalışmaya iten şeyin içsel bir gereksinim olması gerekir, dışsal bir neden değil.

Bu durumda, yeni bir şey içermeyen sanat yapıtı olamayacaktır; içeriği önemsiz, anlamsız olan sanat yapıtı olamayacaktır; ne denli zekice ifade edilmiş olsa da... İçsel bir dürtüyle, içtenlikle başlamayan sanat yapıtı olamayacaktır; içerik, biçim ve içtenlik sanat yapıtının sanat yapıtı olmasının koşulları olarak ortaya çıkmış oluyor.

“Bunların sınırı nedir?” sorusu burada gündeme gelebilir. Aslında her yapıtta bir ölçüde bunlar yer alır. Bunun sınırı insanlığın tümünü kuşatabilmesidir; tüm insanlar için anlamlı olmasıdır, anlaşılır olmasıdır ve varolanın gerçekliğinden çok sanatçının ruhunda esen ‘gerçeklik’ olmasıdır.

Tüm sanat yapıtları bu sınırlar arasında yer almaktadır ve daha alt bölümlere de ayrılabilir; içeriği olan, güzel olan, ama içtenlikli olmayanlar; içeriği olan, ama fazla güzel olmayanlar; içeriği az, ama güzel ve içten olanlar gibi...

Örneğin, Klasik dönemde içerik çok daha önemliyken, açıklık ve içtenlik daha düşüktü. Ortaçağda güzellik daha önem taşıdı. Günümüzde içtenlik ve doğruluk çok daha fazla önem kazanmıştır, güzellik istemi daha düşük düzeydedir.

Son söz, gerçek bir sanat yapıtı sipariş üzerine yapılamaz; sanatçının ruhunda doğan yeni bir yaşam kavramının görünüşe, açığa çıkması, kendini göstermesidir sanat yapıtı...

* * *

(Art and Value)

ABSTRACT

Value of the art and its concreteness which is called artwork, the basic characteristic that distinguishes artwork from the other objects, necessary conditions of art and the essence of artistic activity will be dealt with and discussed in this paper.

Key words: *art, artwork, artist, artistic creation*

Kaynakça

KEARNEY, Richard and David Rasmussen (eds.). *Continental Aesthetics, Romanticism to Postmodernism, An Anthology*, Blackwell, 2001.

LAMARQUE, Peter and Stein Haugom Olsen (eds.) *Aesthetics and the Philosophy of Art, The Analytic Tradition, An Anthology*, Blackwell, 2004.

KORSMEYER, Carolyn (ed.) *Aesthetics: The Big Questions*, Blackwell, 1998.

SHUSTERMAN, Richard. *Pragmatist Aesthetics*, Blackwell, 1992.

TOWNSEND, Dabney. *Estetiğe Giriş*, (çev. Sabri Büyükdüvenci), Ankara, İmge Kitabevi, 2002.

FELSEFE AÇISINDAN PAZARIN DIŞINDAKİ SANAT

IŞık EREN*

ÖZET

İnsan başarılarından biri olan sanat, İlkçağdan günümüze kadar birçok filozof ve sanat kuramcısının ilgi alanını oluşturmuştur. Sanatın ne olduğu, konusu, insan ve yaşamla ilgisi ve işlevi, felsefe tarihi boyunca ele alınmıştır. Ancak, birçok görüş sanatın kendine özgü bir bilgi sağladığını gözden kaçırmıştır.

Bu çalışmayla A. Schopenhauer ve M. Heidegger'in sanat görüşleri ele alınarak, bir bilgi türü olarak sanatın önemi vurgulanacaktır.

Anahtar Sözcükler: Sanat, modern sanat, Sanat eseri, hakikat.

* * *

Problem, popüler sanatın olması değil, sanatın sadece popüler bir ortam olarak varolmasıdır.

Sanatın ne olduğu sorusu, her ne kadar ilkçağdan günümüze dek çeşitli sanat kuramları ve felsefe görüşleri içinde ele alınıp irdelenmiş olsa da, yani o, yüzyılımızın bir olgusu olmasa da, halâ sanat bir problem alanı olarak varlığını sürdürmektedir. Sanatın ne olduğu, kişi ve insanla ilgisinin önemi ve değerinin ne olduğuna ilişkin felsefî sorgulama ve açıklamalar, günümüzde sanat yaşantımızı doğrudan belirlemiş bilgisel bir temel olarak görünmemektedir. Bu yüzden de ne olduğunu tam da anlayamadığımız bu alanın ürünleriyle ilişkilerimizi bilgisel değil, daha çok moda olan aracılığıyla kuruyoruz. Dolayısıyla da kişiler sanat eserleriyle ilgilerini selamlaşma olarak yaşıyor, eserin kendini ve kendinde olanı anlayacak ve değerlendirebilecek kadar sabırlı davranmıyor ve bunun içinde kendilerine süre tanımıyorlar. Hemen her alanda olduğu gibi acele verilen kararlar, sanat eseriyle karşılaşmalarda da en çok yargılar olarak karşımıza çıkıyor. Bu sonucu yaratan ve birbirlerinden çok da ayrı olmayan birçok öge olmakla birlikte, belki de hepsini aynı temelde tutan tek bir ögeyi açık seçik görüyoruz. Bu, 'en kısa zamanda en çok kazancı sağlamak' olarak açıklanabilir.

Sanat alanı -üreticisi, alıcısı ve ürünleri-, artık bir pazar oluşturmuştur. Onun varlığını sürdüren de çabucak alıcı bulup, acele olarak tüketilen ürünlerdir. Bu alanın ürünlerine sanat eseri demek mümkün görünmemektedir. Çünkü bunların üretimi pazar koşullarına,

□ Yrd. Doç.Dr. Uludağ Üniversitesi. Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

modaya, alımlama yetisi ve maddi güce göre belirlenmektedir. Bu yüzden de sanatçılar şirketlerin, şirketler de ilgili alanın endüstri çarkında en fazla ‘ne satar?’ sorusunu sormaktadırlar. Bu soru, çarkın dönmesi için sorulabilecek en iyi soru gibi görünmektedir. Öyle ki bu soruya en doğru cevabı veren ve yatırımı yapan grupların temsil ettiği alanlar nerdeyse sanatın bütünü temsil eder bir hal almıştır. Öyle ki, bugün Amerikan sinema endüstrisi sinemayı, yine müzik endüstrisi de müziği yaygın bir ağ içinde devindirmektedir ki, sinema ve müzik sanatın iki önemli ve değerli alanı değil, sanatın tümü gibi yaşanmaktadır.

Bugün bu görünümüyle sanata bir pazar olarak bakmak ve onu popüler olarak nitelendirmek, yeni bir adlandırma değildir. Ancak bu adlandırma, sanatın yapılagelen tarzına bir itiraz olarak anlaşılmalıdır; çünkü yaşam alanında hiçbir şey diğer her şeyden bağımsız olarak varlığını sürdürememektedir. Ancak, dikkat edilmesi gereken nokta şudur: popüler sanat, çağın, günün sanat anlayışı olabilir, ama sanatın kendisi, bütünlüğünde, sadece popüler değildir. Bu varlık alanı içinde çabuk tüketilen, tüketildiği alanda etkili olan ürünler kadar, belki eğlendirmeyen, ama kişi olarak kendimize, ilişkilerimize, ide olarak dünyaya ve insana bakmayı ve anlamayı biçimlendiren ürünler de olduğunu, olması gerektiğini bilmek gerekir.

İnsan Olma Problemi

Bugün, dünyanın -insan dünyasının- geldiği noktaya kaygıyla bakmayan kimse yoktur.

İnsan denen varlık türü, insan adını aldığı günden bu yüzyıla gelene kadar, kuşakların birbirine aktardığı, bunun yanında yeni yaşama alanları ve bilme olanaklarının değişmesiyle ya da yeni kazanımlarıyla oluşmuş her bir görüş, anlayış, fikir, kanı, inanç, bilgi, beğeni, kuram, istemeler v.b., varolma yolunda ilerleyen varlığı bugünkü insan olarak belirlemiştir. Her bir kültür, grup ve çevre içinde, tüm sayılanların içeriği ve bileşkesi farklı neden, amaç ve alışkanlıklardan dolayı değişik olabilir, ama bir bütün olarak insan tininin bugünkü durumuna baktığımız zaman “yirmi birinci yüzyılda insan” ifadesinden bir şey anlayabiliyorsak, o halde tüm rastlantısallıklarının ötesinde geleceğe doğru ilerleyen insan varlığından söz ettiğimiz açık olacaktır. Bu varlık, halâ varolma yolunda ilerleyen, varolma tarzını kendi belirleyen bir varlıktır. Acaba varolma yolunda kendini oluşturmasını gerekli gördüğü noktalar ne kadar gerçekleşmektedir, bunların gerçekleşmesinde kişilerin payı nedir?

Bir başka yönden bakarak şunu da sorabiliriz, acaba insan gerçekten de kendi özüne denk düştüğü bir varolmayı gerçekleştirebilir mi? Gerçekleşmesi halinde özün kendini dışarı vurması insan dünyasını nasıl etkileyecektir? Schopenhauer haklı mı? İnsan sürekli varolma ve

varoluşunu gerçekleştirme süreci içinde hep geleceğe atılan, ama özüne uyan bir noktanın parlamasıyla yeniden başa dönüp, kendini arayan, sonsuz bir döngü içinde mi varolacaktır? Bu sorular anlamsız görünebilir, ancak anlamsız görülmesi, acaba gerçekten de insanların ‘insan’ın ne olduğunu sorgulamayı unutmuş olmasından, geçmişten geleceğe taşınan varolma tarzının artık sorgulanmamasından, özüne uyan bir felsefi düşünüşün gerçekleştirilememesinden ya da gerçekleştirilse bile buna kulakların kapanmış olmasından mıdır? Şayet böyleyse, insanlar gerçekten de kendi yurtlarını, öz olarak insanı gerçekleştiremeden, kendi varlıklarından uzağa düşmüş bir halde, akışa kapılarak ve hiç de kullanmaya hakları olmadığı halde insan adını alarak, insanı gerçekleştirmekten uzak bir noktada devinip durmaktadırlar. Heidegger de haklı mı? Şayet insan olma özünden uzakta isek, bunun sorumlusu modern olma isteğimiz mi? Ne olursa olsun insan, insan olmayı ancak akılla, dolayısıyla bilimle, dolayısıyla deneylenebilir alan içinde kalarak, salt düşünsel olarak bilinebilecekleri yok sayarak, kendini ve varlığı mantık içine hapsederek anlayıp gerçekleştirebilir mi? Modern olmak, güç talep etmek, gücü yitirmemek için her yolu, şiddeti evetlemek, varolmayı statü elde etmek ve kariyer yapmak, böylece istediğini tüketebilmek lüksüne sahip olmak, bunu da dünya nimetlerinden yararlanmak olarak yeniden anlamlandırarak anlamak mıdır?

“Yaşam”, insan denen varlığın kendini var etmesi için en temel olanaktır. Bu yüzden de yaşam değerlidir, çünkü ancak yaşayarak varolabilir, var edebilir, insan denen varlığın varlaşmasına katkıda bulunabiliriz. Vara yoğa gülmek, hafifsemek, basit taklit ve anlatımlar karşısında kendimizden geçmek, moda olanı yakın ya da uzak takibe almak, moda olanı reddediyor gibi başka bir modanın içine girmek, başkalarının -çoğu kez de onların da kendilerinin değil, belli bir izm ya da akımın temsilcisi, sözcüsü olan, çoğu kez de belli bir güç grubunun çıkarını gözettikleri için, aslında hiç de yeni ve aydınlanmış bir kafanın ürünü olmayan- görüş, fikir ve saplantılarının penceresinden dünyayı gözetlemek, bugünden yarına düzeni, düzenin sunduğuna eş olan yanlış bir yöntemle değiştirmeye kalkmak, tarih bilincine sahip olmanın önemini bilmeden ya da bundan tarihi olayların sırasını ezberlemeyi anlayan bir doluluk yaşayarak, ders çıkartmaya çalışmak, kaynağından kopmuş eylemlere, kendi işimizden daha fazla önem vererek ve evetleyerek, varolmamızın tek koşulunun bir başka varolan takım, marka, “sanatçı”yla sağlanacağını sanıp taraf tutmak, taraf tutmakla da kalmayıp, hayran olmak, hayranlığı kendini adamak olarak yaşamak, yaşamın tek itici gücünü aşk sanmak ve aşksız yaşanamayacağını ezberletmek, sanatın insana gösterdiği tek olanağın birine duyulan aşk duygusunun “yüceliği” olduğunu zannettirmek, sevmenin öğrenilebileceğini gözden kaçırarak, ancak sorumluluk ve sabırla

yoğrulması gereken bu olanağımızın, kendimize benzerleri seçmek olduğunu sanmak, insan olmanın değil, iyi, güne ve kurallara uyan insan olduğu bilincini aşılattık, çalışmanın hamallık olduğunu vurgulayıp, az emek, çok entrika, sınırsız hilenin sonucunda elde edilenin kişiye mutluluk vermesi halinde eylemin doğru olduğunu yaymak, kişilerin kendi olanaklarının gerçekleştirilmesinin önü kesilerek istenen kişinin onlarda gerçekleşmesini sağlamak ve bilim karşısında düşünmenin başka her türünün -siir de dahil- sadece kişisel hobi olabileceğini, boş zaman geçirme aracı olabileceğini yerleştirmeye çalışmak ve doğru bilgiye değil enfomasyona pencere açmak, açılan bu pencerenin de adeta evrene açılan bir kapı olduğunu sanmak.

Yaşamak, yaşamı yüceltmek, aslında yaşamın insanın varolması ve kendi özüne yol alabilmesi için sorumluluk duygusuyla olabilecek kişisel bir varolma ve varoluş serüveni olduğunu bilmeliyiz. Bunu yürütebilecek yol, bağımsız bir bilme yoluyla gerçekleşebilir, bu ise ancak felsefe, sanat ve bilimi, birini diğerine tercih etmeksizin bir arada değerlendirmekle olabilir. Bu değerlendirme, bu insan başarılarının insan olmayla ilgisini kurabilmeyle mümkündür. Yani bu alanlarda ortaya konan çalışmanın insan için önemi ve değeri görülebilmeli ve insan denen varlığın en çok bu üç alandaki çalışmayla şekillendiği ve yönlendirildiği anlaşılmalıdır. Bu ayaklardan birine daha fazla ağırlık verildiğinde ya da bunların insanın varolma tarzını belirlediği unutulduğunda, insanlık bugün olduğu gibi kendi kurduğu dünyasına yabancı ve mutsuz, acılı kalır. Çünkü o, gerçekten de “yurduna” doğru yürümek isteyen bir varlıktır.

(Peki bu alanların günümüz açısından problem içerdiğini nasıl söyleyebiliriz? Bunu, hem yaşadığımız dünyanın insan problemlerinden, hem filozoflardan -Nietzsche, Dilthey, Husserl, Jaspers, Heidegger ve niceleri- hem de özellikle 19. yüzyıldan -modern olma idealinden- öğreniyoruz. Onların bütünü ve parçayı ayırt eden bakışları, ancak metinleriyle kendimiz tanıştığımızda kendini bizim için, bize açar.)

Kendini yapıp etmeleriyle belirleyen insan varlığı, kendi olanaklarıyla kurduğu dünyasında yaşarken, dünyasıyla beslenerek yeniden kendini belirleyerek, bir döngüde yol alır. Ancak, çemberi aynı noktadan geçmez. Çember bir üst noktada -üstünlük anlamı katmaksızın üst diyorum, daha çok farklılıkların ifade edilmesini diliyorum- farklı bileşenlerle buluşmuştur. Bu açıdan bakıldığında, insan olma hem belirlemesine hem de belirlenmemize katkısı olan bir oluşturdur. Bu serüvende ne tamamen pasif ne de aktif durumdayız. Ancak, akışa kendimizi kaptırdığımız zaman sadece sürüklenen, insan olma durumuna hiç de yakışmayan bir dünyada yer alırız.

İşte bu noktadan dolayı Schopenhauer, önemli olduğunu kabul ettiğimiz bir noktadan hareketle, kişilere, insanla ilgisinde bakmakta;

insana bakarken kişiyi gözden kaçırmamaktadır. Kişiyi ele alırken de o, insan olmayı mümkün kılan başarılarımızla ilgisinde kişiyi önemsemektedir. Belki de bugün, yaşam alanında gözden kaçmamız, yok sayılmamız, sayısal değerimiz dışında bir anlamımız olmadığını düşünmemiz, kişiyi gözden kaçıran ya da çıkararak yeni dünya düzenimizi yüzündendir. O halde bu düzene bilgiyle beslenerek hayır demek, bunun içinde varoluşumuzu -tıpkı J.P. Sartre'ın belirttiği gibi-, özgürlüğümüzü, kendimizi kurmamız gerekir. Kendimizi seçebiliyor muyuz? Bu anlamda özgür müyüz? Kişi olarak İnsan olmanın neresindeyiz? Bu sorular hepimizin sorularıdır.

Görünen ve yaşanan problemler ne olursa olsun dünya problemleri, insan problemleridir. İnsan dünyası dediğimiz, insanın kurduğu ve insanı var etmeye eklenen her halkayla genişleyen bu ortam, en bilindik ifadesiyle insanın kültür ortamı, yani teki, insan olma yolunda besleyen damarlar, tarihsel derinlik ve içeriklerle eklemlenerek bugünün insan dünyasını oluşturmuştur. Gelinek nokta/lar her ne ise, bu geleceğe ekleneceklerle sürekliliğin başlangıcı durumundadır. Biz bugünü ve yarını geçmişin bize eklemlenen kısmı kadar yük ve malzemeyle yaşayarak kurmaya çalışırız. Bugünün problemlerini geçmişin tarihsel yüküyle hesaplaşarak anlamaya çalışırken aslında yarının dünyasını da kurarız. Biz başlangıç olmanın sorumluluğunu yüklenmekle ya da yüklenmemekle yarının rengini oluştururuz.

Hiç kimse, hiç bir tek, insan dünyasının oluşmasının dışında kalamaz. Ancak, öyle görünüyor ki, sorumluluk alabilmek için öncelikle görmeye, sonra anlamaya ve olanı değerlendirmeye ihtiyacımız var. Yani doğru değerlendirebilmenin bilgisine sahip olmamız gerekmektedir. Bununla ifade etmek istediğim şey, herkesin gözünü, bilgisini kendi entelektüel zemininde kullanmasıdır. Bu ise değerlermiş gibi pazara sürülen hazır yargılar, yaygın, çoğu kez birbirini dışlayan karşıt yaklaşım ve teorilerle olamıyor gibi görünüyor. (Bu denenmiş yolun yanlışlığını en açık ve keskin ifadelerle F. Nietzsche'nin dile getirdiğini biliyoruz). O halde bu zemin, kendi entelektüel zeminimiz olarak nasıl var olur. Sanıyorum bu sadece okullar yoluyla sağlanan eğitilmişlikle değil, aynı zamanda yaşadığımız ortamın bütününde soluklandığımız, nefes aldığımız, bir tür beslendiğimiz ortamlarla mümkün olur. Bugün ne en genel insan dünyasında ne de günlük yapıp etmelerimizin bize ait dünyasında bizi biz kılacak, bize kendi düşünmemizin malzeme ve rengini verebilecek, kısacası kişinin kendi varoluşunu sağlayacak bir ortamda besleniyoruz. Bu yüzden de birbirimize benziyor ve tıpkı basım ürünler olarak bunu bir problem olarak yaşıyoruz. Çünkü pazarın bizi besleyen "dili", bizim anlama ve istemelerimizi de iyiden iyiye yönlendirmektedir. Çünkü Pazar moda yaratır. Modayı çoğu kez de görsel ve yazılı basınla hizmetleriyle bünyemize dahil etmekteyiz. Bugün, moda olan "okullar", mekanlar, akımlar, gazete yazarları,

sanatçılar, filozoflar, kitaplar, hatta bilim adamlarıyla reklam ve basın sektörü ürünleridir. Kişilerin görme, anlama ve değerlendirmeleri, hatta beğenileri, istemeleri, tercihleri, bir ve aynı olmakla birlikte, renkli ve çeşitliymiş gibi görünen hazır paketlerle sunulmaktadır. Dolayısıyla da bizi varolana dahil edip, varoluşumuzun yolunu bize kapatan bu “hazır dünya” ortam olarak sorgulanması gereken bir dünyadır. Belki de, tam da bu yüzden, sorgulamanın kendisi sorgulanmalıymış gibi görünmektedir. Dilin bir düşünme, sorgulama aracı olarak felsefi, bilimsel ve sanatsal imkanları sorgulanarak, dilin kendini yeniden kendi varlık temellerine oturtmak ya da yaratmak gerekmez mi?

Bir tür dil olarak bakıldığında, bugün sanatı temsil eden ortam popüler sanat olarak görülmekte ve birçok entellektüel ve aydın tarafından da eleştirilmektedir. Oysa bu dil, dünyanın en genel halini yansıtmaktadır. Bu, okunmayı bekleyen bir dildir. Bu dili okumaya çalışanlardan Larry Shiner’in¹, *Sanatın İcadı*² eserindeki görüşlerine yer vermek istiyorum. *Sanatın İcadı* kitabının arka kapak yazısında, onun bu kitapla modernliğin yerleşik kurumlarından biri olan sanatın soykütüğünü çıkarttığı, sanat ve etrafında kurulu tüm kavramlar sistemini yapısöküme uğrattığı ifade edilmektedir. Bir kültür tarihi çalışması olan bu eser, bize, bugün sanat olanın aslında modernliğin icadı olduğunu gösteren ilginç bir yaklaşım sergiliyor. Shiner, günümüzdeki sanatın varolan halini problemlili gören, bu problemin temelini modern düşünmede bulan ve bu dönem bittiğine göre, sanat ortamı da (bugünkü tarzı) sanat eserleriyle birlikte ortadan kalkabilir ve sanat bir başka evrede, başka bir tarz olarak varlığını sürdürebilir diye bakan bir düşündürür. Vardığı sonuçlar tartışılabilirse de, sanata ilişkin saptadığı problem tartışmasız görünmektedir. Ona göre, sanat eserlerinde bir patlama yaşanmaktadır: Neredeyse her şeye “sanat” denmektedir. Yorganları güzel sanat müzelerine veya ucuz romanları edebiyat müfredatına almaktan tutun da, sokak gürültülerinin senfoni salonlarında seslendirilmesine ve uydudan yayınlanan plastik cerrahi operasyonlara kadar ... yazının, gürültünün ve performansın güzel sanatlara dahil oluşu, bazılarının sanatın “ölümü”nden ümitsizce söz etmesine yol açıyor, postmodernizm bayrağı altında toplananlar ise modern güzel sanatlar sisteminin öldüğünü kabul ediyor. Ayrıca da bu yok oluş, postmodernlere göre, yeni özgürlük yolları açtığı için de bir kurtuluş olarak sevinç yaratıyor.³ Shiner, söz konusu bu eserde sanatın ölümüne üzülme mi, yoksa sevinme mi gerektiği konusunda karar vermek istemediğini belirterek, Batı toplumunun beslendiği modern sanata

¹ Larry Shiner: University of Illinois, Springfield’da felsefe profesörü olarak çalışmaktadır.

² Larry Shiner; *Sanatın İcadı: Bir Kültür Tarihi (The Invention of Art: A cultural History)*; Çev: İsmail Türkmen. Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004.

³ a.g.e., s.20.

yaklaşıyor. Ancak bu saptama, yani sanatın, ürünlerin problematik olmasından dolayı kökenine sahip çıkılmayışı 19. yüzyıl filozofu A. Schopenhauer'ın ve 20. Yüzyıl filozofu Heidegger'in de görüşlerine konu olmuştur. Ancak onlar problemi saptayıp, sanat ve insanı bir varlık temelinde görerek incelemişler ve insan olma ile sanat ilgisini kurmuşlardır.

Schopenhauer ve Heidegger'in bir bütün olarak felsefi görüşlerine baktığımızda, onların sanata ilişkin görüşlerinde ortak bir nokta görüyoruz; sanat bir tür bilgidir. Her iki filozof da, gerek sanata gerekse bilgiye ve özellikle de sanatın bilgisine önemli bir yer vermektedir. Çünkü her iki filozof için de bilgi, insanın varlık şartıdır.

Sanatın tekrar insanın özü olarak ortaya çıkmasının nasıl mümkün olacağını soruşturan Heidegger, ortaya koyduğu sanat görüşü ile hiç sözünü etmediği Schopenhauer'in görüşünü destekler görünmektedir. Her ikisi de özgün düşüncelere sahip olan bu iki filozofun sanat görüşlerinin ortaklığını göstermenin bir yolu, her ikisinin sanattan ne anladığını karşılaştırmakla mümkün görünmektedir.

Schopenhauer ve Heidegger'in sanat görüşlerine baktığımızda sanatın, nesnesi "hakikat" olan bir bilgi türü olduğu görülmektedir. Sanat eserinin ortaya koyduğu ya da gösterdiği, "hakiki olan"dır. Schopenhauer sanatın nesnesi olan hakikati "objektif ve subjektif tesadüflerin sisiyle örtüldüğü için, herkesçe doğrudan doğruya kavranılamayan hayat ve şeyler"dir⁴ diye tanımlarken, Heidegger sanatın nesnesi olan hakikati "varolanın açığa çıkması"⁵, bir başka ifade ile de aslında olduğu şey olarak varolanın örtüsünün kaldırılmasıyla ortaya çıkan şey olarak içeriklendirmektedir.

Schopenhauer sanatın nesnesi olan hakikate "ide" demektedir.⁶ Platon'dan günümüze kadar felsefe tarihinde birçok filozofun terminolojisinde yer alan ve dolayısıyla da tarihsel yükü olan bu terimi bir kez de Schopenhauer kendi varlık görüşünde içeriklendirmiştir. Ona göre "ide", temel istemenin bir tür objeleşmesini ifade eder.⁷ Temel istemenin doğrudan objeleşmesi olan "ide", Schopenhauer'ın varlık görüşünü temellendirdiği en önemli kavramlardan biridir. Kausalite zinciri dışındaki tasarım olarak ide, varlığın, yani temel istemenin bir görünüşü olan ide ise, Schopenhauer'a göre yalnızca sanat yoluyla

⁴ Arthur Schopenhauer; *The World as Will and Idea* ; The Modern Library, New York 1956. S:165.

⁵ Martin Heidegger; *Sanat Eserinin Kökeni*; Babil Yayınları, Erzurum 2003. S: 28.

⁶ Schopenhauer a.g.e., S:154-155

⁷ A.g.e., S: 143.

gösterilebilir. Sanatın kaynağı ve hedefi de idenin bilgisidir.⁸ Heidegger de sanatın nesnesine "hakikat" demektir.⁹ Ona göre, hakikat varlığın özüne ait bir özelliktir. Ancak hakikat kendini bir varolana yerleştirerek ortaya çıkar.¹⁰ Böylece sanat varolanın hakikatte ne olduğunun açığa çıkma tarzlarından biridir.

Schopenhauer ve Heidegger'in hakikat ve sanat arasında kurdukları bağlantıya baktığımızda, her ikisinin de sanatı, varolanda hakiki olanı nesne edinme olarak gördüklerini söyleyebiliriz. Ancak, Schopenhauer için bir varolanda idesini görmenin tek bir yolu vardır, o da sanattır. Heidegger de ise sanat, varolanın hakikatinin açığa çıkmasının tarzlarından biridir. Schopenhauer'a göre sanattan başka hiçbir bilgi türü "ide"yi nesne edinmez ve onun bilgisini ortaya koyamazken, Heidegger için varolanın hakikatini açığa çıkarmanın sanat dışında başka olanakları da, örneğin metafizik vardır. Ancak bunların her biri hakikati kendi tarzında açığa çıkarır. Kısacası nesne aynıdır, ama hakikatin "olagelme"sinin tarzı herbirinde farklıdır.

Heidegger için sanat, hakikatin açığa çıkmasının ayrıcalıklı bir tarzıdır. Ancak, hakikat hangi tarzda gerçekleşirse gerçekleşsin öncelikle insan kendinde bir imkânı gerçekleştirmelidir. Bu noktada her iki filozofun da kişinin bir imkânı gerçekleştirmesini başlangıç olarak gördüklerini söyleyebiliriz. İsteme ya da varlığın hakikat olarak görünmesi ve gösterilmesi için "kişi"de, sanatçıda bir tür değişim olmalıdır.

Schopenhauer'a göre, yaratıcı kişinin bilme gücü diğer kişilerden daha fazladır ve bu fazlalık onu bir an için bile olsa istemesinin köleliğinden kurtarır. Kişi bir an için istemeden kurtulduğunda, teklerin yer aldığı dünyanın üstüne, kausalite dışına çıkar ve idenin görüldüğü anda ne mutlu ne de mutsuz olarak, orada, dinginlik içinde yücelik duygusunu yaşar.¹¹ Kişi, istemesini kırdığı anda baktığı tekte saf seyre dalma, saf algıya dalma ve nesnede kendini, bireyselliğini unutma yaşantısı içindedir. O, kısacık bir anda saf algı durumunda, dünyanın gözü ve taşıyıcısı olarak tekte idesini ve ide olarak dünyayı kavrayan kişidir. Bir süre sonra bu algı durumunu yitiren kişi, ait olduğu zincirin halkasına geri döner. Ancak, bu kişiyi (dehayı) diğer kişilerden ayıran özelliği, onun bir an için bile olsa istemesini kırması ve saf algı durumunu yansıtabilmesidir.¹² Oysa pek çok insan sadece kausalite zincirleri içinde yaşar ve istemesini bir an için bile susturamaz. Böyle bir

⁸ a.g.e., S: 154-155.

⁹ M. Heidegger , a.g.e., S: 71.

¹⁰ a.g.e., S: 63.

¹¹ A. Schponhauer, a.g.e., S 163-164

¹² a.g.e., S:164

değişim yaşantısı kişiye, baktığı tekte idesini görme imkânını verir. O gördüğünü, yaptığı eserde gösterebilir. Diyebiliriz ki, Schopenhauer'a göre bir kişinin hakikati görmesi ve göstermesinin bir tek imkânı vardır, o da kişinin yeter neden zinciri içindekilerin dışına çıkmasıdır.

Heidegger'in de varolanın hakikatini açığa çıkarmanın ya da hakikatin kendini ortaya çıkartmasının tek yolunu kişideki değişimle mümkün gördüğünü söyleyebiliriz. Bu değişim düşünme tarzındaki bir değişimle başlar. Düşünme, "varlığın düşünmesi"dir.¹³ Bu yüzden de düşünmenin düşünme olabilmesi için, onun "varlığın düşünmesi" olması gerekir. Varlığın düşünmesine uyan bir düşünmenin gerçekleştirilmesi insan açısından önemlidir. Çünkü ancak bu gerçekleştiğinde, varlığın insanın özüyle olan ilişkisi yerine getirilir.¹⁴ Varlığa uyan düşünmeyi gerçekleştirebilecek olan ise, varlığın sesini duyan ve bu sese uyan dili gerçekleştirebilenlerdir. Çünkü dil de varlığa aittir ve ona ait olan dil, ancak onu hakikat olarak açığa çıkarabilir. Kişinin varlığın talebini duyması, ona varlığa uyan düşünme ve dili gerçekleştirmesinin imkânını sağlar. Bu sorgulama, varlığın talebini duyma ve ona uyan düşünme ve dillendirme olanağını sağlar. İşte Heidegger'e göre, bir tür sorgulama olan sanatta, varlığı nesne edinmeden, varolanın varlıkla bağlantısının ne olduğu sorusuna cevap verilemez. Üstelik sanatın kökeninin varlığın hakikati olduğu göz ardı edildikçe, sanat adına estetik gerçekleştirilir.

Schopenhauer ve Heidegger, sanata diğer bilme ve bilgi türleri yanında ayrıcalıklı bir yer vermektedir. Her iki filozof için de sanatın bilgisi insanın varlıkla bir tür bağlantısını sağlayan, vazgeçilemez bir öneme sahiptir. Sanat eseri, dünyayı ve insanı gösteren bir tür bilgidir. Bu bilgi tek şeyde onun öz olan yanını gösteren; şeyleri kausal bağları dışında görebilecek kadar açıklık kazanmış bir bilgidir, aynadır. Böyle bir aynada her insan insanı, her nesne de kendi cinsini temsil eder. Kısacası sanat eseri bize ideyi gösterir; çeşitli basamaklar olarak objeleşen istemenin, bu basamakları meydana getiren objelerin yapısını, onları o şey yapanı -idelerini- gösterir. Bu yanıla sanatın bilgisi hem insan hem de dünyayı "ebedi" kılar.

Heidegger'in konuyla ilgili görüşlerine baktığımızda onun da sanat etkinliğini gerçekleştirmeye bir imkân olarak baktığını görürüz. Her ne kadar, insan uzun bir tarih sürecinde varlık-insan bağını kurma görevini yerine getirememişse de, ona göre insan bu imkânı kendinde taşımaktadır. Varlığın açığında duran olarak insan, uygun yönelimleri gerçekleştirdiğinde, varlığın unutulmuşluğuna son verebilir, hakikatin açığa çıkmasını sağlayabilir.¹⁵

¹³ M. Heidegger, a.g.e., S: 316

¹⁴ A.g.e. S:313.

¹⁵A.g.e., Prg. 5

60 Felsefe Açısından Pazarın Dışındaki Sanat

Bizler günlük yapıp etmelerimizle, nesne edinme tarzımızla varolanı gördüğümüz ve bilebildiğimiz kadarıyla sınırlı sanırız. Oysa Schopenhauer ve Heidegger, varolanı temel varlıkla bağlantısı dışında tuttuğumuzda onun hep eksik bir görüntüsünü bilgi nesnesi edindiğimizi söylemektedir. İşte sanatın bilgisi bize varolanı varlık bağlantısında tanıştırır. Zaten bunu yapabilen eserler ancak sanat eseridir. Üstelik Heidegger'e göre de bir eser bu bağlantıyı ne kadar süre açık tutabilirse, o kadar sanat eseridir. Bunun yanı sıra, her iki filozofa göre de, sanat eseri hem teklerin hem de dünyanın ve hayatın asıl olan, hakikatteki özünü açığa çıkarır, gösterir. Ayrıca her iki filozofa göre, bu tür hakikati açığa çıkartmak için kişinin kendinde bir değişimi gerçekleştirmesi, "yaratıcı" olması gerekir. Schopenhauer için sanat, insanın yapısı ile ilgili bir problem ve bir insan başarısıdır. Heidegger için ise sanat insan, başarısı olmasının yanı sıra, insanın kökenidir de.¹⁶

Bu kökene sahip çıkmak, düşünmede ve düşünülene uyan dilde yaratıcı olmayı gerektiriyor ise, bu anlamda kişilerde yaratıcı olanın önünü açmak ve sanat eseri olanları talep etmekle mümkün görünmektedir.

Kendimiz ve biz olabilmemiz, üst kimliğimizin insan olduğunu kabul etmek ve insan olarak olanaklarımızı geliştirmekle mümkün görünürken, zihnimiz ve duyularımızın etki altında kaldığı ve beslendiği anlam dünyası, kurucu rolünden dolayı da önemlidir. Sesler, renkler, kokular, insanlar, ilişkiler, sözcükler, cümleler, ifadeler, sessizlikler, tepkiler, bunlar uzar da gider, ama bunlar bilgi ortamıyla ilgisiz olmayan şeylerdir. Bilgi didaktik bir ifade olmadığı zaman, birçok tarzı olduğunu kabul etmemiz gereken bir formun adıdır.

* * *

(The Art out of Market: From the point of view of Philosophy)

ABSTRACT

¹⁶ A. Schopenhauer ve Heidegger'in sanat görüşleri *Bir Bilgi Türü Olarak Sanat* adlı doktora tezinden ve Say yayınlarından çıkan *Sanat- Bilgi İlişkisi* başlıklı kitabımdan yararlanılarak yazılmıştır.

Art has been an area of concern for many philosophers since the early ages. Its subject matter and its essence, its function and its relation with life and human beings have been examined throughout the history of philosophy. It escaped attention that art produces its own kind of knowledge.

The hero of this paper is made to point at certain new possibilities, which A. Schopenhauer's and M. Heidegger's approach to art opens our notion of art.

Keywords: Art, modern fine art, works of art, truth,

Kaynakça

- HEIDEGGER, Martin. *What is Metaphysics?*. (Translated by: R.F. C. Hull, A. Crick). London, Cambridge University Press, 1956.
- HEIDEGGER, Martin. *On the Essence of Truth*. (Translated by: R.F.C. Hull, A.Crick). London, Cambridge University Press, 1956.
- HEIDEGGER, Martin. *Poetry, Language, Thought*. (Translated by: Albert Hogstadter). Toronto, Fitz Henry & Whiteside Limited, 1971.
- HEIDEGGER, Martin. "Hölderlin ve Şiirin Özü", *Çeviri Dergisi*. I, 1:1-10. (Çev: Turan Oflazoğlu). 1979.
- HEIDEGGER, Martin. *Metafizik Nedir?* (Çev: Yusuf Örnek). Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1991
- HEIDEGGER, Martin. *Sanat Eserinin Kökeni*. Çeviren: Fatih Tepebaşı. Erzurum, Babil yayınları, 2003.
- KUÇURADI, İoanna. *Schopenhauer ve İnsan*. İstanbul, Yankı Yayınları, 1965.
- MENGÜŞOĞLU, Takıyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul, Remzi Kitabevi, 1983.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *The World as Will and Idea*. (Ed. Irwin Edman). New York, The Modern Library, 1956
- ŞİNER, Lary. *Sanatın İcadı: Bir Kültür Tarihi*. Çev: İsmail Türkmen. İstanbul, Ayrıntı yayınları, 2004.

ARİSTOTELES’TE *KATHARSİS* KAVRAMI

Hülya CAN

ÖZET

Katharsis kavramı Grek felsefesinden günümüze kadar anlamı korunmuş ender felsefe kavramlarından biridir. Platon’da ideaların bilgisine ulaşmak için, bilgi amaçlı bir yöntem olarak kullanılmasına karşı Aristoteles’de sanatın, dolayısıyla da yaratmanın bir koşulu olarak görülmüştür. Gene bilgi amaçlı, ama duyguların harekete geçirilmesiyle başlayıp etik doğruluğa ulaştırın bir sanatsal yaratma yöntemidir. Katharsis, tragedyanın ve onun sunduğu ‘trajik olan’ın bize verdiği haz ve acıma duygularından hareketle başlar, zihinsel bir üst aşamada son bulur. Arınan, tragedya aracılığıyla kişiliğini yeniden gözden geçiren insan (seyirci), artık önceki kişiliğinde değil, yeni bir değer yaratmış olmanın zihinsel üstünlüğündedir. Bu zihinsel üstünlük, yapay duygusal çelişkiler yaratılarak beynin nörolojik değişimine de neden olabilir mi? Bu ve benzer sorular, katharsis’in yalnızca sanat felsefesinin temel kavramlarından birisi olmaktan başka, günümüzde gelişen nöro-filosofinin de temel bir kavramı olup olamayacağını gündeme getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: *katharsis, sanat, yaratma, tragedya, nöro-filosofi*

* * *

‘*Katharsis*’ kavramının Türkçe’ye ‘arınma’ olarak çevrilmesi ve terimleşmesi aslına uygundur ve Grekçe’inde olduğu gibi temizleme/temizlenme, paklaşma, saflaşma anlamlarını içermektedir. Günlük dilde bir iyileşme deyiimi olarak tıbbi içerikle stresten arınma, vücudun toksinlerden arınması gibi anlamlarla da karşılaşırız. Zihinsel ya da ruhsal arınma söz konusu olunca, haz veren her uğraş arınmaya yol açabilir. Terimin ilk kullanılışlarında, örneğin müzik, hem Platon’un hem Aristoteles’in önerdiği bir arınma yöntemidir. Sanat felsefesinin terimi olarak anlamı daraltırsak, ilk kullananın Aristoteles olduğunu söyleyebiliriz. *Poetika* 8. kitapta müziğin eğitim ve kathartik amaçlar için kullanılabileceğini söyler. Dinsel ayin de müziksel olduğundan, bir arınma biçimidir. Peters’in *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*’nde İamblikhos’un, kavramı felsefeye mal etmesi şöyle belirtiliyor: “müzik (mousike) aracılığıyla etki altına alınan ruhun bir arınışı, yani ruhu ahenkli hale getirmek suretiyle arındırma; aslında bu arınma felsefedir”.

Katharsis sanat felsefesinin temel kavramlarından biri olmuştur ve bu alandaki içeriği günlük kullanımından çok da farklı değildir. Fakat daha derin bir kavram olarak zihinsel ve ruhsal arınmaya işaret etmekte, bir eser meydana getirmek üzere sanatsal yaratmaların koşulu olarak

64 *Aristoteles'te Katharsis Kavramı*

görülmektedir. Orijinal içeriği Grek felsefesinden günümüze kadar korunmuş olan ender kavramlardan biridir.

Aristoteles *Metafizik*'inde bilimlerin sınıflandırılmasını yaparken insanın üç temel bilme etkinliğinden söz eder¹. İ. Tunalı'nın *Grek Estetiği*'nde vurguladığı gibi, birinci olarak, salt düşüncenin işlemi ve ilk nedenlerin bilgisi olan teorik bilimler, ikinci olarak eyleme ilişkin (etik) pratik bilimler ve üçüncü olarak da sanatsal yaratmayı ele alan poetik bilimler sıralanır. Poetik bilimler diğer iki çeşit bilimden farklıdır; çünkü poiesis'i, yaratmayı, konu edinirler. Poetik bilimler bir eser meydana getirmek ister.

Diğerlerinde böyle bir meydana getirme, yaratma söz konusu değildir². Poiesis'in bilimi olan *Poetika* bir eser meydana getirmek isteyenlerin, yoktan var etmek ya da varolanı yeniden yaratmak isteyenlerin bilimidir. Bunun nasıl olması gerektiğini bu eserinde anlatmıştır.

Kavramın Platon'daki kullanım ve içeriğinde sanata ilişkin bir anlam yoktur. Doğru bilginin bir aracı olarak ele alınmaktadır. Aristoteles'de *katharsis* ile daima birlikte düşünülen mimesis (taklit, öykünme), Platon'da ayrı olarak düşünülmüştür. Platon'da bu kavram çiftinden sadece mimemis sanatın ne olduğunu anlatmak için kullanılmıştır. *Phaidon*'daki anlatımlar ipuçlarını veriyor: "...gerçek bilgiye ruhun bedenden kurtulduğu, bedenle hiçbir temas ve birlikteliğin olmaması durumunda, kendimizi bu beden denilen kirden arıttığımız ve kurtardığımız zaman yaklaşabiliriz. Yani, bedenın budalalıklarından kurtulduğumuz anda, saf olanın birlikteliğine katılmayı, dolayısıyla da doğruluğun doğrudan bilgisine sahip olmayı ümit edebiliriz"³. 67 c'de bir tasvir veriyor: "...bu bir seyahattir ve zihni saflaşmış, hazır hale getirilmiş bir başkası tarafından da iyi umutlar beslenerek yapılabilir. Yani ruhun bedenden olanaklı olduğu ölçüde ayrılmasından, bedenın zincirlerinden kurtulmuş olacak şekilde, bedenın her bölgesinden uzaklaşarak kendisine dönmeye alıştırılmasından dolayı ortaya çıkar. Ruhun bedenden kurtuluşu ve ayrılışı için çalışanlar filozoflardır."

Platon *Sofist* diyalogunda arınmanın tartışma aracılığıyla yapılabileceğini söyler. Öyleyse yöntemlerden biri dil, dolayısıyla da karşılıklı konuşmadır, diyalogdur. *Sofist* diyalogunda temizleme türlerinden bahsederken, bir yandan spor ve hekimliğin içsel ve dışsal temizlemesinden, diğer yandan da tartışma yönteminin temizlemesinden

¹ Aristoteles. *Metafizik I*. Çev. Ahmet Arslan. Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, 6.kitap, 1. bölüm, 20. prgf.

² a.g.e., 982 b 10, not 3.

³ Platon, *Phaidon*, çev. A. Cevizci, Gündoğan Yayınları, 1989. 67 a-d.

söz açar. Tartışmanın ne getireceğini belirtir: tüm sanatlardaki yakınlıkları ve ayrılıkları kesin olarak kavramayı dener; canlı ve cansız cisimlerle ilgili temizleme işlemlerinin tümünden ruhu temizleme işleminin, yani ruhtaki başka şeylerin temizlenmesinin ayrı tutulması gerektiği ve yöntemin amacının ruh temizliğini sağlamak olduğu belirtilir⁴.

Platon değişmez bir toplumsal düzenin kurulması ve korunmasını daima göz önünde bulundurduğundan, yurttaşların, özellikle de yöneticilerin arınmış durumda olmalarını ve öyle kalmalarını elbette isteyecektir. “Kokuşmuş insanların ruhunda öfke, haz, arzu, üzüntü gibi bağlantıları olan tüm diğer şeyler arasında bir yarış vardır⁵”. “Ruhun doğru bilgidен sapması bunlar yüzündendir⁶”. “Korkaklık, taşkınlık ve haksızlık hastalıktır. Bunlara karşı, ruhun bilgisizlikten kaynaklanan sapmaları eğitimle giderilebilir⁷”.

Arınma yönteminin nasıl uygulanacağı da *Sofist* diyalogunda açıklanır: “Ruhu arındıran, soru sorarak tartışma yoludur. Öğrenmeye engel olan şeyleri, önyargıları, kısıntı bilgileri soruşturarak ve tartışarak ruhumuzdan uzaklaştırırız ve arınırız. Arınma en iyi ve akıllı ruh durumudur⁸”. Platon’da devletin bekçileri olduğu gibi aklın bekçileri de vardır. Güzel alışkanlıklar, gerçek töreler, doğru bilgiler aklımızın bekçileridir. Bunlardan yoksun olursak kötüler iç kaleyi kolayca ele geçirirler⁹. Böyle kişiler istekleri arasında ayırım yapmaz, canının istediği şeyi yapmanın doğru olduğunu söylerler¹⁰. Bu sözler Platon’un duygularıyla davranan kişilere bir eleştirisidir. Tragedyaları eleştirisi de bu nedenledir. Heyecan uyandıran şeylerin, özellikle tragedyaların duygularımızı harekete geçirerek bizi daha duygusal ve zayıf kıldığını belirtir. O’nun Devlet’indeki esasları düşünürsek, ölçülü ve doğru olmak için, bizi *idea*’ların bilgisinden uzaklaştıran sanılardan (*doksa*) kurtulmak için arınma gerekir. Tartışma yöntemiyle gerçekleşen arınma doğru bilginin aracı, tartışmanın kendisi (dolayısıyla da dil) arınmanın aracıdır. Tragedyalardaki sanat duygulanımları, ölçülü ve doğru olmak için gereken arınmayı bulandırır, düşünceyi *idea*’ların bilgisinden uzaklaştırır; sanılara saplar. Arınmamış, ölçülülüğe sahip olmamış kimseler, tragedyaların coşkusuna kapılmış olanlardır, ya da, tragedyanın coşkusuna kapılanlar arınamazlar. Bunların Devlet’de yeri yoktur.

⁴Platon, *Phaidon*, çev. A. Cevizci, Gündoğan Yayınları, 1989. 227c.

⁵ a.g.e., 228b.

⁶ a.g.e., 228d.

⁷a.g.e., 228e.

⁸ Platon, *Sofist*, çeviri ve açıklama Ö. N. Soykan: Metin Okuma, Ara Yayıncılık, 1991. 230a-d.

⁹ Platon, *Devlet*, Remzi Kitabevi, 1980. 560c-d.

¹⁰ a.g.e., 561c

66 *Aristoteles'te Katharsis Kavramı*

Görülüyor ki, Platon'da doğru bilgiye giden bir yol olarak *katharsis* zihinseldir; bilgi içindir. Kastettiği, sanatın bilgisi değil, idea'ların bilgisidir. Ölçülülüğü ve doğruluğu arzu etmesi *katharsis*'e etik bir anlam yüklediğini de gösterir. İdea'ların bilgisine sahip olan kimse elbette diğer insanlardan üstün olmalıdır ve devleti yönetmeye hak kazanmışlardır.

Platon ile Aristoteles'in *katharsis*'e koydukları amaç, bilgi olması bakımından aynı, bilgiye ulaşmadaki yöntemleri bakımından ise farklıdır: birisinin yöntemi tartışma, diğerinin ise duyguları harekete geçirmedir. Platon'un tragedyayı olumsuzlamasına karşın, Aristoteles *katharsis*'i tragedyanın özüne yerleştirir; *katharsis*'in doğrudan gerçekleşeceği yer tragedyadır. Bu durumda kavramın içeriği değişir; sanat ve değer yaratımının aracı olarak *katharsis*'e yeni bir anlam yüklenir.

Platon'dan yararlanarak ama farklılaştırarak Aristoteles mimesis ve *katharsis* kavramlarını birlikte ele alır; *Poetika*'nın iki temel kavramı mimesis ve *katharsis*'tir. Bütün sanatlar taklittir, hatta insanın bilgisi taklitle başlar. Ancak mimesis doğayı olduğu gibi taklit etme değildir. Gerek mimesis'in gerek *katharsis*'in amacı, yeniden yaratmadır, *poiesis*'tir.

Poetika'da mimesis ile ilgili açıklamalar yeteri kadar var, fakat *katharsis* ile ilgili tek cümle buluyoruz: "Tragedyanın ödevi, uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkularından temizlemektir"¹¹. Tragedya eylemin taklididir; eylemi taklit ederek seyirciyi arındırma tragedyanın amacıdır. Tragedyadaki bu amaç aynı zamanda sanatsal yaratmanın (*poiesis*) aracıdır. Bu açıdan bakıldığında, tek cümleyle anlatılmasına rağmen, tragedyada *katharsis*, *Poetika*'nın doğrudan konusudur. Aristoteles'deki tragedya tanımları Grek tragedyasının son dönemlerindeki gelişmiş biçimlerine bağlıdır; başlangıçta müzik ruhundan doğmuştur¹². Dionysos şenlikleri buna örnek olarak gösterilir.

Tragedyanın ilk ortaya çıkış şeklinin bugünkü anlamda 'trajik' olmadığı ileri sürülür. Aristoteles'ten gelen ve günümüzde de kullanılan anlamını kazanmasından önce dinsel ve törenseldi. Bunu Aristoteles'in kendisi de belirtir. Kesting'e göre önceleri "gelişigüzel öyküler (mithoslar) konu olarak alınmaktaydı. Tragedyaya uygun öykülerin seçilmesi daha sonra, bir kesiminin eserleri bize kadar ulaşan şairlerle başlamıştır"¹³. Şiirlerin trajik bir anlatımla zenginleştirilmiş öyküler halinde sunulması sonradan kazanılan bir özelliktir. O halde, Aristoteles'in *katharsis*'i amaç olarak gördüğü tragedyanın en önemli

¹¹ Aristoteles, *Poetika*, çev. İ. Tunalı, Remzi Kitabevi, 1987. 6. Bölüm

¹² Kesting, M., *Epik Tiyatro*, çev. Y. Onay, Adam Yayınları, 1985. s. 33

¹³ Kesting, a.g.e., s. 34

özelliği, öykülerin trajik olmasıdır. Tragedyanın öyküsü rastgele değil, *katharsis* amacına uygun olarak seçilir. O halde öykü trajik olacaktır. Dolayısıyla, trajik olan nedir sorusunu sormalıyız. Bu soruya verilen cevaplar arasında öne çıkan, en etkili olan cevap : “İnsanın bütünlüğünün parçalandığı, insansal idealin kaybedildiği durum”dur¹⁴. Bu durum kimi filozoflara göre de dünyaya doğmuş olmaktadır.

Hegel’e göre ise, insanların birbirlerinin hatalarından dolayı acı çekmesi ve sefalete düşmesi trajiktir; bu nedenle herkes suçludur¹⁵.

İnsanın bütünlüğünün ve insan idesinin kaybedildiği durumu hissettiren, tragedyadır. Trajik olanın bize öyküyle birlikte sunulduğu yer de tragedyadır. *Katharsis* bu trajik öykünün sunulmasında yatar; sanatsal yaratmanın koşuludur. Trajik olan ancak bir sanat eseriyle birlikte sunulduğunda trajik haz verir. Öyleyse, *katharsis* trajik hazla birliktedir. “Trajik haz bir yaratma çabası olduğu zaman bir hazdır ancak”¹⁶. İşte bu anlamda trajik haz *katharsis*’tir; doğada karşılaştığımız trajik durumların, acı içermekle birlikte bize haz vermemesi, bu anlamın dışında olmalarındandır.

Sanat eseri karşısında duyulan trajik haz ile insanın parçalanmış bütünlüğü yeniden kurulur; unutulmuş değerler hatırlatılır. Aristoteles’e göre tragedyanın vazgeçilmez ögesi olan öyküde ‘trajik olan’, olaylar örgüsüne öyle bağlanır ki, karakterlerin davranış ve seçimleriyle birlikte insana adeta tokat atar. Öykü, tragedyanın birincil amacı olan acıma ve korkuyu gerçekleştirme üzerine kurulmuştur. “Korku ve acıma, olayların örgüsünden kendiliğinden doğarlar. Öykünün örgüsü o şekilde olmalıdır ki, onu sahnede oynanırken görmeden de o öyküde geçen olayları sırf dinlemekle ve bu olaylar nedeniyle korku ve acıma uyanabilmelidir”¹⁷. “Tragedya insanlık acısının bilincine varmaktır ve bu bilince ulaşma bizi hazla coşturur”¹⁸.

“Tiksinti uyandırmayacak, trajik etki yapacak eylem taklit edilmelidir”¹⁹. Bu özelliklere sahip öykünün içeriği karakterlerle zenginleştirilir. Eylemin taşıyıcısı karakterlerdir. Karakterler “ahlak bakımından iyi olmalıdırlar”. Bu karakterlerin eylemlerinin gösterdiği yön iyi ise, o karakterler ahlaksal olarak da iyidir. Tragedya kahramanları ahlaksız olmadıkları gibi kötü de değildirler. İçine düştükleri trajik durum

¹⁴ Tunalı, İ. *Estetik*, Cem Yayınevi, 1984. s. 420.

¹⁵ W.D. Ross, *Aristoteles*, çev. A. Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, 1994. s. 351 not.

¹⁶ Bonnard, A., *İnsan ve Tragedya*, çev. Y. Atan, Evrensel Yayıncılık, 2004. s. 48.

¹⁷ Aristoteles, *Poetika*, çev. İ. Tunalı, Remzi Kitabevi, 1987. 14. Bölüm.

¹⁸ Bonnard, A., *İnsan ve Tragedya*, çev. Y. Atan, Evrensel Yayıncılık, 2004. s. 11.

¹⁹ Aristoteles, *Poetika*, çev. İ. Tunalı, Remzi Kitabevi, 1987. 1454a

kötü kaderin bir oyunu, rastlantısal olarak ve bilgisizlikten doğan bir yanlışlık olarak ortaya konur.

Aristoteles için tragedya ortalama insandan daha iyi olan insanların taklididir. Bu iyi insanların (karakterlerin) düştüğü kötü durumları anlatması, hayatın en temel iki ilkesini, rastlantıyı ve yargı hatasını (*hamartia*), bunların yol açabileceği kötü durumları sergiler. Karakterlerle özdeşlik kurulmasını sağlayarak etik bakımdan iyileşmeyi ve arınmayı gerçekleştirir. “Tragedyanın, dolayısıyla *katharsis*'in amacı kötü karakterin iyileştirilmesidir”²⁰. Bu arınma olması gerekeni düşünme ve yeniden değer yaratmadır. Karakterlerle duygusal özdeşlik kuran seyirci, aynı zamanda karakter özellikleriyle ve kendisiyle hesaplaşarak kişiliğini yeniden değerlendirir. Yeni bir kişilik söz konusudur. Bu durumda kötü kaderin rastlantısallığına ve hayatın bütün olan bitenine karşı cesaret kazanır, güçlenir.

Seyircinin bu hesaplaşmasında Aristoteles, olması mümkün olanın çıkarımını yapan diyalektik akıl yürütme biçimini kullanır. Olması mümkün olanı içeren düşünme yapısı tragedyanın üçüncü ögesidir. Tragedyada olası olan anlatılmalıdır; akla aykırı ve doğal olmayan her şeyden kaçınılmalıdır²¹. Kader bile ağlarını olması mümkün olanın sınırları içinde kurmalıdır. Eğer eylemler acı uyandıran korkunç bir şeyi anlatacaksa, ‘olasılığı mümkün olabileni’ göstermek zorundadırlar.

Şimdiye kadar ele aldığımız üç özellik; öykü, karakterler ve düşünce, *katharsis*'in anlamına yönelik, tragedyanın diğer öğelerinden (dil, dekor, müzik) daha çok ipucu vermektedir. *Katharsis*'in oluşumunda pek doğal olarak diğer öğelerin de payı vardır. Bizim ele aldığımız özelliklerden yola çıkarak *katharsis* ile ilgili şu belirlemelerde bulunabiliriz: *Katharsis* insanın parçalanmış bütünlüğünün yeniden kurulmasıdır; arınma etik bir arınmadır; ‘rasyonel akla’ davettir; ahlaksal iyiyi doğru akılla bulmadır; kaderin rastlantısallığına ve hayatın bilinmeyenlerine karşı cesaretle savaşmadır; özgürleşmedir; yeniden değer ve kişilik yaratmadır: zihinseldir.

Katharsis'in bu özelliklerinden yararlanarak onun zihnin işleyişine ait bir kategori olduğu iddia edilebilir mi? İşleyiş biçiminde yöntemsel olarak arındıran ve arınan iki öge olduğuna göre, bu işleyiş arınanın özdeşliği ve kendini yeniden kurmasıyla ilerleyen bir süreçtir.

Katharsis sürecinde insanın duygusal, düşünsel, eylemsel ve sanatsal yönleri ortaya çıkmaktadır. Bu özellikler yoruma açıktır. Örneğin, zihnin cisimsel olduğu, hatta maddenin elektromanyetik titreşimlerini andıran özel bir hareket biçimi olduğu, dolayısıyla da kathartik

²⁰ W.D. Ross, *Aristoteles*, çev. A. Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, 1994. s. 346

²¹ Aristoteles, *Poetika*, çev. İ. Tunalı, Remzi Kitabevi, 1987. 1456b

deneyimin fiziko-kimyasal süreçlere indirgenebileceği söylenebilir. Fakat bütün bunlar onun insanlararası ilişkilerdeki anlamını açıklamaktan uzaktır. *Katharsis*'in acıma ve korku duyguları aracılığıyla gerçekleşmesi psikolojik ve etik yorumlara da açıktır. Şimdiye kadar sanat felsefesinin temel bir kavramı olarak ele alınmış olması, zihnin işleyiş biçimlerinden birisi olarak da incelenmesine engel değildir. Arındıran ve arınan özdeşliğinin kurulduğu zihinsel durumda, bunu gerçekleştirerek arınmış olanların, arınmamış olanlara göre, özellikle Aristoteles'in bakış açısından etik bir üstünlük sağladığını söyleyebiliriz.

Evrensel anlamda sanatsal yaratma da herkese nasip olan bir yetenek değildir. Eğer zihnin işleyiş biçimi bakımından ortaya konulabilirse, öncelikle sanat felsefesinin, sonra da psikolojinin ve etiğin kavramı olmaktan başka, çağımızda gelişmekte olan zihin felsefesinin, hatta nöro-filozofinin bir kavramı da olabilir. Arınma yoluyla kişiliğin yenilenmesi genel bir yöntem olabilirse, ulaşılan durumun kişiye zihinsel bir üstünlük sağlayacağı, bunun sürekli kılınabileceği, yapay duygusal çelişkiler yaratılarak beynin nörolojik fonksiyonlarının da değiştirilebileceği, bunların sonucu olarak, *katharsis*'in özel türden bir bilme yetisi olarak kullanılabilmesi iddialarında bulunabiliriz. Tek koşul, iradenin özgür kalmasını sağlayabilmektir.

* * *

(The Concept of *Katharsis* in Aristotle)

ABSTRACT

The concept of katharsis is one of the rare philosophical concepts which has preserved its meaning since Greek philosophy until our time. It was used by Plato as a methodological concept of his epistemological aim, the attainment of the knowledge of ideas. In contrast to this, Aristotle formulated it as the condition of art, and therewith of producing. He also has the aim to attain its knowledge, but in this case it is the method of artistic creation, beginning by the provocation of emotions and leading to ethical correctness. Katharsis begins by the emotions of pleasure and pity which tragedy and its tragic moment presents and proceeds to culminate on a higher intellectual level. The purified one, the one (the spectator) who reviews his/her personality anew, no longer possesses the previous personality, but the intellectual superiority of creating a new value. Can this superiority effect a neurological change in the brain by creating emotional contradictions? This and similar questions have brought the concept of katharsis to be used not singly as a basic concept of the philosophy of art, but also as a basic concept of neuro-philosophy, a branch of knowledge flourishing today.

Keywords: *katharsis, art, creation, tragedy, neuro-philosophy*

Kaynakça

70 *Aristoteles'te Katharsis Kavramı*

ARİSTOTELES. *Poetika*, çev. İ. Tunalı, Remzi Kitabevi, 1987.

BONNARD, A. *İnsan ve Tragedya*, çev. Y. Atan, Evrensel Yayıncılık, 2004.

KESTİNG, M., *Epik Tiyatro*, çev. Y. Onay, Adam Yayınları, 1985.

PETERS, F.E., *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, çev. H. Hünler, Paradigma Yayınları, 2004.

PLATON, *Phaidon*, çev. A. Cevizci, Gündoğan Yayınları, 1989.

PLATON, *Sofist*, çeviri ve açıklama Ö. N. Soykan: Metin Okuma, Ara Yayıncılık, 1991.

PLATON, *Devlet*, Remzi Kitabevi, 1980.

Ross, W.D., *Aristoteles*, çev. A. Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, 1994.

TUNALI, İ. *Estetik*, Cem Yayınevi, 1984.

TUNALI, İ. *Grek Estetiği*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1963.

GÜNÜMÜZ ETİĞİNİN EPİSTEMOLOJİK İKİLEMLERİ

Harun TEPE*

ÖZET

Çağdaş etik sıkça kendisinin epistemolojik temellerine ilişkin sorularla karşı karşıya gelmekte. Hatta bu türden sorunların etiğin ana ilgi alanı haline geldiğini söylemek bile yanlış olmaz.

Öte yandan etiğin temellerine ilişkin sorular da çoğunlukla ikilemlerle sonuçlandı. Bu ikilemlerden ilki normatiflik ikilemidir. Etik normatif midir? Etik bilgi mümkün müdür? Normlardan oluşan bir alan bilgi alanı olabilir mi? Etik önermelerin doğru ya da yanlış olmaları mümkün müdür? Bu ve benzeri sorularla dile gelen bu ikilem bugün çağdaş etiğin ana tartışma konuları arasındadır.

Bunun kadar eski bir başka ikilem de nesnellik ikilemidir. "Etik yargular nesnel midir? "Etik olgulardan söz edilebilir mi?" "Değerler, fizik nesnelere gibi dünyanın bir parçası mıdır?" gibi sorularla dile gelen nesnellik sorunu, bir yandan ontolojik bir sorun iken bir yandan epistemolojik bir sorun niteliği taşımaktadır.

Son olarak "Hangi ilkelerin ya da önermelerin doğru olduğunu bize gösterecek herhangi bir ölçüt var mıdır?", "Doğru olanı yapmak için haklı gerekçelere sahip miyiz?", "Etik eylemde bulunmak temellendirilebilir mi?" gibi sorularla dile gelen temellendirme ikileminden söz edebiliriz. Aslında bu tür ikilemlerle karşılaşılmasının ya da karşılaşıldığını düşünmenin temelinde de bu tür ontolojik ve epistemolojik karıştırmalar yatmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Normatiflik, etik olgular, etik bilgi, etikte doğruluk, etikte nesnellik, etikte temellendirme

* * *

Alasdair MacIntyre günümüz etiğinin tartışmalarından çoğunun sözde tartışmalar olarak nitelenebileceğini söyler. Ona göre "günümüz etiğinin tartışmalarının kaynağını yalnızca veya esas olarak filozofların yazdıkları oluşturmamaktadır; bu tartışmalar daha çok tüm insanlığı bilgilendirmeye yönelik ve filozofların yazdıklarını bizim için açık ve anlaşılır biçimde özetleyen akıl yürütmelerden kaynaklanmaktadır"¹. Bu da tartıştığımız etik sorunların, daha çok bizim icat ettiğimiz sorunlar olduğunu, filozoflardan kaynaklanan sorunlar olmadığını bize göstermektedir. Ama buradan günümüzde tartışılan etik sorunların

□ Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

¹ Alasdair MacIntyre, "Moral Disagreements", in: Beauchamp, *Philosophical Ethics*, s. 55.

tümüyle gereksiz tartışmalar olduğu, bize bir şey sağlamayacağı sonucu çıkarılmamalıdır.

Ben bu konuşmamda, etik ikilemleri günümüz etiğinin olguları olarak ele alıp tartışmaya açacağım. Bu, günlük yaşamda karşılaşılan etik sorunların bu konuşmada konu edilmeyeceği anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, “Bu durumda ne yapmalıyım?”, “Dün anneme yalan söylemem doğru muydu?” türünden sorular bu bildiriye ele alınmayacaktır. Aslında bu tür sorular etiğin yanıtlayacağı türden sorular da değildir. Filozofların ele aldıkları etik sorunlar, günlük yaşamda karşılaşılan etik sorunlardan kaynaklansa da, onlarla aynı türden sorunlar değildirler. Bu iki tür etik sorun farklı epistemolojik özellik gösterirler; bu nedenle, sıkça yapıldığı gibi, bunlar birbirine karıştırılmamalıdır. Örneğin “doğru eylem nedir?” sorusu ve “bu belirli durumda ne yapmam doğrudur?” sorusu epistemolojik olarak farklı sorulardır. İlk soruya (felsefi sorulara) yanıt, “doğru” teriminin eylemle ilgisinde tanımlanması veya kavramlaştırılmasıyla verilebilir. Buna karşılık ikinci soruyu yanıtlamak için her kişi ne yapacağını, belirli bir durumda -real, somut, tekliği olan durumda- kendi yanıtını bulmak zorundadır, kişi bunu bir doğru eylem kavramına dayanarak yapabileceği gibi başka türlü de yapabilir. Kolayca görülebileceği gibi, ikinci tür soruların ya felsefeyle hiçbir ilgisi yoktur ya da pek az ilgisi vardır. Ama bu türden etik sorunlar da ahlaksal sorunlar olarak adlandırılmaktadır”².

Sorunu daha açık ve yalın bir biçimde ortaya koyabilmek için, Gerald Dworkin ve David O. Brink’in etiğin temellerine ilişkin kimi soru ve saptamalarını çıkış noktası olarak ele alacağım, ama bunu onların yaptığından farklı bir sınıflamayla yapacağım. Burada yeni bir görüş ortaya koymaktan ziyade, ahlaksal ikilemleri ve çatışmaları sorgulamak merkezde olacak. Ben bu sorunlara kendi bakış açımdan, belirli bir ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik bakışa dayanan kendi bakış açımdan bakacağım.

Benim ele alacağım ilk grup soru *normatiflik ikilemi*yle ilgilidir. “Etik kısmen ya da tümüyle normatif midir?”, “Etik bilgi diye bir şey var mıdır?”, “Norm koyan bir etkinlik felsefe olarak adlandırılabilir mi?”, “Etik önermeler doğru ya da yanlış olabilir mi?”.

Bu sorular etiği sonuçta meta etiğe götüren etikteki realizm karşıtı, bilişselci olmayan bir yaklaşıma işaret etmektedirler. Bilişselci olmayan bir tutumu savunanlar ahlaksal savların temelde bilgi konusu olmadığını iddia ederler. Ahlaksal savlar olgulara ilişkin ifadeler

² I. Kuçuradi, Approach to Ethics, Approaches in Ethics and the Idea of “Universal Ethics”, Yayınlanmamış Bildiri, s. 3-4.

değildirler, onlar daha çok eylemde bulunan kişinin veya değerlendirmeyi yapan kişinin tutumunu ifade ederler. Böyle olduğu için de onlar doğru ya da yanlış olamazlar.

Bu yaklaşımı savunanlar meta etik ile normatif etik arasına kesin bir sınır çizerler. Meta etiğe ait sorunlar bilgiseldir, normatif etiğe ilişkin olanlara değildir. Böyle olunca etik ya da ahlak felsefesi sadece meta etiği kapsayan bir alan olarak görülür; çünkü normatif etik esasen bilgisel değildir³.

Felsefenin temel disiplinlerinden biri olan etik tümüyle ya da kısmen normatif midir? Platon, Aristoteles, Kant gibi filozoflar bize belirli bir durumda nasıl eyleyeceğimize ilişkin normlar mı vermektedirler? Öyleyse, yani etik bize normlar dışında, bir bilgi ya da kuram sunmuyorsa, bir felsefe disiplini ile dinsel bir ahlak arasında fark nedir? Etikçiler, vaaz eden din adamlarından hangi özellikleriyle ayrılırlar?

Eğer etik üzerine yazılan kitapları bir yana bırakır da, felsefe tarihindeki ana etik kitaplarına bakarsak, durumun hiç de tasvir edildiği gibi olmadığını görürüz. Böyle bir okuma bize, diğer şeyler yanında şunu da gösterecektir ki, etikte, kimi etik görüşlerinin temelinde yatan başka bir etik yaklaşım daha vardır: bu yaklaşımda etiğin, felsefenin diğer disiplinleri gibi bilgi ortaya koyan bir disiplin olduğunu görürüz: etik, etik fenomenler olarak etik sorunları nesne edinir ve doğrulanabilir-yanlışlanabilir bilgiler ortaya koyar. Bu türden görüşlerin en eski örneği *Nikomakhos'a Etik*'te ortaya konan görüşlerdir. Bu yaklaşımın öteki örnekleri ise Kant ve N. Hartmann'ın etikleridir⁴.

Bize genel olarak ne yapmamız gerektiğini söyleyen, yani bize mümkün olduğu kadar evrensel normlar sağlayan normatif etik ile etik önermelerin –eğer böyle şeyler mümkünse tabii- ussal bir biçimde temellendirilmesini güvence altına alan meta etik arasında yapılan keskin ayrım felsefedeki mantıkçı empirizmin ve analitik okulun ürünüdür⁵.

Bu noktada yapmamız gereken şey, bir kez daha Aristoteles'in, Kant'ın etik yapıtlarına bakmaktır. Yanıtlanması gereken soru, bu filozofların bize nasıl eylemde bulunacağımıza ilişkin normlar mı verdikleri, yoksa etik fenomenlere ilişkin bilgiler mi ortaya koydukları

³ David O. Brink, *Moral Realism and The Foundations of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1991, s. 3.

⁴ Kuçuradi, a. g.y., s. 6.

⁵ Kuçuradi, a.g.y. s. 6.

76 Günümüz Etiğinin Epistemolojik İkilemleri

sorusudur. Örneğın Kant'ın ahlak yasasının, bize bir eylem ya da değerlendirme ölçütü sunan bir norm mu yoksa sentetik a priori bir önerme ya da yargı mı olduğuna bakmaktır.

Etik bilgi mümkün müdür? Etik önermelerin doğruluk yanlışlığından söz edilebilir mi? Bu soruların yanıtlanması, genel olarak felsefe sorularının yanıtlanmasından ayrı düşünülemez. Eğer bilgi felsefesinde, bilim felsefesinde böyle önermeler varsa, etikte de vardır. Eğer felsefi bilgi diye bir şey varsa, etik bilgi de vardır. Yoksa bilgi ortaya koymayan bir etik nasıl olur da bir felsefe disiplini olabilirdi? Etik bu anlamda bilgisel değilse, bu konudaki çabalar boşa değil midir? Bu durumda onu dinlerden, yerel ahlaklardan ne ayırır ki? Yalnızca temellendirmelerde bulunması onu felsefenin bir disiplini yapmaya yeter mi? Bernard Williams'ın dediğı gibi, "bir soruşturmayı felsefi bir soruşturma kılan reflektif genelliğı ve ussal olarak ikna edici olmayı savlayan tartışma biçimi midir"⁶ yalnızca.

Bu normatiflik ikilemine ilişkin sorunun yanıtı *ikinci ikileme*, *nesnellik ikilemi*yle de kimi kesişmeler taşımaktadır. İki ikileme ilişkin sorular farklı sorular olarak ifade edilmiş olmalarına karşın, birincisine verilen yanıt kısmen ikincisinin de yanıtı olmaktadır. "Etik, diğer disiplinler gibi, yani doğa bilimleri ve sosyal bilimler gibi, nesnel midir, nesnel olabilir mi, nesnel görülebilir mi"⁷. Doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin nesnel olup olamayacakları sorusunu bir yana bırakarak, genel olarak, bu bilimlerin, onların bizim onlara yönelmemizden bağımsız olarak varolan real nesnelere olduğu, ayrıca olayları incelemeleri anlamında nesnel olduğu; ayrıca ilerleme gösterdikleri ve en azından kesinliğe yakın bilgi ortaya koydukları düşünülmektedir. Bu nesnellik genellikle gerçekçi bir görüş olarak düşünülmektedir. Doğa bilimlerine ve sosyal bilimlere ilişkin bu görüşler doğru ve mantıklı mıdır, eğer böyleyse, bu görüş etiğle ilişkin de mantıklı olarak savunulabilir mi?⁸.

Doğa bilimlerine ve sosyal bilimlere ilişkin bu ölçütü doğru kabul edersek, yani onların kendilerinden ayrı nesnelere olduğunu, bilgi ortaya koyduklarını ve ilerleme gösterdiklerini varsayarsak, bu tüm bilgiler için, yani etik bilgi ve kuramlar için de geçerli olacaktır.

Sorunu tartışabilmek için öncelikle nesnellik kavramını açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. "Doğa bilimleri nesneldir" dediğimizde, bununla kastettiğimiz nedir? Bununla kast edilen, onların kendilerinden

⁶ Bernard, Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard Un. Pres, Cambridge, 1985.

⁷ D. O. Brink, a.g.y., s. 5.

⁸ D.O. Brink, a. g.y., s. 6.

bağımsız nesnelere olmasından öte bir şey ya da onların bilgi ortaya koydukları ve ilerleme gösterdiklerinden öte bir şey midir? Eğer felsefe bilgisi diye bir şey mümkünse, felsefede bilgiden söz ediyorsak, bu onun bilenden bağımsız nesnelere, ortaya koyduğu bilgilerden, bilgilerdeki ilerlemeden söz etmeyi de zorunlu kılmaktadır. Ama felsefe bilgisinin olanaklılığına ilişkin sorunun yanıtı negatif ise, etiğin nesnellikine ilişkin sorunun yanıtı da negatif olacaktır. Bu ise “bilgi” ve “bilgi nesnesi” kavramları üzerinde yeniden durmayı gerektirmektedir; bu da her iki kavramın da ontolojik ve epistemolojik yanlarının gözden uzak tutulmamasıyla başarılabilir ancak.

Bilgi her zaman bir şeyin, bilenden, bilenin kendisine yönelmesinden bağımsız olarak varolan bir şeyin bilgisidir. Başka bir deyişle, her bilgi önermesinin real olsun olmasın bir nesnesi vardır. Her bilgi önermesi bir sav ileri sürmekte, nesne ya da nesne edinilen varolana ilişkin bir bildirimde bulunmaktadır.

Nesnellik sorununa bu bilgi kavramı çerçevesinde bakarsak, etik bilginin olanaklılığına ilişkin sorunun yanıtlanması, “dünyada etik fenomenlerin veya olguların olup olmadığı” sorusunun yanıtlanmasına bağlıdır. Moral realistlerin bakış açısını veya ontolojik bakış açısını takınırsak, günlük yaşamımızda karşılaştığımız etik fenomenleri kolayca kavrayabiliriz. Yaşamak eylemde bulunmayı, eylemde bulunmak karar vermeyi gerektirmektedir; karar vermekse etik bir süreçtir ve her zaman değerler arasında veya değerlerle değer sayılanlar arasında bir seçim yapmayı zorunlu kılar. Bu ise yaşayan her kişinin yaptığı, yapmak zorunda olduğu bir iştir. Bugün etik fenomenleri görmek için yapmamız gereken şey, yaşama yönelmek, yaşadığımız etik yaşantılara bakmaktır, etik kitaplarına ya da etik kuramlara değil. Böylece dürüstlük, güven, sevgi ve adalet gibi etik değerler ile bilim, sanat, felsefe gibi insan başarılarının varlığını görmek zor olmayacaktır. Örneğin dürüst olma, hepimizin olumlu değer yüklediği, sahip olmaya çalıştığı, -ister özel bir ilişki, ister bir iş ilişkisi söz konusu olsun- karşıımızdaki insanların sahip olmasını istediğimiz bir değerdir. Diğer değerlerin de bu türden nitelikler olduğu görülecektir.

Görüldüğü gibi, burada savunulan yaklaşım moral realizm ile kimi benzerlikler taşımaktadır. Moral realizme göre, moral olgular vardır; onlara ilişkin doğru ve yanlış olabilen moral savlar ortaya konabilir. Moral realistler moral savlarımızın yalnızca olgulara yönelmediklerini, sıkça olguları öne çıkardıklarını ve gerçek şeylere göndermede bulduklarını, ayrıca en azından kimi moral kanıları ve bilgilere sahip olduğumuzu ileri sürerler⁹. Moral realizmle ilgili kimi

⁹ D. O. Brink, a.g.y., s. 7.

temel sorunlar bir yana, etik bilginin mümkün olduğunu varsaymadan, bir felsefe disiplini olarak etikten de söz edilemez. Yaşanan etik sorunları görmeden, yani etik olgulardan haberdar olmadan, etik bilgiden de söz edilemez. Ama bu, etik olguların niteliğini, diğer varolanlardan farkını, ayrıca etikte doğrunun diğer alanlardaki doğrudan farkını gözden kaçırmamızı engellemez.

Burada ele alacağım *üçüncü ikilem*, benim temellendirme ikilemi dediğim ikilem de, ilk ikisiyle kimi ortaklıklar taşımaktadır. Bu durum, etiğın epistemolojik temellerine ilişkin sorunların ortak kökenlerine işaret ettiği gibi, sorunların çözümünün de ortak olduğunu bize göstermektedir. İlk iki ikilemin çözümüne ilişkin öneriler, son ikilemin çözümüne de ışık tutmaktadır.

İlkelerin doğru olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Etik sorunları çözmek için bir karar verme işlemi var mıdır? Cesaretin bir erdem olduğunu nasıl ispatlayabiliriz? Hangi öncelik kurallarını temellendirebiliriz? Ahlaksal akıl yürütmeler için hareket noktası oluşturan şeyler nelerdir? İkincil olan önermeleri temellendirmek için kullanabileceğimiz apaçık veya a priori olan doğrular var mıdır? Bu soruları, Dworkin'ine uyararak, etiğın epistemolojik temellerine ilişkin sorular olarak adlandırabiliriz¹⁰.

Dworkin'in bu sorulara verdiği yanıtlar genelde olumsuzdur. İçerikli ve kendiliğinden apaçık olan hiçbir moral doğrunun olmadığını iddia eder Dworkin. "Eğer 'Öldürmek yanlıştır' ifadesi apaçık bir ifade ise, bu bizim öldürme eylemini yanlış bir eylem olarak tanımladığımızdandır. ... Etik refleksiyon için güvenilir bir hareket noktası sağlayan içgüdüler yoktur. Neurath'ın metaforunu kullanmamıza izin verilirse, denizde yol alırken gemiyi yeniden inşa ediyoruz. Ahlaksal savların doğruluğunu kavrayacak bir 'yeti'ye sahip değiliz. Ahlak kavramlarının yapısına ilişkin hiçbir analiz *a priori* olarak etik savların doğruluğunu bize veremez. Ahlaksal olanı ahlaksal olmayana da indirgeyemeyiz". Dworkin buradan şu sonuca varır: "Tüm temellendirmeler sonuçta döngüselidir. Aranması gereken mümkün olduğunca büyük bir dairedir"¹¹.

Dworkin akıl yürütmelerinde, apaçık bir moral doğruluğa ve bize sağlam bir hareket noktası sağlayan değişmez-düzeltilemez bir sezgiye olan gereksinimden söz etmektedir. Dworkin, etikte temellendirme için

¹⁰ G. Dworkin, Commentary. Ethics, Foundations, and Science: Response to Alasdair MacIntyre, in: *The Roots of Ethics*, D. Callahan and H. T. Engelhardt (eds.), s. 25.

¹¹ Dworkin, a.g.y., s. 27.

bu türden bir doğruluğa, ona ilişkin sezgiye ve moral doğruluğu kavrayacak bir yetiye sahip olunmasını zorunlu görmektedir. Eğer bunlar yoksa etikte bir temellendirme de mümkün değildir.

Gerçekten de, her temellendirmenin ya da akıl yürütmenin kimi öncüllere ya da varsayımlara dayanması kaçınılmaz olsa da, bu temellerin kendiliğinden apaçık doğrular olması değil, doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olan bilgiler ya da kuramlar olması gerekmektedir. Bilgiye ya da bilgisel kabullere dayanan akıl yürütmeler, -çıkarımın da geçerli olması formal koşuluyla- doğru sonuçlara varmamızı sağlamaya yeterlidir.

Bunun yanında etik olguları kavramak için özel bir yetiye de gereksinimimiz yoktur. Aristoteles'in *phronesis* (pratik bilgelik), Kant'ın pratik akıl olarak adlandırdığı yeti, moral olguları kavrayan, bizim döngüsellikten kurtulmamızı sağlayan bir yeti değil midir? Daha açık bir deyişle, insanın bilme yetisinin ya da aklının diğer olgular gibi moral olguları kavramaya da yeterli olduğunu, ortaya konulan etik görüşlere bakarak görmemek mümkün müdür? Etik ikilemleri aydınlatmak için bize gereken, doğal ve moral varolanlar arasındaki ontolojik farkları görmek, yani farklı varolma tarzlarının farkında olmak ve etik olguları doğal olgular gibi kavramaya çalışmaktan vazgeçmektir. Çünkü değerlendirmelerimizi, sonuçta da eylemlerimizi belirleyen değerler, fizik nesnelere gibi zamanda ve uzamda yer kaplayan şeyler değildirler.

Ayrıca Dworkin'in etikte temellendirme sorununa ilişkin olarak yukarıda aktarılan soruları, onun da kimi epistemolojik varsayımları olduğunu bize göstermektedir. Zaten hareket noktası olarak adlandırabileceğimiz kimi bilgisel dayanaklar olmadan akıl yürütmelerde bulunmak da mümkün değildir. Her akıl yürütme bazı varsayımları temele almaktadır. Bu kaçınılmazdır da. Önemli olan şey, bu varsayımların doğrulanıp yanlışlanabilir bilgiler olması ya da bu tür bilgilere dayanmasıdır.

Ama çağdaş etik kuramlar, etikte akıl yürütmeleri ele alırken, akıl yürütmenin yalnızca mantıksal yanıyla ilgilenmekte, çıkarımın geçerliliği üzerinde durmakta, çıkarımın öncüllerinin bilgisel özellikleri ise bu tür analizlerde genellikle ihmal edilmektedir. Çıkarımın doğruluğunun ya da geçerliliğinin çıkarımın kendisi kadar çıkarımın dayandığı öncüllerin doğruluğuna da dayandığı göz ardı edilmektedir. Eğer çıkarımın öncülleri bilgi değilse ya da bilgiye dayandırılmıyorsa, temellendirmenin döngüselligi kırması da mümkün değildir. Hep bir basamak geriye gidebiliriz, ama tartışmayı hiçbir zaman bitiremeyiz. Bu nedenle, eğer bir moral yargıyı temellendirmek veya birisini etik

eylemde bulunma konusunda ikna etmek istiyorsak ya da etik eylemde bulunmayı gerekçelendirmek istiyorsak, bir değer ve hatta bir insan görüşüne –ama bilgi olan ya da bilgiye dayanan bir görüşe- dayanmak zorundayız. Kafamızda böyle bir değer anlayışı olmaksızın etik temellendirmede bulunamayız. Ama böyle bir temellendirmeyi başarsak da, bu etik kuşkucuları değerlerin olduğu, etik olguların da diğer olgular gibi var oldukları, etik yargıların doğru ve yanlış olabilecekleri konusunda ikna etmeye yetmeyebilir. Temellendirme her zaman birilerini ikna etmeyi sağlayamaz, sağlaması da gerekmez. Temellendirme bilgikuramsal bir işlemdir, ikna ise daha çok psikolojiktir.

* * *

(The Dilemmas of Contemporary Ethics)

ABSTRACT

Contemporary ethics has often faced questions concerning its epistemological foundations. Thus epistemological problems of ethics have become main interest in ethics today.

However questions raised about the foundation of ethics have mostly ended in dilemmas. Today, moral dilemmas or epistemological dilemmas of ethics pose a challenge to contemporary ethics in the form of questions like, "Is ethics normative?", "Can a norm giving activity be called as philosophical?" "Is there any ethical knowledge?", "Are the statements of ethics bearers of truth-values? (these questions related to what I call Normativity Dilemma); or the questions like, "Are ethical judgments objective? Are values part of the world, out there, in the way that physical objects are?", (these questions relate to what I call Objectivity Dilemma); and the questions like "Is there any criterion to see which principles are correct?", "Do we have good reasons to do what is right?", "Can acting ethical be ever justified?" (that these questions relate to what I call Justification Dilemma). This paper will tackle the epistemological foundations of these dilemmas and try to demonstrate the fallacy that lies on these dilemmas.

Key Words: *Normativity, Moral Facts, Ethical Knowledge, Truth in Ethics, Objectivity in Ethics, Justification in Ethics*

Kaynakça

BRINK, O. David, *Moral Realism and The Foundations of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1991.

DWORKIN, Gerhard, "Commentary. Ethics, Foundations, and Science: Response to Alasdair MacIntyre", in: *The Roots of Ethics*, D. Callahan and H. T. Engelhardt (eds.), Plenum Press, New York and London, 1981.

KUÇURADI, İoanna, *Approach to Ethics, Approaches in Ethics and the Idea of "Universal Ethics"*, Yayınlanmamış Bildiri.

MACINTYRE, Alasdair, "Moral Disagreements", in: Beauchamp, *Philosophical Ethics. Introduction to Moral Philosophy*, McGraw-Hill, New York, 1982.

WILLIAM, Bernard *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University. Pres, Cambridge, 1985.

OLGU, DEĞER VE KURAM-YÜKLÜLÜK

Halil Turan*

ÖZET

Bilimde, yalın olgunun olmadığı, olguların kuram-yüklü olduğu öne sürülmüştür. Böylece, olgunun bilimde ancak varsayımlara bağlı olarak ortaya çıktığı söylenir. Bilim tarihinden örneklerde de görüldüğü gibi, bunların arasında estetik ve etik olanlar da olmak üzere, sayısız varsayım ve inanç olmalıdır. Değeri olgudan ayırma tutumu, hem felsefede hem de sosyal bilimlerde yerleşik bir inanç olsa da, sorunsuz sayılamaz. Çünkü, en genel anlamda olgu ya da algılanan nesne kavramsal bir çerçevede ortaya çıkıyorsa, tıpkı bilimsel olguların kuram-yüklü olması gibi, belki de başta etiğe ve estetiğe ilişkin olanlar olmak üzere çeşitli varsayımlara bağlı olmalıdır. Gerek insan bilimlerinde, gerek algıda bir olgunun ilgi odağına alınması ve öne çıkarılması, onun değerli sayılması anlamına gelir. Sonuç olarak, hem olguyla değerlerin birbirlerinden ayrılmasının olanaksız olduğu, hem de oluşturdukları bütünüün kuram-yüklü olduğu savunulabilecektir.

Anahtar Sözcükler: Olgu-değer ayrımı, kuram-yüklülük, olan-olmalı sorunu.

* * *

Bilimde yalın olgu yoktur. Olgular hep belli bir kuram içinde ya da belli varsayımlar öbeğinin yardımıyla ortaya çıkarlar. Doğa biliminde olgunun, birçok başka şey arasından seçilebilecek kadar belirgin bir biçimde, yani diğer olgulardan ayırtılabilecek bir biçimde belirmesi ve buna bağlı olarak işaretlenmesi, betimlenmesi, ölçülmesi için pek çok varsayım – ontolojik varsayımlardan doğadaki düzen varsayımına, uzay ve zaman geometrisine, nesnelere yapısına, nitelik ve niceliklerle kurulan bağıntıların yapısına kadar sayısız varsayım – gerekir.

Kuram-yüklülüğün ne anlama geldiğine en açık örnekler, doğa bilimine ilişkin felsefi tartışmalarda bulunur. Galileo'nun teleskopunun Ay'daki dağları ve vadileri, Güneş'teki lekeleri, Jüpiter'in uydularını vb. gösterdiğine inanmayan, belki de inanmamakla yükümlü skolastik kültüre bağlı kişiler, teleskopun ucundan bakıldığında görülen şeylerin, bu mercekle ve aynalarla dolu borunun dış yüzeyinde oluşan "görüntüler" olduğunu, görülen şeylerin dağ, leke, uydu değil, bu cam ve ayna bileşiminin gözde oluşturduğu imgeler olduğunu söylüyordu.¹ Gerçeklik, eğer başka bir yoldan kurulabiliyorsa, olguyu tartışmasız bir biçimde

□ Doç. Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

¹ Bkz. örneğin Kuhn, Thomas. *The Copernican Revolution* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1957[2002]), s. 226.

göstermek olanaksızdır. Bugün gülümseyerek andığımız Galileo karşıtları aslında haksız sayılmazlar. Sorun çok derindir. Galileo inançlıdır, tıpkı karşıtları gibi; bu farklı zihinler aynı şeye bakmakta ancak farklı şeyler görmektedirler; farklı inanç sistemlerinin içinde olgu farklı gösterilebilmekte, farklı görülebilmektedir. Gerçi Galileo'nun inancının temelleri çok sağlamdır: optik kuramı ve Kopernik kuramı birbiriyle bağdaşan ve birbirini destekleyen kuramlardır; ama yine de, teleskopun gerçekliği göstermediğini savunanlara kesin bir biçimde savunduklarının tersini kanıtlamak zordur; teleskoptan bakıldığında görülenlerin gerçek “dağlar” olduğunu apaçık kanıtlamak zor, hatta olanaksızdır. Dağlar, lekeler, uydular, aylar, ... bunların tümü kuram-yüklüdür, tıpkı değişmezliğin alanı olduğu apaçık olan gökyüzü gibi.²

Louis Althusser, “Felsefe ... kurama müdahale ederek işler” diyordu.³ Althusser'e göre bilimlerdeki bunalım dönemlerinde bilimciler, sorunlara, felsefeye başvurarak çözüm ararlar. Bunalım metafiziğe başvuruyu zorunlu kılar. İlkelerle ilgili sorunlar gündemdedir ve bunlar yeniden ele alınmak zorundadır. Herhangi bir bilimin olağan etkinliğinin ardında felsefi ilkeler bulunduğu, her bilimsel kuramın belli ilkeleriyle metafizik üzerine kurulduğunu hepimizin çok iyi bildiğinden eminim. Althusser'in görüşü, Thomas Kuhn'un, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda bilimsel kuramların tarihsel ardışıklığını açıklarken kullandığı uslamalara çok yakındır. Eski paradigmaya, bunalımla, paradokslarla, inandırıcı çözümler getirilemeyen sorunlarla uğraşmak zorunda olan paradigmaya, artık gerçeği temsil ettiğine inanılmayacak boş bir kuram ve etkinlik yığını olarak bakma yolunu seçecek kadar gözü pek, belki de “ileri görüşlü” insan, aslında metafizik bir tutum takınmaktadır. Gerçeklik öğretildiği gibi değil, başka türdür; gerçeklik o güne kadar yapılageldiğinden başka türlü temellendirilmelidir. Aslında bu bilimciler, yalnızca metafizikle de değil, tümüyle felsefeyle uğraşmaktadırlar. Örneğin estetikle: Batlamyusçu kuramın yerine yeni bir kuram geliştirilmesinin bir zorunluluk olarak ortaya çıkmasında ve Kopernik'in kuramının benimsenmesinde en başta estetik değerlendirmelerin etkili olduğu çok iyi bilinir. Pek çok Rönesans matematikçisinin etkilendiği Pythagorasçılığın temel varsayımına göre yalın olan güzeldir; Batlamyus kuramı ise o yalınlığı yitirmiştir. Bu nedenle, Batlamyusçu kuram, Pythagorasçı bir sezgiye dayanan, evrenin simetrik olduğunu söyleyen “evrensel” ilkeye aykırıdır: Simetrik değildir, matematiksel olarak yalın değildir; yani güzel değildir. O halde, yanlıştır(!) Bu uslamama, bilimde,

² Aristotelesçi kurama göre Ay-ötesi göklerde bozulmuş yoktur. Aristoteles'i izleyenler gökyüzüne baktıklarında, örneğin bizler gibi doğan ve sünen yıldızlar ve gökadalara “görmüyorlardı”.

³ Althusser, Louis. *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, çev. Alp Tümerterkin (İstanbul: İthaki, 2003), s. 67.

bilimin yön değiştirmesinde aralarında estetik değerlerin de bulunduğu varsayımların ne kadar etkili olduğunu gösteren en açık örnektir.

Kopernik kuramının ortaya çıkışında ve benimsenmesinde estetik değerlendirmelerin, estetik varsayımların etkili olması, değerin olguya ne kadar yakın durduğunun bir göstergesi sayılmalıdır. Bilimin olgu dediği algısal bütünlüleri oldukları biçimde, yani, örneğin bir kuramın olguları, deney sonuçları, temel ontolojik kavramları olarak belirleyen, belli bir biçimde anlaşılma ve görülmelerini sağlayan çerçevelerdir, kuramlar; bu çerçeveler kuramlardan da fazlasıdır aslında. Duhem-Quine savını akılda tutarak bunlara varsayım ya da inanç öbekleri diyelim. Galileo örneğimizi göz önüne alalım. Buradaki varsayım öbekleri, birden çok kuramı içermekteydi. Bunların arasında klasik optik, Euklides geometrisi, Kopernik kuramı, Galileo dinamiği, atomculuk, metafizik realizm, Pythagorasçı estetik ve bunların yanında sayısız başka varsayım sayılabilir. Her bilimsel olgu bir çerçevede belirir, olduğu şey olur; bu çerçevenin dışında ya anlamsızdır ya da anlamsız değilse, farklı bir anlamdadır.⁴ Öte yandan, felsefi varsayımlarla olguların önem sıraları, değerleri de değişir. Simetrik evren “güzel”dir, örneğin. “Matematiksel” düzenlilik “güzel”dir. Olguyla değer, belki de sırf o olgu kendisini gören, kavrayan, ona dikkat eden zihin olguyu odağa aldığı için yan yanadır, birbirine bağlıdır. Doğru, ayrılamayacakları anlamına gelmez bu, ama onları ancak başka bir zihin, başka varsayımlarla düşünen bir zihin, başka bir kuramcı farklı gerekçelerle ayırabilecektir; bu kez yeni gerekçelerle, inançlarla, beğenilerle ya olgunun değeri düşecek ya da önceden olgu olarak kabul edilen şey tümüyle ortadan kalkacak ve başka olgu-değer ilişkileri kurulacaktır.

Bütün bunlar daha genel bir sorun olarak olgu ile değer arasında yapılabilecek bir ayrımın felsefi temellerini sorgulamak gerektiğini gösteriyor. Olgu değerden bağımsız mıdır? Bağımsızlıktan söz edilecekse bu acaba nasıl bir etik ve estetik anlayışıyla nasıl bir bilim anlayışının, bunları ayıracak nasıl bir yöntem anlayışının bir araya gelmesini gerektirir? Değeri olgudan ayırmaya çalışmak – en azından David Hume “olan-olmalı” (*is-ought*) ayrımını yaptığından beri – alışıl gelmiş bir tutumdur. Oysa olgunun ve değerin nasıl bitişip nasıl ayrılacakları, önceki örneklerin de anıştırdığı gibi, varsayımlara bağlıdır. Olgu denen şey aralarında estetik ya da etik varsayımın da bulunduğu varsayımlarla ortaya çıkıyorsa, bunlar olmaksızın aynı şey olamaz. Kuramdan bağımsız bilimsel olgu olmadığı yolundaki savı, kavramsal bir çerçeve içinde tanımlanan, betimlenen tüm nesnelere kapsayacak bir alana uygularsak, edimlerin, toplumsal davranışların da

⁴ Örneğin Aristoteles evreninin sınırı, sabit yıldızları taşıyan küre, Kopernikçi evrende temel özelliği olan devingenliğini yitirmiş, ancak bu anlamsızlığına karşın bir kavram olarak varlığını bir süre daha sürdürmüş, sonra tümüyle ortadan kalkmıştır.

tıpkı doğa görüngüleri gibi kuramdan bağımsız sayılamayacaklarını kabul etmek gerekir. Değerin olgudan çıkarılamayacağı savı da böylece, olgunun ve değerini hangi kavramsal çerçevede incelendiğine bağlı olarak yeniden düşünülmesi gereken bir soruna dönüşür.

Öte yandan, değeri felsefenin inceleme alanına alıyorsak, onu ya olgularla birlikte ya da ayrı incelemek gerekir. Olguyla değer mutlak olarak, aralarında hiçbir ortak yön kalmayacak biçimde ayrılacak olursa, değer ne ölçülebilir, ne sınanabilir, ne de belki anlaşılabilir bir şey olacaktır. Çünkü ona bu türden bir ölçülebilme, sınanabilme özelliğini ancak olgu, yani olgusal vermektedir. Altının değeri, az miktarda bulunmasına, bir değiş tokuş değerinin olması bu madenin başka malzemelerden elde edilmesinin neredeyse olanaksız olduğunun bilinmesine bağlıdır. Değeri elbette altın örneğindeki gibi kullanıma ilişkin bir uzlaşma kavramına başvurarak açıklamak yadırgatıcıdır; ancak, yine de hiçbir işe yaramayan, hiçbir uzlaşmış kullanım değeri olmayan bir edimin ahlaki değerinden de söz edemeyiz. Örneğin özverinin yalnızca ilineksel olarak birilerinin yaşamını kolaylaştırdığı, birilerine yalnızca rastlantısal olarak haz verdiği, birilerinin acısını rastlantısal olarak dindirdiği, bu türden yarar bağıntılarının kategorik olarak anlamsız olduğu söylenebilir mi? İşte, niceliği etiğin tanım alanına davet eden felsefe anlayışlarına göre, olguyla değer, bedene ilişkin olanla değer yan yanadır; değer olguyla –haz olgusuyla– sayılabilecek ölçülebilecek, sınanabilecek bir şeydir. Değer, nicel yasalara bağlı olarak incelenebilecek bir şey olarak düşünülecek olursa, artık iyice olguya benzer: İster duygusal, ister ussal olarak adlandırılın her şey ancak belli bir kavramsal çerçevede anlaşılabilirliğine göre, "...dır" ile gösterilenin, yani "olanın" kapsamına girecektir. Değer, olguyu ortaya çıkaran dizgeye, belki de onun bir izdüşümü olarak tasarlanabilecek bir kavramsal çerçeveye ait sayılırsa, tıpkı – kavramsal olarak ayırt edilebilecek – olgusal alanda olduğu gibi, bu düzende de "olandan" (kavramlardan, yasalardan) "olması gereken", yükümlülük ve değer çıkarılabilecektir. Böylece sanki Hume'un ortaya koyduğu sorunsal da etkisini yitirmektedir: Olanı belirlemek (olguları ve değerleri kavramsal çerçeveye yerleştirmek, kuramsallaştırmak) belki değeri belirlemenin kendisi sayılamayacak olsa da, kesinlikle onun önkoşulu olur.

Sosyal bilimlerde olgunun değerden mutlak bir biçimde ayrılması çok alışıldık bir tutumdur. Max Weber'in yöntembilimsel bir ilke olarak benimsediği, toplum biliminin nesnelliği açısından zorunlu saydığı bu ilkeyi, Weberci anlayışı sürdüren sosyal bilimciler bugün de temel ilkelerinden biri sayarlar. Bu aslında zorunlu gibi görünüyor. Çünkü başka türlü bilim yapılmasının çok tehlikeli sonuçlar doğuracağı kuşkusuzdur. Bilim öylesine büyük bir güç durumuna gelmiştir ki, kötü niyetli bir bilimci, bilimin halk üzerindeki yetkesini zihinleri yönlendirmek amacına, örneğin siyasete ya da tinselliğe alet

edebilecektir. Weber, sosyal bilimlerin yaşama ilişkin amaçları belirleyemeyeceğini düşünmekte de haklı görünüyor. Bilim belli bir amaca giden yolu gösterecek, bu amaçların hangi maliyetlerle gerçekleştirebileceğini söyleyecektir; etkinlik biçimi, varlık nedeni bundan başka bir şey olamaz. Amaçlar ise kişilerin özgürce belirleyecekleri şeylerdir. Bilim bu amaçların nasıl gerçekleşebildiğini aydınlatacak, amaçların yollarını ve maliyetlerini göstererek ussal çerçeveyi belirleyecektir.

Weber'e hak vermemek olanaksız. Başka türlü bir etkinlik bilim değil şarlatanlık olurdu. Felsefeci de bu bağımsızlık ya da nesnellik kaygısını gütmeyince yalnızca yobaz ya da dogmacı olur. Ancak, Weber'in yöntembilimsel anlayışının arkasında önemli bir bilgi kuramı ve ontoloji sorunu bulunduğunu görmezden gelemeyiz. Bu, incelemekte olduğumuz sorundur. İnsanı toplumsallık ve tarihsellik bağlamında inceleyen bilimlerin ya da etiğin ya da siyaset felsefesinin nesnelere *seçerken* ne ölçüde değerden bağımsız kalabileceklerini sorgulayarak bilim bağlamında açıkça görülen sorunu biraz daha belirginleştirmeye çalışmakla yetineceğim.

Bilimin ya da felsefenin kavramları düşünce nesnelere ya da düşünceyi yönetmekte kullanılan gereçler olarak her şeyden önce "var" sayılmalıdırlar; "var" sayılmalarının koşulları belirlenmiş olmalıdır. Örneğin yoksulluk, yarar, üretim, egemenlik, dayanışma, çatışma, rekabet, işbirliği gibi kavramlar belli durumları betimlemek için kullanılırlar; düşünceyi gözlenebilir belli bir olguya ya da olgular bağlamına göndermekle, belli durumları görünür kılmakla başka benzer durumları da imlerler. Bu terimleri kullanan kişi, özellikle bilimci ya da felsefeci, saptayabildiği, betimleyebildiği, örnek gösterebildiği bir duruma bu adları vermektedir, sözleri bu durumu nedensel bir çerçeve içinde sunabiliyorsa anlamlıdır; bu durumun hangi etmenlere bağlı olarak ortaya çıktığına, hangi başka durumlara yol açacağına ilişkin bir açıklaması olmalıdır. Bu kadarıyla betimleyicidir. Ancak daha önemlisi, belli bir durumu belli bir adla adlandırmak, bu adlandırmaya ya da sınıflandırmaya bağlı olarak birçok akraba kavramın ve bunların nedensellik örgüsü içinde dizilişlerinin de söylem alanına girmesi ya da onu belirlemesi demektir. Yoksulluğun bir araştırma nesnesi olarak odağa alınması, eşitsizlik, sömürü, adalet ve bunlara benzer pek çok başka kavramın da açıklamada çeşitli işlevler üstlenmesine, bunların da varlıklar, düşünce nesnelere olarak öne çıkmasına yol açacaktır. Yoksulluk bilimsel bir konu olarak, bir nesne olarak seçildiğinde, onun belirlediği kavramsal çerçeveye giren, belli bir ontolojik değer yüklenen olgular ya da nesnelere, söylemin yönünü belirlemekle değeri de belirlemektedirler. İlgi belli bir konu üzerinde yoğunlaşmıştır; bilimci ya da felsefeci bu konuyu öne çıkarmıştır; nesne ya da konu irdeleyen değer dizgesinin içindedir; onun yaşamda önemli saydığı, apaçık

algıladığı, onu duygulandıran bir durum, bir olgudur. Böyle düşünürsek, insan yaşamına ilişkin olup da bir değer yüklenmeyen bir şey, bir kavram, bir olgudan söz edebilir miyiz? Değersiz bir şeyin varolabileceğini, ona ilişkin çözümlene yapılabileceğini ya da onun başka kavram, nesne ve gereçlerle birlikte bir kurguda kullanılabileceğini kim hangi gerekçelerle savunabilir?

Sorumuz bilgi kuramına ya da algı kuramına ilişkin bir sorundur. Belki de her olgu, algıladığımız, diğerlerinden seçip ayırdığımız tüm nesnelere değerlerle yüklüdür. Bu açıdan bakıldığında, olgu belli bir algılama biçiminden bağımsız olamadığı gibi, belli değerlerden de bağımsız olamayacaktır. O halde, Duhem-Quine savının düşünce çizgisini izlersek, doğa biliminde olduğu gibi, insan bilimlerinde ve bunların en temel düzleminde, etikte ve siyaset felsefesinde de olguyla değer adeta birbirlerinden ayıramayacak biçimde iç içe geçtiğini söyleyebiliriz. Eğer olgular yalnızca birbirine bağlı inanç ya da varsayımlardan oluşan bir dizgede sıranabiliyorsa, sınama yalnızca bu varsayımlara bağlıysa, olgu dediğimiz şeyin arkasında bulunan ve onun ortaya çıkmasını sağlayan varsayımlar arasında sayamayacağımız kadar çok ve çeşitli türden inanç olmalıdır. Nesnenin ilgi odağına alınmasının ona bir değer yüklenmesi anlamına geldiğini kabul edersek, olgunun belirmesini sağlayan varsayımların arasında, belki de bunların en başında değere ilişkin varsayımlar ya da inançlar olduğu sonucuna varırız. Böylece, hem olguyla değer birbirlerinden ayrılmasının pek zor, hatta olanaksız olduğunu, hem de oluşturdukları bütünün kuram-yüklü olduğunu söyleyebiliriz.

* * *

(Fact, Value and Theory-Ladenness)

ABSTRACT

It has been argued that there are no bare facts in science, that all facts are theory-laden. Thus, facts are said to become visible by means of hypotheses or beliefs. As examples from the history of science suggest, these hypotheses or beliefs may include aesthetical and ethical ones. Although fact-value distinction rests on a well established belief, it is not unproblematic. In most general terms, if facts or objects are determined within a conceptual frame, then, just as scientific facts are theory-laden, perceptual objects or facts must depend on hypotheses or beliefs, and perhaps primarily to aesthetical and ethical ones. In human sciences and in ordinary perception, focusing on a fact and therefore making it prominent simply means attaching a value to it. Hence, it may be argued that it is impossible to distinguish fact from value, and that if they constitute a whole, this whole is theory- (or belief-) laden.

Keywords: *Fact-value distinction, theory-ladenness, the “is-ought” problem.*

Kaynakça

ALTHUSSER, Louis. *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki Yayınları, 2003.

KUHN, Thomas. *The Copernican Revolution*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1957[2002].

ARİSTOTELES VE WITTGENSTEIN: ETİKTE İKİ YOL

Taşkıner KETENCİ*

ÖZET

Felsefenin temel disiplinlerinden biri olan etiğe ilişkin temel sorulardan biri, etiğin nesnesine ve bu nesnenin varlıksal özelliklerine ilişkindir. Etiğin nesnesinin ne olduğuna ilişkin soru, aynı zamanda etikte yürünebilecek yolları ve bu yollarda yürümenin tarzını da belirler. Bu konudaki genel kanı, etiğin “yapılması gerekeni” nesne edindiği biçimindedir. Ama etiğin nesnesinin “insanın eylemleri” olduğunu söyleyen bir yaklaşım da etik tarihi içerisinde önemli bir yer edinir. Etiğin nesnesine ilişkin bu iki temel yaklaşımın izini felsefe tarihi boyunca sürmek olanaklıdır. İşte bu çalışmada Aristoteles ve Wittgenstein’in düşüncelerinden yola çıkılarak, etiğin "eylem" hakkında bilgiler dile getiren bir alan olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Aristoteles, Etik, Eylem, Tractatus, Wittgenstein

* * *

Giriş:

Felsefenin temel disiplinlerinden biri olan etiğin yapısına ilişkin temel sorunlardan biri etiğin öncelikle bilgisel mi, yoksa doğrudan pratiğe ilişkin bir disiplin mi olduğudur. Bu soru, daha temel bir soruya, etiğin nesnesine ilişkin bir soruya yaslanır. Etiğin nesnesinin ne olduğuna ilişkin soru, aynı zamanda etikte yürünebilecek yolları ve bu yollarda yürümenin tarzını da belirler. Bu konudaki genel kanı, etiğin “yapılması gerekeni” nesne edindiği biçimindedir. Ama etiğin nesnesinin “insanın eylemleri” olduğunu söyleyen bir yaklaşım da etik tarihi içerisinde önemli bir yer edinir. Etiğin nesnesine ilişkin bu iki temel yaklaşımın izini felsefe tarihi boyunca sürmek olanaklıdır. Kuşkusuz her çağ, bu sempozyumun çağrı mektubunda da belirtildiği gibi, içinde yaşadığı sorunlar karşısında felsefedeki yanıtları yeniden üretir. Bu olgu, etikten beklentilerin yapısı için de doğrudur. Bu çalışmada, Aristoteles ve Wittgenstein’in düşüncelerinden hareket edilerek etiğin nesnesi hakkındaki tartışmaya bir katkıda bulunmak amaçlanmaktadır.

a) Wittgenstein

20. yüzyılın hemen başlarında Russel, Frege ve Moore’un çalışmalarıyla “yeni” bir felsefe yapma tarzı, “dil”e odaklanan bir felsefe anlayışı ortaya çıkar. Moore ve Russel’in düşüncelerinden etkilenen

□ Yrd. Doç. Dr., Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Wittgenstein da, *Tractatus Logico-Philosophicus*¹ adlı kitabıyla dile odaklanan bu yaklaşımın içinde yer alır.

Dile odaklanan araştırmaların temel kabulü bütün dillerin ortak bir yapısı olduğudur. Wittgenstein da *Tractatus*'ta bütün dillerin yüzeyde zorunlu olarak görünmeyebilen, ama felsefi çözümlemeyle ortaya çıkarılabilecek, eşbiçimsel mantıksal yapı taşıdıklarını savunur². *Tractatus*'un amacı şudur: Dilin yapısının ve sınırlarının belirlenebilmesi için dil aracılığıyla dilin doğasının özünü açığa çıkartmak ve betimlemek. Bu noktada *Tractatus* kapsam ve amaç bakımından Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'sinde ele aldığı sorunla ve bu soruna verilen yanıtla benzerlikler gösterir. Kant akıldan hareket ederek deney dünyası hakkındaki bilginin sınırlarını araştırırken; Wittgenstein ise dilden hareket ederek olgu dünyasına ilişkin söylemin sınırlarını araştırır. Bu sınır, söylenebilecek olanın sınırını belirlemekle pozitif, söylenemeyecek olanın sınırını belirlemekle de negatif bir görev üstlenir. Dilin sınırlarının içinde kalan söylenebilecek olanı da dilin sınırlarının dışında kalan söylenemeyecek olanı da belirleyen, dilin kendi iç doğasıdır. Ona göre bir tümcenin anlamlı olması, bu sınırın içinde kalmasıyla olanaklıdır. Sınırın ötesi hakkındaki tümceler ise, yanlış bile değil, yalnızca anlamsızdırlar.

Böylece her tümcenin “doğru” olması söz konusu değildir. Bize bir şey söyleyen tümcelerin doğruluğu gösterdikleri şeylere bağlıdır. Çünkü bir tümcenin anlamı dünyaya ilişkin bir özelliği yansıtmamasına bağlıdır. Doğruluk ya da yanlışlık gerçeklikle kurulan bu bağlantıya ilişkindir. Wittgenstein'in ifadesiyle, “bir tasarımın doğru ya da yanlış olduğunu bilmek için onu gerçeklikle karşılaştırmamız gerekir”³. Böyle bir doğruluk kuramına dayanan Wittgenstein için tümce olgu bağlamlarını mantıksal olarak resmeder: Ancak gerçekliği resmettiği için tümce doğru ya da yanlış olabilir. Böylece bir tümce “onunla öyle olduğunu söylediğimiz durum öyle ise doğrudur”⁴. Gerçeklik ancak dilde yansıtıldığı kadarıyla Wittgenstein'in konusu olur.

Genel olarak felsefeye bu doğruluk görüşü çerçevesinden bakan Wittgenstein'in bu düşünceleri, etiğin günümüzde hem felsefeciler hem de felsefeden beklentileri olanlar nezdinde kazandığı güncellik düşünüldüğünde özellikle ilgi çekici bir hal alıyor.

Wittgenstein'a göre

¹ Wittgenstein, Ludwig, TRACTATUS Logico-Philosophicus, (Çev: Oruç Aruoba), B.F.S. Yayınları, İstanbul 1985

² Wittgenstein ikinci döneminde ise, bütün dillerin ortak bir yapısı olduğu düşüncesini bir yana bırakarak “dil oyunları” kavramıyla bağlantılı “çeşitliliği” ön plana çıkartır. Dilde ortak bir öz yoktur, varsa bile bu, dilin değişik biçimleri arasındaki bağları açıklamayan “asgari” bir özdür.

³ Wittgenstein, a.g.e., 1985, önerme 2.223.

⁴ Wittgenstein, a.g.e., 1985, önerme 4.062.

“6.41 Dünyanın anlamı dünyanın dışında yatsa gerek. Dünyanın içinde her şey nasılsa öyledir, her şey nasıl olup-bitiyorsa öyle olup-biter; içinde hiçbir değer yoktur –olsaydı bile, hiçbir değer taşımazdı.

Değer taşıyan bir değer varsa, bütün olup-bitmenin, öyle olmanın dışında yatsa gerek. Çünkü olup-bitme, öyle olma, rastlantısaldır.

Onu rastlantısal-olmayan kılan, dünyanın içinde yatamaz, çünkü öyle olsaydı, bu da yeniden rastlantısal olurdu.

Bu, dünyanın dışında yatsa gerek

6.42 Bu yüzden etikte hiçbir tümce bulunamaz.

Tümceler hiçbir yüksek şeyi dile getiremezler.

6.421 Açık ki, Etik söylenmeye gelmez.

Etik aşkıdır”

“6.422 ‘...malısın’ biçiminde bir etik yasa ortaya konunca, akla ilk gelen şudur: Ya yapmazsam? Oysa açık ki, alışılmış anlamda ödek ve ödül⁵ ile Etiğin bir alış-verişi olamaz.”

Wittgenstein bu düşünceleriyle etiğin nesnesini, dilin sınırlarının dışında bulunan “söylenemez”, ama “gösterilebilir”⁶ bir alana yerleştiriyor. Felsefe, böylelikle, yapması gerekeni, yani “...düşünülemez olanı içinden, düşünülebilir olanla sınırlandırma”⁷ işini yaparak “... söylenemez olanı imler”⁸.

Wittgenstein’in Tractatus’u da Kant’ın sınırlar üzerine yürüttüğü araştırmasının vardığı sonucu çağırıştırır: Wittgenstein etik ve estetik alana ilişkin hakikatleri söylemin bir parçası haline de getirmeksizin, söylemin içinde tutar. Hakkında söz söylenemeyecek olan şey, etik olan, “alışılmış anlam”ların dışındadır; etiğin, estetiğin ve dinin, dilin olanaklarının ötesinde olduklarına işaret edilebilir. Böylece etik, estetik ve din, Wittgenstein’in sisteminde önemli bir yere sahip olur, ama dile getirilemez bir alan olarak kalırlar. Wittgenstein etik, estetik ve dini, olgu söyleminin sınırdaş parçası haline getirirken, onları, daha sonra Viyana Çevresi filozoflarının yaptığı gibi, dışlamaz, aksine, koruma altına alır. Etik, estetik ve din hakkında “susmak gerektiği” sonucu, onların olgusal bir anlam taşımadıkları, dünyada temellenmedikleri anlamına gelir. Bu üç temel insansal alanı dilin, yani olgu dünyasının alanı dışına çıkarmak, bunlar hakkında “susmak gerektiği” sonucuna varmak, bu alanları anlaşılmasız olarak mahkum etmek değildir. Tam aksine onların evrenin yapısından farklı bir yapıya sahip olduklarını göstererek, bu insansal olguları anlamak yönünde bir adım atmaktır.

⁵ *Strafe und Lohn*

⁶ Wittgenstein, a.g.e., 1985, önerme 4.1212.

⁷ Wittgenstein, a.g.e., 1985, önerme 4.115.

⁸ Wittgenstein, a.g.e., 1985, önerme 4.115.

İşte, tam da söylenebilir olanla gösterilebilir olanın sınır noktası üzerinde etik ve mantık kesişir. Etik ve mantık böylece, birbirlerinden ayrılmaz bir bütün oluştururlar. Bu noktada Russell'ın anlattığı bir öykü, Wittgenstein'in düşüncelerini izlemekte bize yol gösterici olabilir: “Genç öğrencisi Wittgenstein, gecenin geç vakitlerinde gelip, saatlerce hiçbir şey söylemeden, bir aşağı bir yukarı odasını arşınlamayı adet haline getirmiş. Russell, öğrencisinin ‘çılgın dehası’ndan ürktüğünden (“biliyordum ki her an gidip intihar edebilirdi”), sabırla beklermiş. Bir gün, dayanamamış, biraz esprili, havayı yumuşatmak için, “Ne o Wittgenstein, mantığı mı düşünüyorsun, günahlarını mı?” demiş?; Wittgenstein, gayet ciddi bir sesle, “İkisini de” yanıtını vererek, arşınlamasını sürdürmüştü. Paralel bir bağlamı 1.8.1916 tarihli günlük notunda da bulabiliriz: “Din –bilim– ve sanat, yaşamımın biricikliğinin bilincinden kaynaklanırlar yalnızca.”

Böylece, tam da bu noktada *Tractatus* bir kez daha Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi ile aynı yola çıkar: Saf Aklın Eleştirisi epistemolojik bir kaygıyla aklın sınırlarını araştırarak, etik bir son noktaya varır. *Tractatus* da benzeri bir yoldan giderek, –ama bu kez aklın değil de dilin sınırlarını araştırarak– etik bir son noktaya varır: *Tractatus*'un bir bütün olarak “anlamı” varsa, bu anlam metnin tek tek cümlelerinde değil de, bütünlüğünde saklıysa, bu “etik bir anlamdır”⁹: “Bu şu demektir: Sorun, söylenemez olanı göstermektir; ama öyle bir biçimde ki, söylenen üzerine bir şey söylenmesin —ama tabii, bir kitap yazıldığına göre, bunu yapmak için elde söylenenlerden başka kullanacak bir şey yoktur!”¹⁰ Böylece “*Tractatus*, bütün olanaklı olgular üzerine, kendisi olgusal olmadığı için gerçekte söylenemeyen, ancak olgular dünyası yolundan geçerek açıklıkla kavranabilen bir şeyi söyleme girişimi”¹¹ halini alır.

Wittgenstein'in TLP'si 7 önermeden oluşur.

1. Dünya, olduğu gibi olan her şeydir.
2. Olduğu gibi olan, olgu, olgu bağlamlarının öyle olmasıdır.
3. Olguların mantıksal tasarımı düşüncedir.
4. Düşünce anlamlı tümcedir.
5. Tümce, temel tümcelerin doğruluk işlevidir
(Temel tümce kendi kendisinin doğruluk işlevidir)
6. Doğruluk işlevinin genel biçimi şudur: $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$
7. Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı.

⁹ Oruç Aruoba. *Nesnenin Bağlantsallığı Sorunu*. Yayınlanmamış Doktora Tezi: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. s. 99.

¹⁰ Aruoba, a.g.e., s. 100.

¹¹ Pears, David. *Wittgenstein* (Çev:Arda Denkel), Afa, 1985, İstanbul. s.91.

(Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen)

Bu yedi ana tümcenin altısı “dır” (ist) koşacı ile biter. Ama yedinci tümce bir gereklilik dile getirir. 7. tümce, dile getirilemeyecek olanın olduğunu dile getirir. Bu, dile getirilemez olanın gösterildiği andır. Burada Wittgenstein’in yürüdüğü yolu, Oruç Aruoba şöyle anlatır: “Söyledikleri yoluyla ‘söylemek’ istediğini değil, söyledikleri yoluyla, söylemediklerini göstermek. ... Wittgenstein’in bununla söylemek istediği şudur: Söylenemeyen şeyler arasında olup, din, ahlak ve estetik gibi, onu söze dökmeyi bile denemedikleri, felsefe gibi söze dökmeyi denemiş olduklarından daha önemlidir¹².

6.422 numaralı tümce (“...malısın” biçiminde bir etik yasa ortaya konunca, akla ilk gelen şudur: Ya yapmazsam? Oysa açık ki, alışılmış anlamda ödek ve ödül ile Etiğin bir alış-verişi olamaz.”) merkeze alınarak bakıldığında, Wittgenstein’in etiğin konusundan “gerekliliği” (“yapılması gerekeni”) anladığı düşünülebilir. Yapılması gereken hali hazırda mevcut olmadığından, nesne de edinilemez. Nesne edinilemeyen bir şey hakkında önermeler dile getirilemeyeceğinden, etik olan da “söylenmeye gelmez” bir hal alır. Çünkü hem doğa bilimlerinin hem de felsefenin ortak ödevi “söylenebilir olandan, yani doğa bilimi tümcelerinden –yani felsefeyle hiçbir ilgisi olmayan bir şeyden– başka bir şey söylememek, sonra her seferinde de, başka birisi doğaötesi birşey söylemeye kalkıştığında, ona tümcelerindeki belirli imlere hiçbir imlem bağlanmamış olduğunu göstermek”tir¹³. Bu noktada Wittgenstein’in düşüncelerine bakılırsa, Felsefenin bir dalı olan etik, nesne edindiği şey gereği, dünyaya ilişkin yargılar vermez. Hatta, ona göre, etiği ve estetiği bilgisel bir disiplin olarak saymak, bir yanılgıdır, dile getirilemez olanı dile getirmeye çalışma etkinliğini bir de bilgisel saymaktır.

Etikten, eylem hakkında bilgiler ortaya koyan, doğru ve değerli eylemin bilgisini ve nerede temellendiğini gösteren bir felsefe disiplini değil de, “yapılması gerekenin” bilimi anlaşıldığında, Wittgenstein’in vardığı sonuç çok da anlaşılmasa görünmüyor. Ama felsefede bilgisel bir yaklaşımla eylemi konu edinen filozoflar da vardır. Söz gelişi Aristoteles, felsefenin bir disiplini olarak etiğin ne hakkında olduğu konusunda – dolayısıyla etiğin ne olduğu konusunda da– bize Wittgenstein’den daha farklı bir yol çizer.

¹² Belki de Heidegger’in Varlık ve Zaman’ın ikinci cildini hiçbir zaman yazmamış olması gibi, Tractatus’un ikinci cildi de yazılmamış, yalnızca ‘gösterilmiş’ olarak kalmıştır.

¹³ Wittgenstein, a.g.e., 1985, önerme 6.53.

b) Aristoteles

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te yaptığı işi “insanca şeyler konusunda felsefe” (*hê peri ta anthrôpeia philosophia*) olarak adlandırır¹⁴. Bu araştırmanın yürüyebileceği iki yol vardır: “Ya genel olarak bilinenlerden ya da bizim bildiklerimizden yola çıkmak gerekir”¹⁵. Aristoteles bizim bildiklerimizi temel alır, böylece *Nikomakhos'a Etik*, ilklere doğru giden değil, ilklerden yola çıkan bir araştırmadır. “İlk ise, olandır”¹⁶. Aristoteles'in nesne edindiği “ilk olan”, “insanlarla ilişkilerimizde eylemde bulunurken”¹⁷ olup bitenlerdir. Böylece Aristoteles ilişkide eylemin neliğinin aydınlatılmasının yolunun nasıl olanaklı olduğunu çizer.

Etiğin nesnesi olarak, “olan” bir şeyi kabul etmek, Wittgenstein'in yürüdüğü yoldan farklı bir yolda yürümek demektir. Etiğin nesnesi dünyaya ilişkin, olguya ilişkin söylemin içindedir, *meta ta fizika*'ya ait bir nesne değildir¹⁸. Çünkü yapılması gerekeni değil, olanı nesne edinir. Etik, salt kuramsal kaygılar güden, insanın yapısından kaynaklanan bir “bilme isteği”nin ürünü değildir. Etikte yer alan bütün temellendirmeler “yaşamda yapılanlar” a dayanır. Bu temellendirmelerin amacı da “eylemdir”; yani birileri yaşamda bir şeyler yaparken onlara doğru bilgilerle kılavuzluk etmektir. Aristoteles bu noktada, çağımızda “sosyal bilim” adı verilen disiplinlerin epistemolojik konumunun günümüzde “doğa bilimi” olarak adlandırılan disiplinlerin konumundan farkını göstermek amacıyla bir uyarıda bulunmayı ihmal etmez: Bu türden nesnelere söz konusu olduğunda “kesinliği her şeyde aynı şekilde aramamak, her bir şeyde konu edinilenin özelliğine göre ve o araştırmaya uygun düştüğü kadarıyla aramak gerekir. Aristoteles bu tümcesi ile, insansal konular hakkındaki bilgilerin her zaman tamamlanmaya açık olduğunu, bu durumun bir görelilik değil, fizik-matematik sınırlamaları aşan insan olgusunun bir özelliği olduğunu anlatır¹⁹.

Sizlere uzun uzun *Nikomakhos'a Etik*'i çözümlenmeye girişmeyeceğim. Ama bu kitaptan Aristoteles'in bazı tümcelerini alarak ne söylemek istediğimi biraz daha açık hale getirmeyi deneyeceğim.

¹⁴ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*, (Çev: Saffet Babür), Ayraç Yayınevi, 1997, Ankara. 1181b 15.

¹⁵ Aristoteles, a.g.e., 1095b 5.

¹⁶ Aristoteles, a.g.e., 1095b 5

¹⁷ Aristoteles, a.g.e., 1103b15

¹⁸ Burada Aristoteles'in olan bir şeyi nesne edinmesine vurgu yapılması, etiği, Ayer'in savunduğu gibi, psikolojiye ya da sosyolojiye indirgemek anlamına gelmez; etik sorunları ele almanın yollarından *yalnızca birine* işaret eder.

¹⁹ Aristoteles'in söylediklerini, onun belki de hiçbir zaman söyleyemeyeceği bir biçime sokarsak, felsefe, her bir çağda, o çağa özgü soruları ve yanıtlarıyla “insanı” yeniden tanımamızı sağlar.

- I. Karakter erdemleri “öğrenip yapmamız gereken şeyler” arasındadır²⁰. Yani “Karakter erdemlerinden hiçbiri bizde doğa vergisi bulunmaz; çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez, örneğin doğal olarak aşağı doğru giden bir taş, biri onu binlerce kez yukarı atarak alıştırmaya çalışsa bile, taş yukarı doğru gitmeye alışamaz... Demek ki, erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek doğal bir yapımız vardır, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz. Bunların olanaklarını daha önce taşıyoruz, daha sonra da etkinlikleri gerçekleştiriyoruz...”²¹
- II. “Biz şu ya da bu kaniya sahip olmakla değil, iyi ya da kötü şeyleri tercih etmekle belirli nitelikte kişiler oluruz”²²
- III. “Eylemde bulunanlar hep duruma bakmalı”²³... [söz gelişi] “Nasıl, kime karşı, neden ve ne kadar süreyle öfkelenmek gerektiğini bulmak kolay değil”²⁴ ve aynı bağlam için “eylemde bulunanlar hep duruma bakmalı”²⁵.

Aristoteles’in burada ele alınan önermeleri tam da Wittgenstein’in “anlamalı” kabul etmek zorunda kalacağı, olguya ilişkin söylemin içinde yer alan, dünyaya ait bir şeyi ‘resmeden’ önermelerdir. İlk grup tümce, insanın bir olanaklar varlığı olduğunu, kimsenin doğası gereği belirli bir nitelikte dünyaya gelmediğini resmeder. İkinci tümce, belirli nitelikte kişiler olmamızın, benzeri yapıdaki tercihlerimizle ortaya çıkabileceğini resmeder. “Biz” nasıl nitelikte kişiler olacağımızı, bizim için olanaklı olan şeyler arasında bilinçli seçimler yaparak, tercihlerimizle belirleriz. Üçüncü tümce ise, “doğru” ya da “değerli” eylemin olanağının tek tek durumların doğru değerlendirilmesinden geçtiğini resmeder. Yani tek tek durumların kendine özgülüğünü göz ardı ederek, hazır kalıplara dayalı olarak eylemde bulunmak bizi her zaman “yapılması gereken”e götürmeyebilir.

Aristoteles etiğin nesnesi olarak dünyaya ilişkin bir şeyi, ilişkide eylemi nesne edinerek felsefenin temel disiplinlerinden biri olarak etiğe çok önemli bir program, Kuçuradi’nin “ontolojik yaklaşım” adını verdiği bir program önerir. Eyleyen bir varlık olarak insanı konu edinmenin doğru yolu, insanın varlıksal özelliklerini göz önünde bulundurmakla olanaklıdır. Aristoteles etiğiyle bize ne yapmamız gerektiğini söylemez. Ama, Aristoteles, bir eylemin ancak hangi yapıda olursa doğru eylem olabileceğine ilişkin sorunun yanıtlanmasında dayanılabilecek bir

²⁰ Aristoteles, a.g.e., 1103a 30.

²¹ Aristoteles, a.g.e., 1103a 17-28.

²² Aristoteles, a.g.e., 1112a 5.

²³ Aristoteles, a.g.e., 1104a 10.

²⁴ Aristoteles, a.g.e., 1109b 15.

²⁵ Aristoteles, a.g.e., 1104a 6-10.

program verir. İşte bu programla Aristoteles olguya ilişkin söylemin sınırları içinde kalarak “etik” yapar. Böylece Wittgenstein’in bir tür mistik deneyim alanı olarak “gösterdiği” etik alan, felsefenin hakkında susmak zorunda olduğu değil, tam aksine hakkında konuşmak zorunda olduğu bir alan haline gelir. Çünkü bizim için birincil olan şey, – Aristoteles’in ifadesiyle– “insanlarla ilişkilerimiz”dir. “İlişkide eylem”in yapısını aydınlatmak, etik bakımdan “doğru”, “yanlış” ve “değerli” eylemin yapısını aydınlatmak anlamına gelir ve bilgisel bir etkinliktir. Bu bilgi ise, bize tek tek durumlarda ne yapmamız gerektiğini söylemez, ancak *hangi tarzda* eylemde bulunulursa, eylemin doğru ya da değerli olabileceğinin bilgisini verir. Dolayısıyla, Aristoteles’in izinden giderek söylenecek olursa, “yapılması gereken”in tek tek durumlar için her kezinde yeniden bulunması, eyleyen tarafından yeniden üretilmesi *gerekir*. Her bir tek durum için geçerli olan ve eyleyenden bağımsız olarak eylemden önce mevcut bulunan bir “yapılması gereken”, tam da Wittgenstein’in düşündüğü gibi, ele alınması olanaksız bir nesnedir. Ancak bu olanaksızlığı söylemek de etik bir bilgi dile getirmektir.

Aristoteles ve Wittgenstein düşünceleriyle etikte bize iki farklı yoldan yürüme olanağı sunarlar.

* * *

(Aristotle and Wittgenstein: Two Ways in Ethics)

ABSTRACT

The fundamental question about ethics, which is one of the main disciplines of philosophy, is on the object of ethics and on the ontological characteristics of this object. The question about what the object of ethics is, determines, at the same time, the roads that can be walked in ethics and the ways of walking in these roads. According to common opinion on this subject, the object of ethics is “whatever that is ought to be done”. However, another approach, which states that the object of ethics is “the acts of humans”, has also an important place in the history of ethics. It is possible to follow the tracks of these two main approaches of ethics throughout the history of philosophy. The aim of this paper is to show that ethics primarily is a discipline that proposes knowledge about human acts by an investigation of Wittgenstein’s and Aristotle’s views of ethics.

Key Words: Aristotle, Ethics, Action, Tractatus, Wittgenstein

Kaynakça

ARİSTOTELES. *Nikomakhos’a Etik*, (Çev: Saffet Babür), Ayraç Yayınevi, 1997, Ankara

- ARUOBA, Oruç. *Nesnenin Bağlısallığı Sorunu*. Yayınlanmamış Doktora Tezi: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KUÇURADI, Ioanna, “Aristoteles ve Ontolojik Yaklaşım” (Çağın Arasında), Ayraç Yayınları, 1997, Ankara,
- PEARS, David. *Wittgenstein* (Çev:Arda Denkel), Afa, 1985, İstanbul
- PIEPER, Annemarie. *Etiğe Giriş* (Çev:Veysel Atayman-Gönül Sezer), Ayrıntı Yayınları, 1999, İstanbul
- WITTGENSTEİN, Ludwig. *Tractatus:Logico-Philosophicus*, (Çeviren : Oruç Aruoba), Bilim / Felsefe / Sanat Yayınları, 1985, Ankara.

ERDEM ETİĞİ NORMATİF MİDİR?

Berfin KART*

ÖZET

Normatif kuramlar belirli bir ilkeye ya da norma göre eylemeyi buyuran kuramlar olarak nitelenmektedirler. Buna göre onlar, iyi, kötü, doğru, yanlış gibi sıfatlar içeren yargılar ile yükümlülük içeren yargılar ortaya koymaktadırlar.

Erdem etiği de bu türden normatif bir kuram mıdır? Erdem etiği de deontolojik ve teleolojik kuramlar gibi normatif bir kuram mıdır? Bazı erdem etikçileri, onun Kant'ın "kesin buyruğu" ya da Mill'in "fayda ilkesi" gibi herhangi bir ilkesinin olmadığını söylerler.

Erdem etiği eylemde bulunan kişinin erdemlerini ya da karakter özelliklerini vurgularken, deontolojist ve teleolojik kuramlar eylemin sonuçlarını ya da eylemin dayandığı ilkeyi merkeze alırlar. Nasıl teleolojik kuramlar "doğru eylem" ile "eylemin mümkün olan en iyi sonuçları" ve "eylemin mümkün olan en iyi sonuçları" ile "mutluluk" arasındaki ilişkiyi gösteren bir ilkeye sahipse, erdem etiği de "doğru eylem" ile "erdemli eyleyen" arasındaki bağlantıyı gösteren bir ilkeye sahiptir.

Erdem etiği "yapılması gerekeni" bize söyleyen bir kuram olmadığı için, onun teleolojik ya da deontolojik kuramlara bir rakip olduğu da iddia edilemez. Bu bildiride "Etik normatif midir?" sorusunun yanında, "Erdem etiği normatif midir?" sorusu ayrıntılı bir biçimde ele alınarak yanıtlanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Erdem Etiği, Deontoloji, Teleoloji (Faydacılık), Normatiflik, Doğru Eylem.

* * *

Bugün "popülerleşen" etik, kökleri oldukça eskiye dayanan, Platon ve Aristoteles'ten günümüze hep varolmuş olan bir felsefe dalıdır. Bu süreç boyunca etik alanında yapılan çalışmaların önemli bir kısmı Aristoteles'in etik kuramını çıkış noktası olarak almışlardır. "İnsan"dan ve insanın akla sahip olan, yapıp-eden, isteyen, tavır takıman bir varlık¹ olmasından da hareketle, etik alanda, çeşitli problemler saptanmış, yeni yaklaşımlar ve/veya kuramlar ortaya konularak, bunlara çözüm önerileri getirilmeye çalışılmıştır. Aynı etik problemleri farklı bir biçimde ele alan ya da farklı etik problemleri ele alan etik görüşler ortaya konmuştur. Bu etik görüşler, ele aldıkları bu problemlere benzer ya da farklı çözüm önerileri getirdikleri için çeşitli sınıflandırmalara tabi tutulmuşlardır. Bu etik görüşlerin hareket noktalarını oluşturan, kimi zaman bilgisel olan kimi zaman da bilgisel olmayan farklı ya da benzer kabuller de bu

□ Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi.

¹ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s.13

kuramları sınıflandırmada etkili olmuşlardır. Sınıflandırılan bu kuramların her biri, içinde “Etik Nedir?” sorusu başta olmak üzere, bu sorudan türetilen ya da bu soruya verilecek yanıtın oluşumunda rolü olan başka bazı sorulara da yanıt aramışlardır. Sorulara verilen yanıtlarla birlikte ortaya konulan kuramlar, temel savları, ölçütleri bakımından birbiriyle kimi zaman uzlaşmış kimi zaman ise birbirine ters düşmüştür. Birer normatif kuram olarak bilinen deontolojist ve teleolojist kuramlar ile birlikte bugün “yeni” bir etik kuram olarak nitelendirilen erdem etiği (virtue ethics) kuramı da normatif bir kuram sayılmıştır.

Deontolojist ve teleolojist kuramlar, belirli bir durumda kendi eylemlerimiz ya da başkalarının eylemleri ile ilgili karar vermede yol gösteren, eylemin doğru, yanlış ya da yükümlülük olup olmadığıyla ilgili karar vermeyi, yargıda bulunmayı sağlayan, bir eylemi doğru-yanlış, yükümlülük ya da ödev yapan şeyin ne olduğuyla ilgili olan kuramlar olarak sınıflandırılırlar. Bir başka ifadeyle, bu kuramlar, etiğin, normlarla ya da ilke ve kurallarla ilgili normatif bir disiplin olduğunu ve temel görevinin de, “ya insanların ahlaksal eylem ve yargılarında başvurabilecekleri normlar getirme, yani “ne yapmamız gerektiğini söyleme” ya da normların değerlendirilmesine veya “rasyonel olarak” temellendirilmesine yarayacak meta-normlar türetme”² olduğunu kabul eden normatif etik kuramlar olarak görülürler.

Normatif kuramlar, belirli bir durumda kendi eylemlerimiz ya da başkalarının eylemleri ile ilgili karar vermede yol gösteren, eylemin doğru, yanlış ya da yükümlülük olup olmadığıyla ilgili karar vermeyi, yargıda bulunmayı sağlayan kuramlar olarak bilinirler. Bu kuramlar, “Bir eylem ne zaman doğrudur/yanlıştır?”, “Bir eylemi yapmak/yapmamak gerektiğine nasıl karar verebiliriz?”, “Ahlaksal olarak bir eylemin doğruluğu/yanlışı nedir?”, “(Ahlaksal olarak) ne yapmalıyız?” gibi sorulara da yanıt verebilme çabasıdadır. Böylelikle normatif kuramlar, bu türden kuramların öne sürdüğü ilke ya da kurallar aracılığıyla, neyin iyi ya da kötü olduğuna, neyin doğru ya da yanlış olduğuna, belirli bir durumda neyin yapılması neyin yapılmaması gerektiğine karar vermeye yönelik kuramlar olacaktır. Bu bağlamda normatif etik de, yaşamımızı nasıl sürdürmemiz gerektiğiyle ilgili bilgi veren ilkeler, kurallar sunacaktır.

Normatif kuramlarla ilgili bu belirlenime, etikte normatifiklik ya da kuramların normatifikliği ile ilgili yapılan son dönem etik tartışmalarına bakıldığında deontolojist, teleolojist kuramlarla birlikte bu geleneksel moral kuramlara kimi zaman ciddi bir rakip olarak sunulan, kimi zaman da bu ikisiyle uzlaştırılabileceği düşünülen, bu nedenle ya “yeni” ya da “yenilenmiş” bir kuram olarak nitelendirilen erdem etiği kuramının normatifiklik tartışmasının neresinde yer aldığı sorgulanır. Üçünü

²Ioanna Kuçuradi, *Approaches To Ethics, Approaches In Ethics And The Idea Of A 'Universal Ethics'*, Yayınlanmamış Bildiri.

uzlaştırma çabasındaki bazı erdem etiği savunucuları tarafından bu kuramın da, özellikle, normatif bir etik kuram olarak kabul edilmesi istenir.

Bu kuram, “...(1) eylem-merkezli etikten ziyade eyleyen merkezli bir etik olan; (2) Yapmaktan ziyade Olmak ile ilgilenen; (3) “Ne tür eylemde bulunmalıyım?” sorusundan ziyade “Ne tür insan olmalıyım?” sorusunu soran; (4) belirli deontik kavramlardan ziyade (doğruluk, ödev, yükümlülük) belirli aretaik kavramları (iyi, üstünlük-mükemmel, erdem) ele alan olarak gören; (5) etiğin belirli eylemlere kılavuzluk sağlayabilen ilkeler ya da kurallar üzerinde sistemli bir bütün olduğu düşüncesini reddeden bir kuram olarak tanımlanır”³. Bu nedenle de eylemin sonucuna değil de o eylemi belirleyen nedene bakan, “ödev” ve “yükümlülük” kavramlarına dayanan deontolojiyle; bir eylemin sonucuna bakan, “mutluluk”, “iyi bir yaşam”, “haz”, “insanın gelişimi” (human flourishing) kavramlarına dayanan teleolojiden, eylemi birer “*yapma*” olarak ele alan her iki etik görüşten de ayrıldığı savunulur. Bu karakteristik özelliklerine bakıldığında, eylemi ikinci plana attığı, önceliği eyleyene verdiği düşünülen erdem etiği kuramının, kimi erdem etikçilerine göre deontolojist ya da teleolojist kuramlardaki gibi, eylemin doğruluğuna ya da yanlışlığına ilişkin yargıda bulunmayı sağlayabilecek belirli bir ilkesi de yoktur. Bu nedenle de zaten normatif bir kuram olamayacaktır. Bu iddianın aksine, kimi erdem etikçilerince de erdem etiği kuramının *doğrudan dile getirilmemiş* olsa da, diğer normatif kuramlar gibi belirli bir ilkesinin olduğu ve erdemlerin de bir anlamda normlaştırılabilecekleri ileri sürülür. Faydacılığın “mutluluğu maksimize eden şeyi yap”, deontolojinin Kategorik İmperatifi gibi, bunlarla benzer olan erdem etiğinin de “erdemli eyleyenin (dürüst, adil, vs.) belirli koşullarda yapabileceği şeyi yap” biçiminde temel bir ilkesi, belirli bir “erdemler listesi” ve bu temel ilke ve erdemler listesinden türetilen “ilkeler listesi” vardır⁴. Bu bağlamda, erdem etiğinin de, erdemli

³ Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, 2001, s.25

⁴Erdem etikçilerine göre, “dürüst eyle”, “adil olmayan biçimde eyleme”, “yardımsever olmayan biçimde eyleme” gibi örnekler “erdem-kuralları” arasında sayılmaktadır. Bunlar, erdem etikçilerinin kuramlarında sıkça dile getirdikleri ve görüşlerini temellendirmede kullandıkları örneklerdir. Onlara göre, normatif kuramlar gibi erdem etiği de eylemleri böyle nitelendirebilmemizin ölçütünün ne olduğuyla ilgilidir. Erdem etiğinin başarılı olabilmesi için, belirli durumlarda erdemli bir kişi olunabilmesi için, öncelikle erdemleri içeren bir listenin açık ve net bir biçimde oluşturulması, erdemlerin sayılıp dökülmesi gerekir. Erdem etiğinin doğru eyleme ilişkin tanımının başarılı olamamasının bir başka nedeni de, erdem etiğinin ilke/ilkeler listesine de ihtiyacının olmasıdır. Ancak bu şekilde erdem etiğinin de “doğru eylem”e ilişkin tanımı başarılı olabilecektir. Bu ilkeler listesinde ilkelerle birlikte bu ilkelere denk olan erdemler de bulunur. Özerkliğe saygı (respect for autonomy) bir ilkedir, bu ilkeye denk olan erdem saygılı değildir (respectfulness); kötü olmama (nonmaleficence) bir ilkedir, bu ilkeye denk olan erdem kötü niyetli

eyleyenin kim olduğunu, doğru eylemin ne olduğunu, “erdemli eyleyen” kavramından hareketle ‘iyi’ ve ‘doğru’ kavramlarının nasıl türetildiğini açıklayabileceği düşünülür. “Erdemli bir kişi olmak doğru olan şeyi yapmak için (zorunlu bir koşul olduğu kadar) yeterli bir koşuldur da”⁵. Bunu yaparken de erdem etiği aslında deontoloji ve faydacılığın izlediği yola benzer bir yol izlemektedir.

Deontoloji ve faydacılık, doğru eyleme ilişkin temel bir önermeyle başlayıp, bu önermeden hareketle ‘iyi’ ve ‘doğru’ kavramlarına ilişkin önerme ya da önermeler sunmaktadırlar. Faydacı kuramın, doğru eylem ile eylemin sonuçları, eylemin sonuçları ile mutluluk kavramı arasındaki bağlantıyı iki temel önermeyle açıkladığı düşünülür. Deontolojik kuramlarda da doğru eylem, ahlak kuralı ve rasyonellik arasında kurulan bağlantılara ilişkin temel önermeler ve bunlardan türetilmiş alt önermeler olduğu dile getirilir. Deontolojik ve faydacı kuramlara bakılarak, bu ikisine rakip olarak gösterilen “yeni normatif kuramda”da benzer bağlantıların olduğu, doğru eyleme ilişkin onun da bir tanımının bulunduğu, eylemlerin nasıl olması gerektiğine, ne yapmamız gerektiğine ilişkin tanımları içeren benzer bir iskeletin olduğu savunulur⁶. Faydacılığın doğruyu iyi açısından tanımlaması, deontolojinin iyiyi doğru olması açısından tanımlaması gibi, erdem etiği de (erdemli) eyleyen bakımından her ikisini –iyiyi ve doğruyu– tanımlayabilir. Tek bir eyleme bakıldığında ya da belirli bir durumda eyleyenin iki eylemden hangisini yapmayı tercih edeceğini ya da yapmaya karar vereceğini belirleyeceği durumda -iki eylemden birini

olmamadır (nonmalevolence); iyiliksever olma (beneficence) bir ilkedir, bu ilkeye denk olan erdem iyilikseverliktir (benevolence); adalet (justice) bir ilkedir, adalet ya da adillik ise (justice or fairness) bu ilkeye denk olan erdemdir.

⁵Daniel Statman (Editor), *Virtue Ethics: A Critical Reader*, Georgetown University Press, Washington, D.C, 1997, s.21

⁶ Faydacı kuramın önermelerinden ilki “doğru eylem” ile “sonuçlar” arasındaki bağlantıya işaret eden “eğer bir eylem en iyi sonuçları sağlayabiliyorsa doğrudur” önermesidir. Diğer önerme ise “en iyi sonuç” ile “mutluluk” kavramı arasındaki bağlantıyı dile getiren “mutluluğun en yüksek düzeye çıkarıldığı sonuçlar en iyi sonuçlardır” önermesidir. Deontolojist kuramların temel önermesi ise “eğer bir eylem, doğru bir ahlak kuralı ya da ilkesine göre ise doğrudur” biçiminde dile getirilir. Bu temel önermeden de, “doğru bir ahlak kuralı (ya da ilkesi) (1)evrenselleştirilebilir olan, (2)akıl tarafından yüklenen, (3) rasyonel varlıklar tarafından tercih edilebilen ahlak kuralı ya da ilkesidir” gibi bazı alt önermelerin türetilbildiği ileri sürülür. Erdem etiği kuramını uzlaştırma çabası içerisinde olan erdem etikçilerine göre, bu kuramın da, “bir eylem, eğer o eylem erdemli bir eyleyenin belirli koşullarda yaptığı bir eylemse doğrudur”, “bir erdem...bir karakter özelliğidir” biçiminde ifade edilebilen temel önermeleri; “erdemli bir eylemde bulunan kişi, erdemler olarak adlandırılan karakter özelliklerine sahip olan ve onları uygulayan biridir” biçiminde ifade edilebilen bazı alt önermeleri bulunmaktadır. Bkz. Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, 2001, s.26-27.

“yapmayı tercih etme”, “yapmaya karar verme” aşamasında-, yani çözümlenemez ikileme (ya da trajik ikileme)⁷ karşılaşıldığında, temel ilkesinden hareketle erdem etiği de bir çözüm sunabilir. Böyle bir ikileme -eyleyenin, x ya da y eylemlerinden birini yapmak zorunda olduğu bir durumda- eyleyen kendisine “Bu durumda hangi eylemi yapmak ahlaksal bakımdan doğrudur?” sorusunu soracaktır. Deontolojik ve faydacı kuramlar açısından bakıldığında çözümlenemez bir ikileme çözüm getirmek daha kolaydır. “X’i mi yoksa y’yi mi yapmalıyım?” sorusuna deontolojistler “ahlak kuralı” bağlamında; faydacılar ise “mutluluğun maksimize edildiği sonuçlar” bağlamında yanıt vereceklerdir. Erdem etiğinin de yaşamda zaman zaman karşımıza çıkan, yanıtını bulamadığımız çözümlenemez ikilemlerle karşılaşıldığında, “Benim durumumda erdemli bir eyleyen olsaydı ne yapabilirdi?” sorusuna verebileceği yanıtla sunabileceği bir çözümü vardır. Burada önemli olan, “doğru eylem”in, “*erdemli biri*”nin değil “*erdemli bir eyleyen*”in yaptığı şey olduğuna dikkat edilmesi gerektiği ve buradan hareketle bu soruya verilebilecek yanıtla ikilemin aşılmasıdır.

Erdem etiğinin de belirli ilkelere sahip, ilkeler listesine benzer bir erdemler listesi olan, çözümlenemez bir ahlaksal ikileme karşılaşıldığında bir çözüm önerisi getirebilen bir kuram olduğunu temellendirmeye çalışmak, onun sadece “Nasıl bir insan olmalıyım?” sorusuna yanıt vermediğini, aynı zamanda “Ne yapmalıyım?”, “Ne yapmam gerekir?” sorularına da yanıt verme çabasında olduğunu açıkça gösterdiği düşünülür. Eylem ve erdem birbirini gerektirmesi gibi, karakter özellikleri ve ilkeler de birbirini gerekli kılar. Bu bağlamda, erdem etiği kuramı, “(kişisel) özellikler olmadan ilkeler boş, ilkeler olmadan (kişisel) özellikler kördür”⁸ ifadesiyle özellikle deontoloji ile uzlaşabilme isteğini bir kez daha gösterir. Böyle bir ilkeler ve erdemler listesinin anlamı ya da bu temellendirmenin amacı, onun da zaten, diğer iki normatif kuram gibi temel bir ilkesinin olduğunu ve bu ilkenin tüm erdemlere de uygulanabildiğini, bu bağlamda, bu temel ilkedeki hareketle zor koşullarda ya da ikileme kaldığımızda doğru eylem için yol göstericilik sağladığını göstererek erdem etiğinin normatifliğini gösterebilmektir. Böylece her üç kuramın da, içerik bakımından farklı olsalar da, böyle yargılarda bulunabilmeleri bakımından benzer oldukları gösterilerek, normatif etikte üçlü bir yaklaşım olduğu temellendirilmek istenir. Erdem etiğinin “yapmamız gereken şeyi bize söylememesi”nden

⁷“Çözümlenemez bir ahlaksal ikileme genellikle, x’i yapmanın ya da y’yi yapmanın eşit biçimde yanlış olduğu, ancak kişinin x ya da y’den birini yapmak zorunda olduğu veya iki ahlaksal gerekliliğin çatıştığı, ama bunlardan birinin diğerine (neredeyse) hiçbir üstünlük sağlayamadığı durum olarak belirlenir” Bkz. Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, 2001, s.44.

⁸William Frankena, “*A critique Of Virtue Based Ethics*”, (Edit. POJMAN, Louis) P. Moral Philosophy: A Reader, Hackett Publishing Company, Second Edition, 1998, s. 266.

ötürü, teleolojik ya da teleolojik olmayan (yani deontolojik) kuramlar için bir rakip olmadığı iddiasına sadece itiraz edilmeyerek tersinin doğruluğu da gösterilmek istenir: “Erdem etiği normatiftir”. Erdem etiğinin normatifiğini ispatlama çabası etikteki normatifik tartışmasının bugün de aynı biçimde devam ettiğine de işaret eder. Oysa ki, etiğin insanların ahlaksal eylemlerinde, yargılarında başvurabilecekleri normlar getirme, belirli bir durumda ne yapılması gerektiğini söyleme gibi bir yükümlülüğü yoktur. Etik normatif olmak zorunda da değildir. “Etik ne ‘mutluluğun’, ‘iyi’nin ne olduğunu ortaya koymaya çalışan –bu arada bize neyi yapmamız neyi yapmamamız gerektiğini söyleyen- normatif bir disiplin, ne de yalnızca ‘iyi’, ‘ödev’, ‘sorumluluk’ gibi terimlerin çözümlenmesi ve etik yargıların temellendirilmesiyle uğraşan bir üst dildir”⁹.

Etik, insan fenomenleriyle birlikte ele alınan, doğrulanıp yanlışlanabilen bilgi üretebilen bir felsefe dalıdır¹⁰. Etik için bunu söyleyebiliyorsak erdem etiği için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Erdem etiğinin böyle bir özelliğe sahip olduğunu düşünerek de diğer etik kuramlar gibi belirli bir sınıfa dahil etmek, uzlaştırmak istemek bu bağlamda gereksiz bir çabadır. Erdem etiğinin normatifiğinin temellendirilmesinde adı geçen “erdemler” etik ilişkideki, etik kişi değerleridir. “Etik kişi değerleri, etik ilişkide ve belirli bir şekilde eylemde bulunmakla elde edilen kişi özellikleridir. Bu ‘etik kişi değerleri’* daha kapsamlı bir kümenin, ‘kişi değerleri’ nin (bir anlamda kişi özelliklerinin) bir alt kümesidir; bir başka deyişle ‘geleneksel adıyla erdemlerin’ bir bütünüdür”¹¹. Bu erdemler ise Aristoteles’in de karakter erdemleri adını verdiği yapa yapa edinilen, insan doğasında var olan, yapıp etmelerle gerçekleşen olanaklardır. Etik eylemde de bu olanakların gerçekleşmesi söz konusudur. Ancak burada nerede, ne zaman, kime, ne yapılacağına *belirlenmişliği* söz konusu değildir. Burada önemli olan, akıl aracılığıyla, enine boyuna düşünerek, “gerektiği zaman, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi”¹², belirli her bir tek durumda bir eylemi yapmayı ya da yapmamayı tercih etmedir. Böylelikle, her bir tek şeyde -kişiler, yapıp etmeler söz konusu olduğunda- doğru yargıda bulunacak, doğru ya da iyi olanı görececek olan, kime, niçin, ne zaman, ne kadar, nasıl davranacağını bilen kişi de erdemli bir kişi olacaktır. Böyle

⁹Harun Tepe, *Etikte Yaklaşımlar Ve Kuçuradi Etiği, Essays In Honour Homour Of Ioanna Kuçuradi*, Sevgi İyi (Editor), Journal Of Turkish Studies, Volume:25, 2001, s.287.

¹⁰Ioanna Kuçuradi, *Approaches To Ethics, Approaches In Ethics And The Idea Of A ‘Universal Ethics’*, Yayınlanmamış Bildiri.

* Bkz. Ioanna Kuçuradi, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.

¹¹ A.g.e., 174.

¹² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, Çev.Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara, 1998, s.32.

bakıldığında, belirli bir durumda kendi eylemlerimiz ya da başkalarının eylemleri ile ilgili karar vermede yol gösterecek, eylemin doğru, yanlış ya da yükümlülük olup olmadığıyla ilgili karar vermeyi, yargıda bulunmayı sağlayacak olan, neyin iyi ya da kötü, neyin doğru ya da yanlış olduğuyla, belirli durumlarda yapılması ya da yapılmaması gerektiğiyle ilgilenen, yaşamın nasıl sürdürülmesi gerektiğini belirleyen, eylemlerimizi “düzenleyen” ilkelere, kurallara, “...gerek” ya da “...malısın” biçimindeki yargılara ihtiyaç da yoktur.

Sonuç olarak, erdem etiği kuramı sadece içerik ve bazı karakteristik özellikleri bakımından diğer iki normatif kuramla örtüşmediği için normatif bir kuram olarak düşünülemediği gibi, bir tür etik kuram olarak da, etiğin insanların ahlaksal eylemlerinde, yargılarında başvurabilecekleri normlar getirme, belirli bir durumda ne yapılması gerektiğini söyleme gibi bir yükümlülüğünün olmamasından ötürü de normatif olamayacaktır. Nasıl ki etik normlarla, ilke ya da kurallarla ilgili bir disiplin değilse ve esas görevi de “ne yapmamız gerektiğini söyleme”, eylemlerimizde başvurabileceğimiz normlar getirme ya da normların değerlendirilmesi için meta-normlar türetme değilse, erdem etiğinin de böyle bir kaygısı olmayacaktır. İnsan zaten, akli aracılığıyla, enine boyuna düşünerek, “gerektiği zaman, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi”¹³, belirli her bir tek durumda bir eylemi yapmayı ya da yapmamayı tercih edebilecektir. Erdem etiğinin normatifliği tartışması sadece bir sınıflandırma, bir tür dahil etme çabasıdır.

* * *

(Is Virtue Ethics Normative?)

ABSTRACT

¹³ A.g.e., s.32.

Normative theories are seen as the ones which prescribe acting according to some principles or norms. They put out judgments that include attributes such as good, bad, wrong, right and also judgments dealing with obligations.

Is virtue ethics this kind of theory? Is it a normative theory like deontological and teleological ones. Some virtue ethicists claim that virtue ethics does not contain any principles or norms, such as Categorical Imperative of Kant and Utilitarian principle of J. S. Mill.

Virtue ethics emphasis the virtues or character traits of the agent, while deontology and utilitarianism the principles or results of the action. Virtue ethics also has a principle which shows the relationship between "right action" and "virtuous agent" as teleological theories that show the relationship between "right actions" and "the best consequences of an action", and "the best consequences of an action" and "happiness".

Since virtue ethics does not tell us what should be done, it can not be claimed as a rival theory to deontological and teleological ones. In this paper, in addition to the question "whether the ethics is normative?", the question "Is virtue ethics normative?" is going to be tackled and answered in detail.

Keywords: *Virtue Ethics, Deontology, Teleology (Utilitarianism), Normative(ness), Right Action.*

Kaynakça

- ARİSTOTELES. *Nikomakhos'a Etik*, Çev.Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara, 1998.
- FRANKENA, William. "A critique Of Virtue Based Ethics", (Edit. POJMAN, Louis) P. Moral Philosophy: A Reader, Hackett Publishing Company, Second Edition, 1998.
- HURSTHOUSE, Rosalind. *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, 2001.
- KUÇURADİ, Ioanna. *Approaches To Ethics, Approaches In Ethics And The Idea Of A 'Universal Ethics'*, Yayınlanmamış Bildiri.
- KUÇURADİ, Ioanna. *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.
- STATMAN, Daniel (Editor). *Virtue Ethics: A Critical Reader*, Georgetown University Press, Washington,D.C, 1997.
- TEPE, Harun. "Etikte Yaklaşımlar Ve Kuçuradi Etiği", *Essays In Honour Homour Of Ioanna Kuçuradi*, Sevgi İyi (Editor), Journal Of Turkish Studies,Volume:25, 2001.

HEGEL ve LIBERALİZM

Işıl BAYAR BRAVO*

Özet

Bu yazıda, Hegel'in siyaset felsefesine ilişkin görüşleri ile liberalizm arasındaki ilişki sorunu ele alınmaya çalışılmıştır. Hegel'in görüşlerinin liberalizmi hazırladığını düşünenlerin tersine, onun siyaset felsefesi ve devlet anlayışının aslında liberalizm eleştirisi olduğu savı temellendirilmeye çalışılacaktır. Hegel'in tasarladığı devlette yurttaşlara pek çok hak ve özgürlüğün tanınması liberalizme yol açmış gibi görünse de, onun siyaset felsefesine, devlet ve özgürlük anlayışlarına ilişkin görüşleri, klasik liberalizmin tasarladığı gibi değildir.

Anahtar Sözcükler: *Klasik Liberalizm, Devlet, Özgürlük, Birey, Bireycilik, Siyaset Felsefesi*

* * *

Hegel'in görüşlerinin liberalizmle bağlantısı ya da bağlantısızlığı, eskiden beri tartışılan ve nihai bir sonuca vardırılmayan bir konudur. Bu konuyla ilgili ilk akademik tartışma, Rudolf Haym'ın 1857'de yazdığı *Hegel und seine Zeit* adlı kitabında, Hegel'in siyaset felsefesinin liberalizm karşıtı olduğunu söylemesiyle başlamıştır. Bunu takip eden yıllardan günümüze kadar pek çok filozof, Hegel'in görüşleri için "anti-liberal", "liberal", "otoriter", "totaliter", v.b. sıfatlar kullanmışlardır.

Bu yazıda, Hegel'in liberalizmi eleştirdiği savı temellendirilmeye çalışılacaktır. Bunun için önce, liberalizmle genel olarak neyin anlatılmaya çalışıldığını anlamak gerekir. Ben burada kısaca ve ayrıntılara girmeden liberalizmi anlatmayı deneyeceğim: Liberalizm, geleneksel olarak anlaşıldığı biçimiyle bireyin yaşamını, özgürlüğünü, mülkünü devletin korumasıyla ilgilidir. Bu biçimiyle liberalizm, Locke'un andığı *kutsal üçlünün korunması* anlamındadır.

Geleneksel liberal doktrinin temelinde bireyin egemenliği yatar ve bu olgu liberalizmin ana kuramsal yapısı olan *sözleşmeyi* yansıtır. Toplum sözleşmesinde bireyler, yaşamlarını, özgürlüklerini ve mülklerini korumak için, sivil toplumun içinde

□ Yrd.Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

yer almayı seçerler. Çünkü bu tür bir organizasyonun içinde olmadıklarında bu sayılanlara, ancak, her an ellerinden gidecek biçimde güvensizce sahiptirler.

Hegel'in liberalizm eleştirisi, bireycilik ve bireyle ilgili konular üstüne odaklanır. O, liberal bireyciliği, birbiriyle bağlantılı iki bakımdan eleştirir: Bunlardan ilki, liberalizmin, bireylerin yalnızca yaşamlarını, özgürlüklerini ve mülklerini koruma işini devlete bırakmasıdır. Bu bakış, liberalizmin, Locke'un, Montesquieu'nun ve Hume'un dile getirdiği çekirdeğidir diyebiliriz. Bu, daha ileri götürüldüğünde, liberal bireyciliği savunanlarının, devlet ve hükümet örgütlenmelerini tamamen tasfiye etmeyi talep etmeleri anlamına gelecektir. İkincisi, devletin, bireyci ve uzlaşmacı temel üzerine bina edilmesi gerekliliğiyle ilgilidir. Liberal bireyciliğin bu bakış açısının, Hegel, Rousseau'nun siyaset felsefesiyle ve Fransız Devrimi'yle ilgili olduğunu düşünür. Ona göre bireycilik, çoğu zaman liberalizmden çok demokrasiyle ilgilidir. Bununla birlikte Hegel, 'liberalizm'sözcüğünü, Rousseau'nun bireyci bakışıyla bağlantısında açıkça kullanır¹.

Hegel'in ilk eleştirisinin konusu olan, devletin, bireylerin yalnızca yaşamlarını, özgürlüklerini ve mülklerini korumakla yükümlü olmasını ele alarak başlayalım: Devlet bireylerin sadece amaç ve hedeflerini güvenli bir biçimde koruma görevine hizmet eder. Hegel, bireyle devlet arasındaki bu ilişkiyi anlama biçimini reddeder. Devlet sadece bireyin bireyselliğini tatmin etme aracı değildir. Devlet, daha ziyade, tümelin nesnel olarak cisimleşmiş halidir, ki bu insanlığın en derin özünü ve yazgısını temsil eder. *Philosophy of Right* adlı eserinde Hegel, klasik liberal devletin, sivil toplum noktasından hareketle anlaşılmasını şu biçimde tarif eder: "dışsal devlet, gereklilik devleti"². Hegel, devleti sivil toplumdan hareketle anlama biçimini red eder ve kendi anlama biçimini şu şekilde anlatır: "devlet, sivil toplumla karıştırılıyorsa ve onun belirleniminin ve görevinin kişisel özgürlüğü ve mülkü korumak olduğu düşünülüyorsa, bireylerin bu türden çıkarlarını gözetmek onun nihai amacı olur. Böylelikle bir devlete üyelik tercihe bağlı kılınmış olur. Ancak, bireyin devletle ilişkisi bu

¹ G.W.F Hegel. *The Philosophy of History*. Trans.by J. Sibree, New York, Dover, 1956. s.452.

² G.W.F Hegel. *Elements of the Philosophy of Right*. Trans.by H.B.Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. par.183.

şekilde kurulamaz. Çünkü devlet nesnel tindir ve bir devletin üyesi olmak bireye nesnelliğini, hakikiliğini ve nesnel yaşamını kazandırır. Bu türden bir *birlik*, tek doğru içerik ve amaçtır³.

Bu paragraf aslında klasik liberal devlet anlayışının eleştirisidir. Bu liberal anlayışa göre birey, birey olma sıfatıyla en yüksek değerdir. Devletin tek görevi de bireylerin can ve mal güvenliklerini sağlamaktır. Hegel'e göre devlet bu biçimde anlaşılabilir. Devlet daha ziyade insana nesnelliğini ve özünü kazandıran nesnel bir yapıdır. Bu nedenle devleti, bireyle yapılan bir sözleşme temeli üzerine kurulmuş bir yapı olarak algılamak yanlıştır. Sözleşme, bireylerin keyfi ve geçici istekleri ve seçimleriyle ilgili olarak yapılır. Hegel'e göre ise bir devlete üyelik sözleşmeyle kurulmaz. Devlet insanlığın ussal özünü temsil eder. Yani, ona ait olmakla ilgili bir zorunluluk vardır: "Bir devletin içinde yaşamak insanlığın ussal yazgısıdır; ortada bir devlet yoksa, akıl/sağduyu bir devlet inşa etmeyi gerektirir"⁴. Sözleşmeye dayalı liberal devlet modeline karşıt olarak Hegel burada, insanı politik bir hayvan olarak gören Aristotelesçi anlayışa geri döner.

Hegel'in görüşlerinin, klasik liberalizmden bu denli farklı olmasının nedenlerini anlayabilmek için, onun, başka filozoflardan epey farklı olan özgürlük anlayışına bakmak yerinde olur. Gerek Hegel gerekse klasik liberalizm için devlet, insanın özgürlüğünü arttırmak için vardır. Ancak Hegel'e göre, klasik liberalizmde, insanların "gelip geçici istekleri"ni gerçekleştirme alanlarının çoğaltılması ve korunması olarak anlaşılan özgürlük, sahici özgürlük değildir. Çünkü *gelip geçici istekler* alanı, doğal içgüdülerimiz ve yönelimlerimizle oluşur ve bunlar *istemenin genel formu* olamaz. Hegel'in "ussal isteme" dediği sahici özgür isteme, tümel, özgür ve kendi için olmalıdır. Bu bakımlardan yasayla ve devletle bağlantılandırılır. Özgürlüğü çıkarlarımızın ve bireyselliğimizin tatmin aracı olarak algılamadığımız sürece, yasa ve devlet özgürlüğümüzü kısıtlamaz, daha ziyade ussal özgürlüğümüzü tam olarak gerçekleştirmemizi sağlar⁵.

Hegel'in bu görüşleri, onun totaliter olduğu yollu eleştirilere maruz kalmasına yol açmıştır. Örneğin Isaiah Berlin, Hegel'in özgürlük anlayışının siyaset alanında uygulanmasının, otoriteryanizm ve totaliteryanizme yol açacağını söyleyerek onu

³ a.g.e., par 258R.

⁴ a.g.e., par 75A.

⁵ A.g.e., par 15.

eleştirmiştir⁶. Ancak Hegel'in devlet tasarımı, çeşitliliği ve farklı olanı içinde barındırır: “her öznenin, özneliğini tatmin etme hakkı” vardır⁷. Hegel'in özgürlük idesi, uyuşumsuz ya da liberal bir özellik taşımaz, ama bu onun görüşünün totaliter olduğu anlamına da gelmez.

Hegel'in klasik liberal bireyciliğin devletle ilgili tasarımına duyduğu antipati sonucu dile getirdiği bu görüşler, onun siyaset felsefesinin ana öğelerini oluşturur. Ona göre devletin belirlenimi, sanıldığı gibi, yaşamın, mülkiyetin, kişisel özgürlüğün güvenliği ve korunmasıyla ilgili değildir. Toplum, bireylerin gereksinimlerini karşılamak için kurulmuştur, birey çıkarı gereği, varlığını sürdürebilmek için böyle bir oluşuma katılır. Ama devlet sözkonusu olduğunda, bireyleri bir araya getiren sonul amaç, bireylerin bu tür çıkarları değildir.

O halde Hegel'e göre devlet, klasik liberal bireyciliğin tasarladığı gibi sadece bireylerin yaşamlarını, mülklerini ve özgürlüklerini korumakla yükümlü ve bireyden ayrı veya bireyin karşısında yer alan bir örgütlenme değildir, bilakis gücünü ve nesneliğini bireyden alan, bireyle bir ve bütün olan bir örgütlenmedir. Birey, nesneliğini ve etik yaşamını devlet aracılığıyla edinir. Devlet, kendini ve yasalarını bireylerden oluşan halka hakim olan ilkeden türetir.

İlk dönem yazılarından olan “The Positivity of the Christian Religion”da Hegel, Yunanlıların ve Romalıların cumhuriyetçi özgürlüğü yitirmelerinin nedeni olarak, bireyciliğin özelliklerinden olan “kendinden kaynaklı özgürlüğe itaat etme”nin ve “mülkün korunması hakkı”nın getirilmesini gösterir⁸. Buna paralel biçimde Hegel “Berne Fragments” yazısında da Kant'ın etikteki devrimini ele alır ve şunları dile getirir: “bireyin bireyselliği konusuyla yüzyıllardır ilgilenilmektedir. Şimdi moral ideler insanların yaşamlarında rol oynamaya başlayabilir. Konfor ve abartı, artık değerlerin içinde kaybolacak ve kurumların görevinin, bireylerin sadece yaşamını ve mülkünü korumak olduğu

⁶ Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty”, *Four Essays on Liberty* içinde. Oxford, Oxford University Press, 1969. s.145.

⁷ G.W.F.Hegel. *Elements of the Philosophy of Right*. Trans.by H.B.Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. par.124R.

⁸ G.W.F.Hegel. “The Positivity of the Christian Religion”. *Early Theological Writings* içinde. Trans.by T.M.Knox. Chicago, Chicago University Press, 1948. s.156-57.

biçimindeki düşünce değersizleşecektir⁹. Hegel, Kant'ın bu görüşlerine yer vererek, klasik liberalizmin devlet anlayışını eleştirmektedir.

Klasik liberal devlet anlayışını, ekonomi bakımından da ele alıp eleştirir, Hegel. Ona göre ekonomik yaşamla ilgili tekil iddia ve talepler, sahici özgürlük ve “mutlak etik yaşam”ın genelliği yanında oldukça zayıf ve önemsiz kalır. O, toplumsal yaşamla ilgili bu tür yaklaşımlarını kimi zaman bazı toplumsal sınıflarla ilişkilendirerek anlatır. Mutlak etik yaşamın kendisi ve siyasi bütüne hizmet eden sınıfın kendisi, özgür bir sınıftır. Askeri gücü oluşturan sınıf, cesaret erdemine sahiptir ve bir tehlike anında, bütünün yararına ölümü bile göze alarak kendini feda eder. Ekonomik yaşamı devam ettiren sınıf, mülkleri ve mal varlıkları yasayla korunan, doğrudan bireylere hizmet eden, bütün için ölüm riskini göze almayan burjuva sınıfıdır¹⁰. Buradan Hegel'in siyasi sınıfı “özgür” diye, ekonomi sınıfını da “özgür olmayan” diye nitelediğini çıkarabiliriz. Bir savaş durumunda bu iki sınıf bir araya gelmelidir. Çünkü savaşın etik bakımdan önemi, bütünün mal varlığının “tümelin gücü için” terk edilmesindedir¹¹. Ancak buradan bireyin hiçbir değerinin olmadığı sonucunu da çıkarmak yanlış olur. Çünkü Hegel'e göre birey, tinsel bir varlık ve tamamen özgür olarak tanınmalıdır. Bu tanınmayı da sadece, yaşamını ve sahip olduklarını tehlikeye atıp “ölüm-kalım mücadelesi”ne girerek elde edebilir.

Hegel'in liberal bireycilikle ilgili eleştirisini ortaya koyduktan sonra, bununla bağlantılı olan, liberal bireyciliğin, bireylerin istemelerine dayalı olarak, devletin uyuşmsal temel üzerine bina edilmesiyle ilgili talebini eleştirisine geçebiliriz. Burada sözkonusu olan artık toplumsal ya da ekonomik özgürlük değil, siyasi özgürlüktür. Hegel'e göre böyle bir taleple arzulanan, devletin ya da hükümetin, bireylerin tekil istemeleriyle uyumlu olmasıdır.

⁹ G.W.F.Hegel. “Berne Fragments”. *Three Essays* içinde. Trans.by P.Fuss and J.Dobbins. Notre Dame, Notre Dame University Press, 1984. s.100-101.

¹⁰ G.W.F.Hegel. *Natural Law: The Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy, and Its Relation to the Positive Science of Law*. Trans.by T.M.Knox. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1975. s. 92-100.

¹¹ G.W.F.Hegel. *System of Ethical Life*. Trans.by H.S.Harris and T.M.Knox. Albany, Suny Press, 1979. s. 137-142.

Hegel bu konuyu incelemeye ve eleştirmeye, *The Elements of Philosophy of Right* adlı eserinde Rousseau'nun devlet tasarımını ele alarak başlar¹². Ona göre Rousseau, liberal bireyci bakışın devlet tasarımından çok daha derin ve tinsel bir devlet tasarımı ortaya koymuştur. Çünkü Rousseau, istemeyi devletin sadece formu olarak değil, aynı zamanda içeriği olarak görmüştür. Buna karşın Hobbes, Locke gibi sosyal sözleşme teorisyenleri, bireyi ve onun mülkünü korumayı devletin ilkesi haline getirmişlerdi.

Rousseau'nun bu başarısına rağmen, istemeyi yanlış anlamış olması Hegel'e göre, bu başarısını gölgelemiştir. Bununla ilgili olarak *The Elements of Philosophy of Right* adlı eserinde Hegel "Rousseau istemeyi yalnızca tekil isteme olarak belirlemişti, tümel istemeden bahsetmemişti, sadece onu tekil istemenin ortaya çıktığı ortak öge olarak tasarlamıştı" der¹³. Bu ortak öge Rousseau tarafından genel isteme veya demokratik bireycilik olarak tanımlanır. Ancak bu anlama biçimi Hegel'e göre oldukça tehlikelidir. Bunun böyle olduğu Fransız Devrimi sırasında görülmüştür. Bireyler liberal demokratik özgürlük için birbirleriyle çatışmışlar ve kan dökmüşlerdir. Sonunda özgürlük, eşitlik, çoğulcu yönetim gibi ilkeler yönünde büyük adımlar atılmıştır, ancak bunlar Hegel'e göre eksik ve tek yanlı olarak gelişmişlerdir.

Demokratik bireyciliğin Rousseau'nun sandığı gibi sonuç amaç olamamasının nedeni, temelinde tekil istemenin bulunmasıdır. Demokratik bireycilikte, özgür ve karar verici tekil istemeler karşı karşıya gelir. Burada arzulanan, bireyin öznel istemesinin siyasi kararlarda etkili olmasıdır. Ama *çoğunluk*, *herkes*'tir. Bu, Hegel'e göre uygun olmayan bir düşünüş biçimidir. Çünkü kararların çoğunda sadece *birkaç* istemenin etkili olmasına izin verir. Kimi zaman çoğunluğun azınlığı etkilemek istemesiyle, çoğu zaman da azınlığın çoğunluğu ezmek durumuyla karşılaşılır ki, bunlar da Hegel'e göre uygun olmayan talepler ve durumlardır.

Bu belirlemelerden sonra, Hegel'in, devletin bireylerin istemelerine dayalı olarak uzlaşmacı temel üzerine bina edilmesiyle ilgili liberal bireyciliğin talebini eleştirisine dönersek, yukarıda da söz edildiği gibi Hegel'e göre böyle bir taleple

¹² G.W.F Hegel. *Elements of the Philosophy of Right*. Trans.by H.B.Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. par. 258.

¹³ A.g.e., par. 258.

arzulanan, aslında, devletin ya da hükümetin, bireylerin tekil istemeleriyle uyumlu olarak örgütlenmesi ve yapılandırılmasıdır. Ancak tekil istemelere dayalı ve bu istemeleri tüketen genel istemelere ulaşmak imkansızdır. Çünkü her zaman azınlık ya da çoğunluğu oluşturan tekil istemeler var olacaktır, bu biçimiyle her istemeyi kapsayan -Rousseau'nun deyiimiyle:- *genel istemeyi* gerçekleştirmek mümkün görünmemektir.

O halde devleti, tekil istemelerin uzlaşması sonucu ulaşılabilecek temel üzerine bina etmek olanaklı görünmemektedir. Bunun için, Hegel'in bu ilkelere dayanan liberalizmi, hatta Fransız Devrimi'ni ve bunun sonucu ortaya çıkan demokrasiyi (demokratik liberalizmi) eleştirdiğini söyleyebiliriz.

Hegel'in devlet tasarımı bu bireylerin istemelerinin uyuşmasına dayanmaz. O, Rousseau'ya karşı olarak tümel istemeyi ussal isteme olarak yorumlar ve devletin, bunun üzerine bina edilmesinden yana olduğunu belirtir. Ussal isteme, devletin ve toplumun kuruluşunun temelindedir. Şöyle ki, birey bir gereksinimler ve istemeler toplamıdır, ancak ihtiyaçlarını ve isteklerini tek başına karşılayamaz ve bunun için organizasyonlar kurar. Böylece kendini başkalarına bağımlı kılar. Ayrıca birey, başka bireylere kendi istemesini tanıtmaktan kurtulmak için üst bir yetkiye ihtiyaç duyar, bundan başka bireyler, çatışmadan yaşayabilmek için tüm bireyleri organize eden, aralarındaki haksızlıkları gideren ve onlara haklar tanıyan bir gücü isterler. İşte bu, devlettir ve temelinde sayılan bu ussal ve genel istemeler vardır. Devletin temelinde liberal bireyciliğin uzlaşımçı tekil istemeler bütünü –ki bu olanaksızdır- değil, anılan ussal istemeler vardır ve olmalıdır.

Hegel'in liberal bireyciliği, devletin, bireylerin ilke ve çıkarları bakımından uyuştıkları temel üzerine bina edilmesiyle ilgili eleştirisi, Rousseau'nun “tümel isteme”yi, “tekil isteme” olarak yanlış anlamasını eleştirmesiyle başlar. Hegel, Rousseau'ya karşı olarak, “tümel isteme”yi “ussal isteme” olarak anlar. “Tekil isteme”, arzularımız ve güdülerimizle ilgilidir her zaman, ancak “ussal isteme”, özgürlükle ilgilidir. Bu nedenle tekil istemelerde önemli olan, bireyin seçimleridir; ussal istemelerde ise seçilenin ne olduğuna karar vermek önemlidir.

Ussal istemeler sonucu elde edilecek özgürlük iki biçimde karşımıza çıkar: öznel özgürlük ve nesnel özgürlük. Ussal isteme

aısından baktığımızda, nesnel özgürlük, öznel özgürlükten daha önemlidir. Çünkü öznel özgürlük, hem nesnel özgürlüğe ulaşmak için geçilmesi gereken bir momenttir hem de ussal isteme idesinin ilk momentidir.

Devlet, hatırlanacağı gibi, ne sadece bireylerin canını, malını korumakla yükümlü bir organizasyon ne de bireylerin çıkarları bakımından uylaştıkları bir temele dayanan örgütlenmedir. Devlet, daha ziyade, bireylerin ussallıklarını, nesnelliklerini ve özgürlüklerini kazandıkları bir yapıdır¹⁴. Bu bakımdan tekil ve geçici, keyfi istemelere dayanmaz. Bununla birlikte Hegel'in "öznenin eylemde kendini tatmin etme hakkı"ndan, "öznenin bireyselliğinin tatmin edilmesi hakkı"ndan, "tekil özgürlük"ten ve tabi ki "öznel özgürlük"ten sıklıkla bahsettiğini görürüz¹⁵. Ancak bu, onun, klasik bireyci bakışı savunduğu anlamına gelmez. Çünkü ona göre öznel özgürlük yerini, nesnel özgürlüğe bırakmalıdır. Bununla birlikte Hegel'in görüşleri bakımından "totaliter" olarak adlandırılmasının yanlış olduğunu gösteren ifadelerdir bunlar, demek sanırım çok da haksız olmaz.

Hegel bireyselliğın ve öznel özgürlüğün öneminin farkındadır¹⁶. Ama bu farkındalık dini ve siyasi temalı ilk eserlerinde karşımıza pek çıkmamaktadır. Özellikle *The Elements of Philosophy of Right* adlı eserinde bireysellik, öznel ya da tekil özgürlük, sivil toplum, kişi, soyut hak, özne, ahlaklılık konularına çokça yer vermiştir. Ancak tüm bunlar devletin mutlak ve sonul amaçları değildir.

O halde bu konularla ilgisinde öznel özgürlüğün, devlet açısından önemi nedir? Hegel bu soruya iki açıdan yaklaşarak yanıt verir: ilk olarak, öznel özgürlük, modern toplumların "üst ilke"sidir. İnsanların ihtiyaç ve arzularını doyumakla ilgili olan öznel özgürlüğü, modern devlet görmezden gelemez. İkinci olarak, devlet, tümelin çıkarı ve isteğiyle bireylerin tekil çıkarı ve isteği arasında bir biçimde bağ kurmak zorundadır. Çünkü, istekleri

¹⁴ G.W.F Hegel. *The Philosophy of History*. Trans.by J. Sibree, New York, Dover, 1956. s. 41.

¹⁵ G.W.F Hegel. *Elements of the Philosophy of Right*. Trans.by H.B.Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. par. 121, 124R, 185R, 260A.

¹⁶ Jean Hyppolite. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Trans.by S.Cherniak and J Heckman. Evanston, Northwestern University Press, 1974. s.331.

bakımından tatmin olmayan bireylerin ait olduğu bir devlet, zayıf bir devlet olur; tümelliği bakımından soyut kalır, kendini gerçekleştiremez¹⁷.

Öznel özgürlüklerin gerçekleşmesine zemin hazırlayan ve izin veren modern devlet böylece, güçlü ve oturmuş bir devlet görünümü kazanır¹⁸. Böylece o devletin üyesi olanlar hem mutludurlar hem de canları, malları korunduğu için güvendedirler. Ancak bu durum, yukarıda da söylendiği gibi, devletin sonul amacı değildir¹⁹.

Hegel devlet için, tümelle tikelin, ussal istemeye öznel istemenin bir arada bulunması gereğinin önemini sıklıkla vurgular²⁰. Ancak öznel istemenin yerini nesnel/ussal istemeye bırakması gerektiğini, devletin temelinde öznel istemenin değil, nesnel/ussal istemenin olması gereğini de dile getirir. Yani özgürlük adına, kişinin canının istediğini yapmasına izin veren alanların varedilmesi ve çoğaltılması, bireylerin canının, malının korunması devletin sonul amacı değildir. Devletin amacı, kişisel bireysellik ve onun tikel çıkarlarının tam olarak karşılandığı, bireylerin kendi özlerinden çıkarılan yasalara ve bu yasalarla belirlenmiş hak ve ödevlere uymalarıyla özgürlüklerini, nesnelliklerini ve özlerini kazandıkları, tikel öznelliklerin üzerinde, bunlar arasındaki çatışmaları çözümlenecek, haksızlıkları ceza yoluyla olumsuzlayarak ortadan kaldıracak üst bir yetke olmaktır.

Kendi çıkarlarının, tutkularının, içgüdülerinin harekete geçirmesiyle bireylerin kendi canlarının istediğini yapmaları, Hegel'e göre, özgürlük olarak adlandırılmaz. Bu, bireyleri ve onların arzularını v.b. yok saymak demeye gelmez. Bireylerin bireyselliklerinden kaynaklanan istemeleri mutlaka nesnel/tümel istemeye uyumlu olmalıdır ki, orada özgürlükten bahsedilebilsin. Devletin yasalarına (ya da bunların türetildiği yer olan halk-tinine) uygun olmayan bir isteme hemen cezalandırılır, bu yolla özgürlük yitirilir. Bu nedenle, Hegel'e göre, özgürlüğün ancak bir devletin üyesi olmak yoluyla kazanıldığı unutulmamalıdır. “ bireyin devletin yasalarına (türetildikleri yer bakımından halk-tinine)

¹⁷ G.W.F Hegel. *Elements of the Philosophy of Right*. Trans.by H.B.Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. par. 265A.

¹⁸ A.g.e., par. 265A.

¹⁹ A.g.e., par. 265.

²⁰ A.g.e., par. 262A.

uygun etkinlikleri sonucunda öznellikten türeyen ilke nesnelleşmiş olur²¹.

Sonuç

Hegel'in klasik liberal bireyciliği eleştirisinin pekçok çekici yanı vardır. Ancak çağcıl liberalizmi anlamada ve değerlendirmede kimi bakımlardan eksiklikler taşımaktadır. Bununla beraber, Hegel'in liberal bireyciliği burada ele alınan bu iki bakımdan eleştirisi, günümüzde devletin toplumsal yaşamdaki yeri, görevi ve rolüyle ilgili olarak postmodernist siyaset kuramcılarının, demokrasi yanlılarının, liberallerin ve post-Marksistlerin yaptıkları tartışmalara yeni bir boyut kazandırabilir gibi görünmektedir. Ayrıca Hegel'in, günümüzdekinden epeyce farklı olan özgürlük anlayışı, küreselleşmekte olan liberalizmin, insanı sadece bir isteme varlığı haline getiren özgürlük anlayışını yeniden değerlendirmek için uygun bir alternatif olarak görülebilir.

* * *

(Hegel and Liberalism)

Abstract

In this article, the issue that the relationship of Hegel's political philosophy to traditional liberalism is tried to examine. In contradiction to the thinkers who propose that Hegel's opinions prepared the liberalism, Hegel's view on political philosophy and state in fact seems as the critique of liberalism. This article tries to expose a justification for this claim. While Hegel's notion of state recognizes many rights and freedoms associated with liberalism, his views on political philosophy, state and freedom can never be received as traditional liberalism.

Keywords: *Traditional Liberalism, State, Freedom, Individual, Individualism, Political Philosophy.*

Kaynakça

BERLIN, Isaiah. "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty* içinde. Oxford, Oxford University Press, 1969.

²¹ G.W.F Hegel. *Tarihte Akıl*. Çev. Önay Sözer. İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 1995. s. 69.

- HEGEL, G.W.F. "The Positivity of the Christian Religion". *Early Theological Writings* içinde. Trans.by T.M.Knox. Chicago, Chicago University Press, 1948.
- HEGEL, G.W.F. *The Philosophy of History*. Trans.by J. Sibree, New York, Dover, 1956.
- HEGEL, G.W.F. *Natural Law: The Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy, and Its Relation to the Positive Science of Law*. Trans.by T.M.Knox. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1975.
- HEGEL, G.W.F. *System of Ethical Life*. Trans.by H.S.Harris and T.M.Knox. Albany, Suny Press, 1979.
- HEGEL, G.W.F. "Berne Fragments". *Three Essays* içinde. Trans.by P.Fuss and J.Dobbins. Notre Dame, Notre Dame University Press, 1984.
- HEGEL, G.W.F. *Elements of the Philosophy of Right*. Trans.by H.B.Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- HEGEL, G.W.F. *Tarihte Akıl*. Çev. Önay Sözer. İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1995.
- HYPPOLITE, Jean. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Trans.by S.Cherniak and J Heckman. Evanston, Northwestern University Press, 1974.

YÖNETEN-YÖNETİLEN İLİŞKİSİ/ÇELİŞKİSİ

Hamdi BRAVO*

ÖZET

Bu yazının amacı, toplumsal yapının üzerine oturmuş olduğu yöneten-yönetilen ilişkisinin nasıl kurulmuş olabileceğine dair iki farklı yanıtı serimlemektir. Bu yanıtlardan biri, "toplum sözleşmesi" fikri; diğeri ise "köle-efendi çelişkisi"dir. 'Toplum sözleşmesi' fikrini savunanların gerekçelerini ve bu fikrin içermelerini gösterebilmek için J.J. Rousseau'nun görüşleri; 'köle-efendi çelişkisi'ni savunanların gerekçelerini ve bu düşüncenin içermelerini gösterebilmek için de F. Nietzsche'nin görüşleri ele alınmıştır.

Anahtar Sözcükler: yöneten, yönetilen, köle, efendi, Rousseau, Nietzsche.

* * *

Yöneten-yönetilen ilişkisi, -hemen hemen bütün görünümüleriyle- toplumsal yaşamın üzerine kurulduğu temel ilişki biçimidir. Birer kişi olarak kurduğumuz arkadaşlık, sevgililik gibi ilişkileri bir yana bırakıp yalnızca birey olarak -yani belirli roller taşıyan insanlar olarak- kurduğumuz bütün ilişkilerin içerisinde ya yönetici ya da yönetilen olarak yer alırız. Yalnızca Üniversite içerisinde oluşturulmuş yapıyı düşünmek ve geliştirmek bile, bunu görmeye yeter: sınıftaki öğrenciler, derse giren öğretim üyesinin kurallarına göre davranmak zorundadır; öğretim üyeleri bir bölüm başkanının yönetimi altındadır; bölüm başkanları dekanın; dekanlar rektörün; rektör YÖK'ün; YÖK MEB'nin; MEB hükümetin.

Bu konuşmanın konusu, toplumsal yaşamın değişik yanlarında görünüme gelen küçük yöneten-yönetilen birimlerinden ziyade, toplumsal yaşam içerisindeki en üst iktidar ile toplumu oluşturan herkes arasındaki ilişki ve bunun ortaya çıkışıdır: yani devlet ile vatandaşlar arasındaki ilişkinin ortaya çıkma süreci.

Bu ilişkiyi anlamak, özel bir öneme sahip görünmektedir: çünkü devletin yasaları, kararları ve uygulamaları, bireyler açısından, onların yazgısını -başka herşeyden fazla- belirleyen, yaşamlarını nasıl, nerede, hangi koşullar içerisinde, hatta kimlerle geçireceklerini söyleyen temel etkenleri oluşturmaktadır. Başka hiçbir ilişki, bireylerin yaşamında ve eylemlerinde bu kadar sürekli ve belirleyici bir etki ortaya çıkaramaz.

□ Yrd.Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

Filozoflar arasında pekçok kişi bu ilişki ve onun kaynağı üzerine düşünmüş; kendi çağlarındaki ve coğrafyalarındaki yöneten-yönetilen ilişkisini anlama çabası, beraberinde, bu ilişkinin nasıl ortaya çıktığını gösterme, keşfetme çabasını getirmiştir. Bu, günümüzden çok uzak ve günümüze hiç benzemeyen dönemleri düşünmeye yönelik olduğundan; bu dönemlerden de elimize hiçbir belge kalmamış olduğundan, aslında yalnızca, kanıtlanamayan ve asla da kanıtlanamayacak olan varsayımlara dayanarak, bu varsayımlardan yola çıkılarak gerçekleştirilebilecek bir çabadır.

Yöneten-yönetilen ilişkisinin kaynağına yönelik bu varsayımları, küçük ayrıntıları bir yana bırakırsak, genel iki başlık altında toplayabiliriz: filozofların bir kısmı bu ilişkinin insanlar arasında yapılan bir “toplum sözleşmesi”yle, diğer kısmı da insanlar arasında güçlü ve zayıf olmalarına bağlı olarak oluşan “köle-efendi çelişkisi”yle başladığını iddia etmektedir.

‘İnsan’ adı verilen varlık için, içinde yaşadığı koşullar dışındaki koşulları tam anlamıyla ve eksiksiz olarak kavramak çok zor bir işe de, insanlık tarihinin başlarında belirli sayıda bir insanın bizlerden farklı olarak, bir topluma ve bir devlete dahil olmadan, bütün diğer hayvanlar gibi yaşamlarını tek başlarına sürdürmek, gereksinimlerini tek başlarına karşılamak zorunda olduklarını varsaymak zorundayız. Bu varsayım, ister yaratılış iddiasını kabul edip insanın Adem ve Havva’dan türediğini varsayalım, ister evrim teorisini kabul edip insanın dünyadaki diğer canlılar gibi bir oluşum sürecinden geçtiğine inanalım, değişmez. Dolayısıyla, insanlık tarihinin belirli bir dönemi vardır ki, bu dönemde insanlar, yiyecek, içecek, barınma, sağlık, güvenlik gibi var olması için kaçınılmaz gereksinimlerini, başka insanların katkısı, devletin işbölümü ve organizasyonu olmadan, yalnızca kendi çalışma ve çabalarıyla ve tek başlarına karşılamak zorunda kalmışlardır.

Bu dönemde, başka insanlarla ilişki (yani toplumsal yaşam) ve bu ilişkileri düzenleyecek bir otorite olmadığı için, bir yöneten-yönetilen ilişkisi de olmayacaktır, doğal olarak. Bütün insanlar, kendi eylem, davranış ve tutumlarına kendileri karar verecek, dolayısıyla kendilerinin yöneticisi ve yönetileni olacaklardır.

Bu konuşmada ele alacağımız filozofların ikisi de, bu dönemi, bugün içinde bulunduğumuz “toplumsal durum”dan ayırmak ve hayvanların hala içinde buldukları durumla özdeşliğini vurgulamak için, “doğa durumu” diye adlandırmışlardır. Dolayısıyla doğa durumu, toplumsal yaşamdan önce varolan ve toplumsal yaşamı oluşturan hiçbir öğeyi içinde barındırmayan doğal bir yaşamdır. Yöneten-yönetilen ilişkisinin bu doğal durumdan nasıl türediğini açıklamak istediklerinde, filozofların düşüncelerine temel oluşturan iki ana ögenin var olduğunu görüyoruz: 1) İnsanın doğasına, yapısına, karakteristik özelliklerine

ilişkin tasarımları, 2) Bu “doğa”dan kaynaklı olarak, insanlar arasındaki ve insan ile doğa arasındaki ilişkilerin “doğa durumu” diye adlandırılan bu dönemde aldığı biçimler.

Bundan dolayı, az önce kaba çerçevesini çizmiş olduğumuz doğa durumunu, insan doğasını, insanlar arasındaki ve insanlar ile doğa arasındaki ilişkileri de hesaba katarak renklendirmemiz, ayrıntılandırılmamız gerekir.

Bütün filozofların doğa durumuna ilişkin tasarımları arasında ayrımlar varsa da, asıl ayrımı, filozofun “toplum sözleşmesi”ni mi yoksa “köle-efendi çelişki”sini mi benimsemiş olması belirler.

Önce “toplumun bir sözleşmeyle kurulmuş olduğu”nu savunan J.J. Rosseau’dan başlamak uygun olacaktır. Her ne kadar bu grup içindeki filozofları Platon’dan başlatmak gerekirse de, bu konuşmada yalnızca Rousseau’dan söz edilecektir.

J.J. Rousseau

Rousseau, “toplumun temellerini incelemiş olan filozoflar[ın] hep doğa durumuna kadar gitmek gereğini duymuş, ama hiçbiri[nin] oraya ulaşamamış” olduğunu söyler¹. Bu başarısızlıklarının temelinde, ona göre, insanda doğuştan olan ile yapay olanı birbirinden ayırma konusundaki yetersizlikleri yatar. Yapay olanları tam olarak çıkarıp atamadıkları, doğal olanı saf hali içerisinde ortaya çıkaramadıkları için, “doğal hukukun köklerini, insan toplumunun gerçek temellerini” anlayamamışlardır². Rousseau, insan doğal halinin gerçek bir resmini çizip, toplumsal yaşamdan önce var olan bu doğal durumu tam anlamıyla resmetmek; bu resimden hareketle toplumun kuruluş nedenlerini keşfetmek amacındadır:

Öyleyse, bu *Konuşma*’da asıl konu nedir? İleri gidiş için kaba kuvvetin yerini hukukun aldığı, böylece Doğa’nın “Kanun” a boyun eğdiği anı saptamak; zayıfın güçlüye hizmet etmeye ve halkın fikren rahat olmayı gerçek mutluluk pahasına satın almaya hangi mucizeler dizisi ile karar verdiğini meydana çıkarmak³.

Bu amaçla insanın içinde bulunduğu doğal durumu resmetmeye geçen Rousseau, insanın içinde bulunduğu koşullar konusunda son derece iyimserdir. Onun tasarladığı doğa durumu, hayvanların şu an

¹ J.J. Rousseau. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. (Çev. Rasih Nuri İleri). İstanbul, Say Yayınları, 2004. s. 84.

² a.g.e., s. 77.

³ a.g.e., s. 84.

içinde bulunduğu doğal durumla kıyaslanamayacak bir cennet tablosu çıkarır ortaya:

[İnsanı] doğüstü yeteneklerden ve ancak uzun bir ilerleme ile edinebildiği yapay yetilerden soyarak, kısacası onu, doğanın elinden çıkmış olması gerektiği gibi düşünerek, kimi hayvanlardan daha zayıf, kimi hayvanlardan daha az çevik, ama bütünüyle alınırsa hepsinden daha uygun ve elverişli bir hayvan olarak görüyorum. Onu bir meşe ağacının altında karnını doyuran, ilk rastladığı dereye susuzluğunu gideren, kendisine yemeğini sağlamış olan aynı ağacın dibinde yatağını bulmuş buluyorum. Böylece onun gereksinimleri giderilmiştir⁴.

Rousseau'ya göre, doğa, kendi doğal verimliliğine bırakıldığında, uçsuz bucaksız bir yiyecek ve içecek deposudur. Bu gereksinimlerini karşılayabilmek bakımından insanın doğa durumunda sıkıntı çekebilmesi olanaksızdır. Bu sınırsız depo nedeniyle, insanın tarım yapması da gereksizdir. Ayrıca, insanların, önüne gelenin –eğer işine yarıyorsa- ürünlerini alıp götürebileceği bir tarlaya aylarca emek vereceğini düşünmek saçmalaktır, Rousseau'ya göre. Dolayısıyla, toplum kurulmadan önce tarım diye bir şeyin var olduğunu ve insanların üretim yaptığını düşünmek de anlamsızdır⁵.

Üretim yapılmadığı için, üretimi sağlayan araç ve malzemelerin de olmadığını kabul etmek gerekir. Araç ve malzemenin olmaması durumunun, aslında, araçların yardımcı olduğu, ihtiyaçlarımızı karşıladığı konularda insanda bir gelişmeye yol açtığını düşünür. Örneğin, balta olmadığı için dalları koparmak zorunda kalan insanın kasları kuvvetlenir; araba ya da at olmadığı için düşmanlarından ve vahşi hayvanlardan koşarak kaçmak zorunda kalan insanın hızı artar; merdiven olmadığı için ağaçlara ya da yüksek yerlere kendi gücüne başvurarak tırmanır. Dolayısıyla, doğal insanı tasarlamaya çalışırken, teknolojik gelişmelerle birlikte insanda ortaya çıkan zayıflıkları da ondan soyutlamak gerekmektedir⁶:

[insan] toplumsallaşır ve kökleşirken, zayıf, korkak, sürünür hale gelir; bu, insanın yumuşak ve kadınsı yaşama tarzı hem gücünü hem de cesaretini azaltmak, onu gevşetmek sonucuna varır⁷.

Peki, Rousseau'ya göre, doğa durumunda insanlar arasındaki ilişkiler nasıldır?

Rousseau bu konuda da iyimserdir. Hobbes'u, insanı “iyilikten hiç haberi olmadığı için doğal olarak kötü, erdemi bilmediği için ahlaksız olduğu, hemsinlerine borçlu olmadığına inandığı hizmetleri onlardan

⁴ a.g.e., s. 88.

⁵ a.g.e., s. 100.

⁶ a.g.e., s. 89.

⁷ a.g.e., s. 93.

daima esirgediği; gereksindiği şeylere haklı olarak hak iddia etmesine bağlı olarak kendisini delicesine bütün evrenin biricik sahibi sandığı sonucuna var”dığı için şiddetle eleştirir. Çünkü Rousseau’nun gözünde doğa durumu:

Bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için barışa ve insan türüne en elverişli olan durumdur. ... Çünkü [doğa durumundaki insanların] kötülük yapmasını engelleyen şey, ne bilgilerin gelişmesi, ne de kanunların koyduğu frenlerdir; aksine tutkuların yatışması ve kötülüğün bilinmemesidir⁸.

Buraya kadar söylenenlerden anlaşılabilceği üzere, Rousseau için ‘insan’, kendisini düşünürken başkalarının da haklarına zarar vermeyen, doğası gereği iyi bir varlıktır. Ona göre, insanın iki temel doğal güdüsü vardır: biri “kendi varlığımızı korumak”tır, ikincisi de “hemcinslerimizin acı ve yok oluşunu görünce içimizin hoşnutsuzlukla dolması”dır⁹. Bu iki doğal güdü, insanı, hem kendi gereksinimlerini karşılaması hem de başkaları gereksinimlerini karşılarken onlara engel olmaması konusunda yönlendirir.

Bir yandan doğaları gereği “iyi” oldukları için, öte yandan da güç ve zeka bakımından aralarında büyük farklar olmadığı için, insanların birbirleri üzerinde tahakküm kurmaya, karşılardakileri köleleştirmeye kalkmaları olanaklı değildir, Rousseau için. Doğa durumunda bir insanın diğerini köle ettiğini düşünebilsek bile, köleleştirilen bu insanın uçsuz bucaksız dünya içerisinde bir başka yere kaçabileceğini ya da efendisi uyurken onu öldürebileceğini rahatlıkla düşünebiliriz. Bu nedenle, efendi olmak isteyen kişi açısından bile köleler, yarardan çok zarar getirir. Rousseau’ya göre:

Kölelik bağları insanların karşılıklı bağımlılıklarından, karşılıklı gereksinimler onları birleştirmeden önce meydana gelmediği için, bir insanı daha önce başka bir insandan vazgeçemeyecek bir duruma getirmedikçe kul edip köleleştirmek olanaksızdır. Öyle bir durum doğa halinde hiç olmadığı için herkesi boyunduruktan azade bırakır, en güçlünün hükmetmesi kanununu boşa çıkarır¹⁰.

O halde ilk toplum nasıl ortaya çıkmıştır? Rousseau, buna yol açan ilk adımın “mülkiyetin ortaya çıkması” olduğunu düşünmektedir:

Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip “*Bu, bana aittir!*” diyebilen, buna inanabilecek kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu¹¹.

⁸ a.g.e., s. 109-10.

⁹ a.g.e., s. 79.

¹⁰ a.g.e., s. 120.

¹¹ a.g.e., s. 123.

Mülkiyetin ortaya çıkışı, doğa durumunun sona erdiği sınırı gösterir, Rousseau'ya göre. Çünkü belirli bir toprak parçasını işlemeye başlamak, ağaçlarda ya da mağaralarda uyumayı bırakıp, hem ona yakın olabilmek hem de ürünlerin güvenliğini sağlayabilmek için onun üzerinde bir barınak yapmayı zorunlu kıldı¹². Bir barınak yapmak, aslında insan için yeni işler çıkardı. Bir yandan tarım yapmak, öte yandan evin içişlerini görmek gerekiyordu. Bu durum ailelerin ortaya çıkmasını, yani kadın ve erkeğin bir araya gelmesini sağladı¹³. Bu ailenin çocukları da dünyaya gelince, karşılanması gereken gereksinimler fazlaştı. Dolayısıyla daha kalabalık insan öbeklerine, daha fazla çalışan güce ihtiyaç belirdi. Bu, insanların giderek kalabalıklaşmasına yol açtı.

Rousseau'ya göre, birlikte yaşayan bu insan kalabalığının artışı, insanlar arasındaki eşitsizliklerin tohumlarını da attı. Belirli bir işi daha iyi becerebilenler, daha iyi ürünler ortaya koyabilenler, takdir edilip diğerlerinden daha üstün görülüyordu. Böylelikle:

Herkes başkalarına bakmaya, kendisine bakılmasını istemeye, toplumun verdiği saygınlık değerli olmaya başladı. ... Bu ilk üstün tutmalardan bir yanda gurur, başkalarını küçük görme, öte yanda utanma ve kıskançlık doğdu; bu yeni mayaların sebep olduğu mayalanma, sonunda, mutluluğu, arılığı, ahlak temizliğini öldürücü bileşikler meydana getirdi¹⁴.

Kendisinin küçük görülmesine dayanamayan insanlar, kendilerine gösterdikleri saygı ile orantılı bir tarzda karşılardakileri cezalandırdıkları için, intikamlar korkunç, insanlar kana susamış ve zalim oldular¹⁵.

Ortaya çıkan bu yeni durum, biraraya gelen insanların birarada yaşamalarını olanaklı kılan, yukarıda sözünü ettiğimiz hakaret ve saygısızlıkları dizginleme amacındaki birtakım kuralları da beraberinde getirdi. Bu kurallar bütünü Rousseau "ahlak" diye adlandırmaktadır. Ahlaka aykırı davranışlar, bireylerin kendileri tarafından yargılanmak ve cezalandırılmak zorundaydı. Çünkü hala insan toplumu üzerinde bir üst otorite (yani, devlet) oluşturulmuş değildi. Bireyler ahlaksızlıklarını cezasını kendi elleriyle verdikleri için, artık insanın doğa durumu içerisindeki iyiliği ve temizliği yavaş yavaş ortadan kalkmaktaydı. İnsan eylemlerinin ahlak kurallarına göre belirlendiği ve yargılandığı bu dönem, Rousseau'ya göre, insanlık tarihinin en uzun dönemiydi¹⁶.

Bu dönemin ortadan kalkıp tek egemen gücün devlet olduğu çağı, Rousseau, insanlık için bir felaket, büyük bir uğursuzluk olarak

¹² a.g.e., s. 127.

¹³ a.g.e., s. 128.

¹⁴ a.g.e., s. 130.

¹⁵ a.g.e., s. 131.

¹⁶ a.g.e., s. 132.

görür. Ahlakın egemenliğinin ortadan kalkıp devletin ortaya çıkmasına yol açan gelişme ise, Rousseau'ya göre, insanların kendilerine yetecek kadarıyla yetinmeyip mülkiyet biriktirmeye başlamasıdır:

... bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yaşama araç ve gereçlerine sahip olmasının yararlı, karlı olduğu fark edildiği andan beri eşitlik kayboldu, mülkiyet işe karıştı, çalışma zorunlu oldu; geniş ormanlar insan teriyle sulanması gereken, köleliğin ve sefaletin derhal filiz verip ekinlerle birlikte arttığı hoş ve güleç kırlar haline geldi¹⁷.

Toprakların işlenmesinin zorunlu sonucu olarak toprakların paylaşılması geldi; mülkiyet bir defa kabul edilince de bunun sonucu olarak ilk hukuk kuralları doğdu. Böylelikle hukuk kuralları mülkiyetin korunması, biraz daha dikkatli bakıldığında da mülkiyet sahibi olanların korunması amacıyla ortaya çıkmış olur. Bu durum, mülkiyet sahibi olanlarla olmayanlar arasındaki ayrımı resmileştirip zengin ile yoksul arasındaki ayrımın ortaya çıkmasına yol açar. Artık yoksul olanlar, gereksinimlerini karşılayabilecek ürünleri elde edebilmek için bir köle gibi zenginler için çalışmak, onlara yaltanlamak zorunda kalırken; zenginler de yoksulları sömürmek, kullanmak, aşağılamak durumunda kalırlar:

Bütün bu kötülükler, mülkiyetin ilk etki ve sonuçları, doğmakta olan eşitsizliğin ayrılmaz mayet olayıdır¹⁸.

Zengin ile yoksul arasındaki bu eşitsizlik durumu, yoksul olanların gereksinimlerini karşılayabilmek için sürekli olarak zenginlere ve zenginlerin mülkiyetlerine saldırması, tecavüz etmesi sonucunu doğurmuştur. Zenginler, kendi mallarına tecavüz eden bu kesimi engellemek için, yine yoksullardan oluşan silahlı gruplar kurmuş, bunları diğerlerinin üzerine salmıştır. Ama bu bile, sonuçta, varlığını sürdürebilmek için gereksinimlerini karşılamak zorunda olan insanları durduramamıştır. Böylelikle karşılıklı bir kıyım başlamıştır. Devletin ortaya çıkmasına kaynaklık eden olay budur, Rousseau'ya göre. Zenginler, bu olayların sonunun gelmeyeceğini görünce, yoksulları, bir toplum içinde birleşmek için ve herkese hakkını verecek bir üst örgüt kurmak vaadiyle kandırmışlardır:

... kendi güçlerimizi kendimize karşı çevirmek yerine, bu güçleri, bizi bilgece yapılmış kanunlara göre yöneten, birliğin bütün üyelerini koruyan, savunan, ortak düşmanları defeden, bizi sonsuz bir anlaşma içinde bulunduran üstün bir iktidar halinde birleştirelim, toplayalım¹⁹.

¹⁷ a.g.e., s. 133.

¹⁸ a.g.e., s. 137.

¹⁹ a.g.e., s. 140.

Rousseau'ya göre, “kaba, aldatılmaları kolay olan, üstelik kendi aralarında çözümlenecek pekçok sorunları olduğu için hakemlerden, çok hırslı ve hasis oldukları için de efendilerden vazgeçemeyen insanları sürüklemek için bu nutkun çok daha azı bile yeterdi”²⁰. Yoksullar, özgürlüklerini güven altına aldıklarına inanarak, zincirlerine koşular. Özgürlüklerinin geri kalan kısmını kurtarmak için, bir kısmını feda ettiler. Ortaya çıkan yeni durumu ve yarattığı koşulları Rousseau şu biçimde betimler:

Zayıflara yeni bağlar zenginlere ise yeni güçler veren, doğal özgürlüğü bir daha geri dönmek üzere yok eden, mülkiyet ve eşitsizlik kanununu ebediyen kuran, ustalıklı bir gaspa geri alınmaz bir hak payesi veren, bazı muhterislerin karı uğruna bütün insan türünü daha o zamandan çalışmaya, kulluğa ve sefaletle boyun eğdiren, toplumun ve kanunların doğuşu böyle oldu ya da böyle olmuş olması gerektir. Bir tek toplumun kurulmuş olmasının bütün öteki toplumların da kurulmasını nasıl zorunlu kıldığı, bileşik güçlere karşı koyabilmek için birleşmek gerektiği kolayca anlaşılır²¹.

Rousseau'ya göre, toplum haline gelme, başkalarının iddia ettiği gibi, zenginlerin yoksullar üzerine kurduğu tahakküm yoluyla, yani bir efendi-köle ilişkisi aracılığıyla olamaz. Çünkü yoksulların elinde, köleliğin ellerinden alacağı özgürlükten başka hiçbir şey kalmamıştır, zaten. Kendilerine kalan bu biricik varlıktan, kendi istekleriyle karşılıksız vazgeçmeleri büyük bir çılgınlık olurdu, ona göre. Dolayısıyla:

Başlangıçta toplum, bütün fertlerin göz önünde bulundurmaya kabul ettikleri, topluluğun da her ferde karşı teminatını verdiği ve kefil olduğu birkaç genel anlaşmadan ibaretti²².

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* adle kitabında, ilk toplumun ancak köle-efendi ilişkisiyle, gücünün güçsüze boyun eğdirmesiyle kurulabileceğini iddia eden görüşleri ele alır. Ona göre, hiçbir insanın benzeri üstünde *doğadan gelen* bir yetkesi yoktur. Bunun yanında, sahip olunan kaba, doğal güç, karşımızdaki üzerinde *hak sahibi* olmamızın temelini de oluşturamaz. Bundan dolayı, bir insanın bir toplum içinde yer alması, ancak onun kendi istenci dolayısıyla ve sözleşmeler yoluyla olur²³.

Bir toplum sözleşmesini kabul etmek ve onun yasalarına uymak, karşılıksız bir kabullenme değildir, Rousseau'ya göre. Sözleşme aracılığıyla doğal özgürlüğünden vazgeçip bunu topluma devreden kişi,

²⁰ a.g.e., s. 140.

²¹ a.g.e., s. 141.

²² a.g.e., s. 144.

²³ J.J. Rousseau. *Toplum Sözleşmesi*. (Çev. Vedat Günyol). İstanbul, Adam Yayınları, 1994. s. 18.

karşılığında, malının ve canının güvenliğini, ihtiyaçlarını karşılayabilecek araçları edinme hakkını elde eder²⁴.

Ama topluma bağlanmak, özgürlüğünü topluma devretmek, “köleşmek” demek değildir. Çünkü köle-efendi ilişkisi ancak bireyler arasında söz konusu olan bir ilişkidir ve toplum sözleşmesi aracılığıyla ayrıcalıksız her birey aynı şeyi yapmaktadır; dolayısıyla, hem herkes köle hem de herkes efendidir:

... kendini topluma bağlayan kişi, hiç kimseye bağlanmamış olur; ve kendi üzerinde başkasına tanıdığı hakların aynısını elde etmeyen hiçbir üye bulunmadığına göre de, herkes hem yitirdiğinin tam karşılığını, hem de elindekini korumak için daha çok güç kazanmış olur²⁵.

Kısacası toplum ve devlet, onu oluşturanların yaptığı anlaşmalar yoluyla ve varlıklarını, mallarını ve özgürlüklerini korumak amacıyla ortaya çıkmış bir varlıktır. Anlaşma ve sözleşmelere dayalı olarak kurulduğu için de, sözleşmenin maddelerine uyulmadığı takdirde bu sözleşmeyi bozmak bireylerin hakkıdır²⁶.

II. F. Nietzsche

‘Güç İstenci’ Kavramı

Nietzsche, organik dünyadaki her devininin ve bu devinimlerin toplamı olarak gördüğü “oluş”un temelini, “güç istenci”²⁷ adını verdiği bir güdüyü koyar. Bu güdü, oluşu meydana getiren bütün etkinliklerin en son amacı, bütün nedenlerin ilk nedeni; yasa, ilke, kural diye formüle ettiğimiz, sayısallaştırdığımız her şeyin gerçek yaratıcısı ve anlamlandırıcısıdır. Bu güdü, bütün devinimlere hakim olan temel devindiricidir; organizmanın devinimlerinin nedeni de amacı da, hep odur: her organizma, bütün devinimlerinde, kendi gücünü artırmaya, kendisinden başka türlü olan varlıklara kendini, kendi iktidarını dayatıp yaymaya, kendini çoğaltmaya çalışır. En basit doğal gereksinimlerimizi karşılayışımızda bile, bunu rahatlıkla görebiliriz: örneğin cinsel gereksinimi karşılama, ilk bakışta “bir çocuk edinme” amacını taşıyormuş gibi görünse de, aslında *kendimizden olamı* artırmak içindir; hatta, en basitinden bir beslenme devinimi bile, yalnızca “açlığı giderme” etkinliği gibi görünse de, aslında “güç istenci”nin, “güçlenme” istencinin bir tezahüründen başka bir şey değildir. Çünkü açlık, güçten düşüren bir

²⁴ a.g.e., 1994, s.19-25.

²⁵ a.g.e., 1994, s. 26.

²⁶ a.g.e., 2004, s. 150.

²⁷ Bu ifade, uygun bağlamlarda, “gücü isteme” biçiminde dile getirilecektir.

şeydir; buna karşılık beslenme, gücü yeniden kazanma ve artırma işlemidir²⁸.

Nietzsche'ye göre, hiçbir varlığın derdi yalnızca kendini korumak değildir: genişlemek, yayılmak ister. “Özel bir konu olan yaşam... *en üst düzeydeki gücün* peşinde koşar; özünde, daha fazla güç için bir uğraştır; uğraş, güç için uğraştan başka bir şey değildir; temel ve en içteki şey hep bu istemedir”²⁹. Nietzsche için güç elde etmenin yolu her zaman genişlemeden geçer; bu genişlemeyse uzamdaki bir genişleme, bir fetih işidir; gücü istemenin doğurduğu en önemli sonuç, güçlü lehine bu niceliksel artmadır:

Benim görüşüm odur ki, bütün cisimler tüm uzamın efendisi olmaya ve gücünü (-gücü istemesini) yaymaya ve yayılmaya direnen her şeyi geriye itmeye uğraşır³⁰.

Bu, devinimi gerçekleştirenin yaratmaya çalıştığı (yarattığı) sonuçtur. Devinime maruz kalan açınsındansa, bir niteliksel değişim, kendi özelliklerinden bir kopma vardır:

Bünyesine katma ve assimile etme, her şeyden önce bir etki altına alma arzusudur; bir biçimleme, şekle sokma, yeniden şekillendirme; ta ki, etkilenmiş olan bütünüyle mütecavizin güç alanına geçsin ve aynı olanı çoğaltsın³¹.

Güçlü varlık, yaşamdaki, dünyadaki, tarihteki –*oluştaki*-devinimi ve değişimi sağlayan varlık, kendisi için, devinimi için bir engel, bir direnç noktası oluşturduğunu düşündüğü “zayıf”ı zapt eder, fetheder, kendisi için iş gören araçlardan biri haline getirir. Güçlü ile zayıf arasındaki ilişkinin biçimi budur.

Nietzsche, güçler arasındaki bu savaşı ve bu savaşlar sonucunda ortaya çıkan büyümeyi, genişlemeyi “canlı” kavramının bir parçası olarak görür:

Büyüme gerekliliği canlı kavramının parçasıdır – gücünü genişletme ve sonucunda yabancı güçleri kendine katma gerekliliği. Ahlaksal uyuşturucularla zehirlendiklerinden, kimileri bireyin kendini *savunma* hakkında söz ederler; aynı bakımdan kimileri de saldırı hakkında söz edebilir: her ikisi de – hatta ikincisi birincisinden daha fazla – her canlı varlık için zorunludur: - saldırgan ve savunmacı bencilik bir tercih meselesi değildir, yani ‘özgür isteme’yle ilgisi yoktur, yaşamın kendisinin yazgısıdır³².

²⁸ Friedrich Nietzsche. *The Will to Power*. Tr. by Walter Kaufmann, R.J. Hollingdale. New York, Random House, 1967. pr. 702.

²⁹ a.g.e., pr. 368.

³⁰ a.g.e., pr. 636.

³¹ a.g.e., pr. 656.

³² a.g.e., pr. 728.

Diğer yandan Nietzsche, “gücü isteme” ile “özgürlük” arasında da bir bağ kurar:

Zirvede kalmak için sürekli yenilmesi gereken direncin derecesi, ister bireyler ister toplumlar sözkonusu olsun, özgürlüğün ölçüsüdür – özgürlük, olumlu güç olarak, yani, gücü isteme olarak, anlaşılmaktadır³³.

Özgürlük ile gücü istemenin özdeşleştirilmesi bir başka şeyi ortaya çıkarmaktadır: ancak ve ancak güçlü olan özgürdür. Bu durumda, özgür olmak için güç elde etmek gerekir: yalnızca direnme, kendini koruma gücünü değil, güçlü olanın da egemenlik sahasına girip oraları da istila edecek, oranın da efendisi olacak gücü; ya da, oraların da efendisi olarak elde edilmiş olan gücü... Özgürlük, bu durumda, güçlü olana, egemen olup yerleşmiş olana (yerleşik biçime) karşı savaşım ile elde edilecek bir şeydir. “Başka seçenek yoktur: ... müstebit, yani *özgür*, olabilmek için müstebite karşı çıkmak gerekir.”

Burada sözü edilen güdüyü, Schopenhauer’in ya da psikolojinin “isteme”siyle karıştırmamız gerekir. Schopenhauer’de, “neyi isteme?” sorusu yanıtı bırakılmıştır. *Eylemi* tek başına ortaya çıkaran şey “isteme”ymiş gibi görünse de, istemenin gerçekleştirilebilmesi için eyleyenin aşması, direncini kırması gereken o kadar çok koşul vardır ki! Bütün istemelerin kendisine yöneldiği tek şey, yani “neyi?” sorusunun yanıtı “güç”tür. Bundan dolayı, ilk bakışta “isteme” bütün devinimlerin belirleyicisi gibi görünse de, “neyi?” sorusunun yanıtı verilmeyip içeriksiz olarak hesaba katılmaya çalışıldığında, aslında hiçbir belirleyiciliğinin, hiçbir yönünün, yöneliminin olmadığını görürüz³⁴. “Güç”, bütün istemelerin hem kendisine yöneldiği hem de neden olan temel devindiricidir.

Ahlakın İki Farklı Kökeni

Nietzsche, bireyler arasındaki, bireylerle toplum ve devlet arasındaki ilişkileri de bu perspektiften değerlendirir. Ona göre, kimi bireyler yaşamı, oluşu kendinde nasılsa öyle kabul edebilecek ve devinime sokacak güce, yapıya, ruh kuvvetine sahiptir, kimileri ise – bunlar çoğunluğu oluşturur- güçleri yaşamı kabullenmeye yetmeyeceğinden, kendi varlıklarının devam edebilme olanağını, “güç istenci”ni engellemekte, oluşu tıkamakta, durdurmakta bulurlar. Bu iki tür bireyin eylem ilkeleri, yani “iyi ve kötü” diye nitelendirerek bir ahlak dizgesi haline getirdikleri eylem ilkeleri, tam da yukarıda sözü edilen perspektiften, birbirlerinden farklıdır.

³³ a.g.e., pr.

³⁴ a.g.e., pr. 692; Friedrich Nietzsche. *Beyond Good and Evil*. Tr. by R.J. Hollingdale. New York, Penguin Books, 1990. pr. 19.

Bu farklılıkları tam olarak kavrayabilmek için, birbirinden farklı, hatta birbirinin tam karşıtı olan ahlakları ortaya çıkaran kökeni keşfedecek bir soykütüğü, bir köken araştırmasına girişmek gerekmektedir. Kendisinden önce bu işi yapmaya kalkmış olan felsefeciler, Nietzsche'ye göre, yalnızca ahlaklılığın *ussal temelini* keşfetmeye çalışmış, ama her nasılsa ahlaklılığın kendisini *sabit* bir şey sayıp sorgulama gereği duymamışlardır. Ama Nietzsche için sorun, bu ahlaklılığın kendisidir, zaten. Sabit, verilmiş, değiştirilemeyecek bir ilkeler bütünü gibi görünen bu ahlaklılığı temellendirmek, ussallaştırmak değil, onun kendisinden türediği kökenleri ortaya koyabilmek gerekir, gerçek değerini belirleyebilmek için³⁵.

Nietzsche *Ahlakın Kökenbilimi* adlı kitabını, farklı tür bireylere ait farklı ilkelerin kökenini keşfetmeye adanmıştır: “Ahlaksal önyargılarımızın *kaynağı* hakkındaki fikirlerim: ... bu polemğin konusu budur...”³⁶.

Nietzsche'ye göre, “kendimizi tanımak, bilmek” demek, neye “iyi” neye “kötü” dediğimizi, yani neyi “evet”lediğimizi neyi “hayır”ladığımızı bilmek demektir, ilkin; sonrasında da, bunların hangi ağacın meyvesi olduğunu, hangi toprakta köklenip beslendiğini, hangi kaynaktan türediğini bilmektir. Bu kaynağı bilmekse, onların kendilerinde hangi değere sahip olduğunu gözler önüne serecektir:

İnsan bu iyi ve kötü değer yargılarını hangi koşullar altında icat etmiştir? ve *bunlar kendilerinde ne değere sahiptir?* Şimdiye kadar insanın gelişmesini engellemişler midir yoksa buna katkı mı yapmışlardır? Acının, sefilleşmenin, yaşamın yozlaşmasının bir işareti midirler? Yoksa bunlarda, aksine, bolluk, güç, yaşamı isteme, buna ilişkin cesaret, kesinlik, gelecek mi açığa çıkar?³⁷.

Nietzsche, farklı tipteki insanların –ki, bu tiplleştirme kişilerin yaşamın özüne olan uyum ve uyumsuzluklarıyla belirlenir-değerlendirmede kullandığı iki farklı tip değer şeması olduğunu söyler: bunlardan biri “iyi ve kötü”, diğeri ise “hayır ve şer” şemasıdır. Bugün bunlar her ne kadar tek bir şemaymış gibi görünse de, yaşamın özüne uygun kişiler, ilkin; uygun olmayanlarsa ikincisini ortaya çıkarır. İlk şemayı oluşturanlar, oluşu onaylayarak buna dahil olur ve katkı yapar, ikincisiyse kendi varlığının sürmesi olanağını yaşamın özünü reddetmekte, oluşu durdurmakta ve tıkamakta bulur. Nietzsche ilk tip ahlaka “efendi ahlakı”, ikincisineyse “köle” ya da “sürü ahlakı” adını verir³⁸.

³⁵ a.g.e., 1990, s. 108-9.

³⁶ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Tr. by Walter Kaufmann. New York, Vintage Books, 1989. pr. 2.

³⁷ a.g.e., 1989, pr.3.

³⁸ a.g.e., 1990, s. 194-95.

a) İyi ve Kötü Şemasının Kökeni

Peki, bu iki farklı tip değerlendirme şeması nasıl ortaya çıkar? “İyi ve kötü”ye ilişkin değerlendirme şeması, oluşu, mücadeleyi, gücü istemeyi onaylayan kişilerde bulur *kaynağını*. Nietzsche’ye göre, “iyi” kavramının kökenine ilişkin bu kuramda iyinin kaynağı yanlış yerde aranıp bulunmuştur: “iyi” yargısı, kendisine “iyilik” yapılanlardan kaynaklanamaz. İyiliğe muhtaç, kendileri için bile iyiliği sağlayabilme gücünden, becerisinden yoksun kişilerin bir eyleme “iyi” demesi, o eylemi iyi kılmaz. Nietzsche, “iyi” yargısının kaynağının, bunu sağlayabilecek güce, zekaya, beceriye, zenginliğe sahip insanlar olması gerektiğini düşünür: yani, iyiliği ortaya çıkarabilecek kişinin “kendisinin iyi” olması gerekir. Bu kişi ise, “iyi”yi kendinde bulan ve eylemleri aracılığıyla bunu yaşama geçirecek olan soylu, güçlü, yüksek mevkili ve üstün zekalı kişidir. O, yalnızca, kendi yapısı, kendi gücü neyi gerektiriyorsa onu yapmaktadır. Bundan dolayı, eyleme maruz kalan için yarattığı raslantısal yarara dayanarak “iyi” sözcüğünü daha en baştan ve sanki zorunluymuş gibi “bencil olmayan” eylemlere bağlamak, Nietzsche’ye göre, kesinlikle olanaksızdır ve ahlak kökenbilimcilerinin batıl inancıdır³⁹.

Nietzsche, çeşitli dillerde “iyi”nin etimolojisini incelediğinde, hepsinde bu sözcüğün toplumsal anlamdaki “soylu” ve “aristokratik” kişilerin özelliklerini imlediğini görür: ‘iyi’, “soylu”, “aristokratik bir ruha ait”, “yüksek bir ruha ait”, “ayrıcılık bir ruha ait” bir şeydir. Buna karşılık “kötü” kavramı ise, “sıradan”, “ayaktakımından”, “düşük” kimselere bakılarak içeriklendirilir.

Nietzsche’nin değişik biçimlerde, yani “soylu”, “güçlü”, “aristokrat”, “şövalye ruhu” diye nitelediği bu kişiler için yaşam, kendisinden farklı olan güçlerle, yani başka efendilerle ya da kendi kendini yönetebilme yeteneğinden yoksun güçlerle mücadele alanıdır. Bu kişiler, kendilerini hep bir güç olarak ifade etmek, yani yeri geldiğinde devirmek, alt etmek, efendi olup köleleştirmek, buyurmak, değerleri belirlemek isterler. Bu nedenle, dirençlere ve dirençlerin aşılmasıyla gelecek utkulara gereksinim duyarlar⁴⁰.

b) Hayır ve Şer Şemasının Kökeni

Eylemlerini kendilerinden çıkaran soylu kişiler için “iyi”, kendi eylemleri, kendi nitelikleridir. “Kötü” ise, daha önce de söylenmiş olduğu gibi, “avam”, “halk”, yani köle edilmeye uygun olanların eylemleri ve nitelikleridir. Bu kişiler, güçsüz, zayıf, yetersiz, beceriksiz olduklarından, mücadele edemezler. Tek yapabildikleri, kendilerini bu mücadele ortamında koruyabilmek, yaşamın temelini, özünü oluşturan

³⁹ a.g.e., 1989, s. 25-26.

⁴⁰ a.g.e., 1989, s. 36-46.

bu savaşı durdurmaya çalışmaktır. Bu nedenle, “soylu kişiler” eylem ilkelerini kendilerinin utkulu bir onaylanmasına dayandırırken, köleler yaşama, yaşamın akışını sürdürebilmesi için gerekli olan “farklı olan”a, “kendisi olmayan”a “Hayır” der. Bu *Hayır*, kölenin tek yaratıcı eylemi, eylemini belirleyen tek değerdir. Onun bu *Hayır*ıyla, kaynağını yaşama, oluşla barışık olmakta bulan, eylem ilkelerini bu kaynaktan devşiren soylu kişilerin yarattığı değerler tersine çevrilir: yani değersizleşir. Kendilerinden eylem ilkeleri türetemeyen, yaşamı evetleyip ona katılamayan bu insanlar, kendilerini ezen, boyunduruk altına alan, kendilerini gerçekleştirmek isterken köleleri ezen soylu kişilerin bütün niteliklerini, onların bütün eylemlerini “değersiz” olarak nitelerler. Bu da, kölenin bakış açısından “kötü”nün, yani “şer”rin ortaya çıkışının nedenidir. Köle, yaşama hayır dediği kendi “şer” şemasını, soylunun “iyi”sini olumsuzlayıp tersine çevirerek oluşturur. Bu yüzden, köle ahlakı var olabilmek için her zaman ilkin düşman bir dışsal dünyaya gereksinim duyar. Eylemi, aslında yalnızca bir tepkidir. Kölenin, kendisini hiçe sayıp ezene duyduğu *hınçtan (ressentiment)* kaynaklanır⁴¹.

Soylu kaynaktan doğan bu “kötü” ile, tatmin olmamış nefretin kazanından çıkan bu “şer” -ilki bir sonuç, bir yan öge, bir karşıt gölgeyken, sonraki tam tersine bir köle ahlakının kavrayışındaki orijinal şey, başlangıç, ayırıcı *eylemdir*- ikisi de açık bir biçimde aynı “iyi” kavramının karşıtı olmalarına rağmen, bu “kötü” ve “şer” birbirlerinden ne kadar da farklıdır. Aslında aynı “iyi” kavramı değildir söz konusu olan: *ressentiment* ahlaki bakımından tam olarak *kimin* “şer” olduğunu sormak gerek. Tüm darlığı içindeki yanıt şudur: *tam olarak* diğer ahlakın “iyi insan”ı, tam olarak soylu, güçlü insan, yönetici; ama başka bir renge boyanmış, başka bir biçimde yorumlanmış, *ressentimentin* zehirleyici gözü tarafından başka bir biçimde görülmüş haliyle⁴².

Kölelerin (ya da, “sürünün”) eylemlerinin tek amacı, güçlü insanı, (Nietzsche’nin kullandığı bir diğer ifadeyle:) “yırtıcı hayvan”ı evcilleştirmektir. Nietzsche için, çağında “uygarlık” diye adlandırılan şey, soylu insana duyulan hınçla oluşturulmuş “sürü ahlakı”ndan başka bir şey değildir. Bu ahlak, kendine, kendi gücüne inanıp dayanarak tek başına ayakta kalmaya çalışan güçlü insanı, onun eylem ilkelerini “şer” diye niteleyerek, bu eylemleri gerçekleştirdiğinde cezalandırarak, uysallaştırmaya, *uygarlaştırmaya*, evcil bir hayvana, yani bir kuzuya çevirmeye çalışır.

“Borç” ve “Adalet”

“Sorumlu tutabilme”, Nietzsche’ye göre, toplumsal ilişkilerin istenen, yani düzenli ve güvenilir biçimde oluşturulabilmesi ve yürütülebilmesi için zorunludur. İnsan eylemleri ancak böylelikle

⁴¹ a.g.e., 1989, s. 36-39; a.g.e., 1990, s. 195.

⁴² a.g.e., 1989, s. 40.

düzenli, zorunlu, hesap edilebilir ve kestirilebilir etkinlikler haline getirilir. Kişiyi sorumlu tutamadığımız takdirde, eylemlerini, toplumsal düzeni bozabilecek biçimde gerçekleştirmekten de alakoyamayız.

Nietzsche için, “sorumlu tutabilme”yi de beraberinde getiren en ilkel toplumsal ilişki biçimi, “borç veren” ile “borçlu” arasındadır. Bu ilişki biçimi, gereksinimlerini tek başına, yalnızca kendi üretimiyle karşılayabilmekten uzak olan insanın, “satın alma, satma, değiştirme, ticaret ve alışveriş gibi temel biçimler”le, başkaları sayesinde kendi gereksinimlerini karşılayabilmesini sağlar⁴³. Ama bu en ilkel toplumsal ilişki biçiminin kurulabilmesi bile, insanı, içinde yaşadığı kendi doğal halinden, yani hayvansılığından çıkarmak için birtakım hazırlıkların yapılmasını gerekli kılmaktadır. Bunların en başında, Nietzsche’ye göre, -bu, “insan söz konusu olduğunda doğanın kendisi için yarattığı paradoksal bir ödev”dir⁴⁴- “söz verme hakkına sahip bir hayvan üretmek” yer alır. Borç verenin, borcunu geri alabileceğine dair güvence, ancak borçlunun “söz vermesi” ve “sözünü tutmak zorunda bırakılması”yla sağlanabilir. Gereksinimleri karşılığında belirli bir şeyi borç alan kişi,

geri ödeyeceğine dair sözüne güven oluşturabilmek, sözünün ciddiyetine ve kutsallığına bir güvence sağlayabilmek, geri ödemeyi bir ödev olarak, kendi vicdanına karşı bir zorunluluk olarak işleyebilmek için, ... borç verenle bir sözleşme yapıp, geri ödemeyi beceremezse “sahip olduğu” başka bir şeyi onun yerine vermeyi taahhüt eder: örneğin, bedenini, karısını, özgürlüğünü, hatta yaşamını...⁴⁵.

İnsan, “söz verme” aracılığıyla “hafıza”yı üretir. Hafıza olmadan, söz vermenin bir anlamı olmayacağından, “söz verme hakkına sahip bir hayvan”ı başarılı biçimde üretebilmek için, hafızayı da üretmek zorunludur⁴⁶.

Borç veren ile borçlu arasındaki ilişkiyi daha güvenilir, daha kestirilebilir, hesaplanabilir kılmak için bundan sonra atılması gereken adım, bu temel ilişkiden hareket eden bir “adalet” anlayışı oluşturmaktır. Bu adalet anlayışının temelinde “suçlunun, -verdiği sözden, yaptığı sözleşmeden, taşıdığı sorumluluklardan- farklı davranmış olduğu için cezayı hak ettiği” fikri vardır. Peki, suçun muadili olarak tasarlanan cezanın içeriği ne olmalıdır ki, adalet sağlanabilsin? Nietzsche’ye göre burada “insan yazgısının ve çıkarımının son derece güç anlaşılır ve esrarengiz bir biçimi” devreye girer ve “her zararın kendi muadiline sahip olduğu” yargısı, ilginç bir biçimde, zararın “sanki ancak samığın acı çekmesi aracılığıyla karşılanabileceği” fikrine dönüştürülür. “Verilen

⁴³ a.g.e., 1989, s. 63.

⁴⁴ a.g.e., 1989, s. 57.

⁴⁵ a.g.e., 1989, s. 64.

⁴⁶ a.g.e., 1989, s. 58.

sözün tutulmaması” ile “sözünü tutmayana uygulanacak şiddet, gösterilecek kabalık ve verilecek acı” arasındaki bağ hangi akilyürütmeyle kurulabilir? Nietzsche şunu sorar: “Acı *verme*, borçları ya da suçu [verilen zararı] ne ölçüde karşılar?”⁴⁷.

Bu ilkel ilişkiden türeyen düşünme biçimi, insanın kendisini “şeylerin değerini ölçebilen bir hayvan olarak” tanımlanmasına yol açmıştır. Bu tanımlamanın yarattığı cüretkar sonuçsa, “her şeyin bir değeri vardır; *her* şey için ödeme yapılabilir” yargısıdır. Bu, Nietzsche’ye göre, *adaletin* en eski ve en saf ahlaki yasasıdır. Bu ilkel düzeyindeki adalet, aşağı yukarı eşit güçteki tarafların birbirleriyle uzlaşabilmelerini, bir anlaşma aracılığıyla bir “anlayış” a varabilmelerini sağlayan ahlaksal iyi istemedir. *İnsanca, Pek İnsanca* adlı kitabında da *adaletin kökeni* konusuna değinmiş olan Nietzsche, Thukydides’in de doğru biçimde kavradığı gibi, adaletin, aşağı yukarı *eşit güçte* olanlar arasında ortaya çıktığını söyler: eğer bu güçler arasında gözle görülebilir bir üstünlük ortaya çıkmaz ve mücadele sonu gelmeyen bir karşılıklı zarara dönüşürse, bu durumda, karşılıklı talepleri müzakere edip bir anlaşmaya varmak gerektiği fikri ortaya çıkar. Bu nedenle adalet, sonu gelmeyen ve taraflara zarar vermekten başka işe yaramayan, güçlerini boşa harcamalarına ve tükenmelerine neden olan mücadeleleri engellemek için ortaya çıkmıştır⁴⁸. İnsanlar, birarada, bir toplum olarak yaşamaya başlayabilmeyi, bu adalet anlayışı ve onun uygulanabilmesi aracılığıyla becerebilmişlerdir⁴⁹.

Uygarlığın ilk düzeylerindeki haliyle ceza, ya da, ceza aracılığıyla gerçekleştirilen adalet, zarardan doğan *hıncın* yatıştırılmasının bir aracıdır Nietzsche’ye göre. “Adaletin gerçekleştirilmesi” adı altında yapılan, “intikam almak”tır: kendi gördüğü zarar ölçüsünde, hatta daha da ötesinde zarar vermektir. Adalet, hıncın doğurduğu tepkileri yatıştırır aslında. Sürü, ya da, sürüye ait bir birey, gücünü kullanarak kendisine zarar, hatta acı veren bir kişiden intikamını almaktadır, çektiği acıya karşılık acı çektirerek. İlkel düzeyde adalet anlayışının tüm içdiniği bundan ibarettir.

Devletin Oluşumu

Böyle ifade edildiğinde, Nietzsche’nin aslında hiç de arzu etmediği bir çıkarım yapılabilir: adalet, kaynağını hıncı duygusunda bulan bir gereksinimdir. Bundan yola çıkılarak da, yasaların kaynağının hıncı duyan insanlar olduğu söylenebilir. Nietzsche’nin kendisi için “adalet”, hıncı duyan insanların tepkilerini yatıştırma işine yarar; ama bu, adaletin kaynağının onlar olduğu anlamına gelmez. Adaletin kaynağı onlar

⁴⁷ a.g.e., 1989, s. 62-67.

⁴⁸ Friedrich Nietzsche. *Human, All too Human*. Tr. by Martin Feber. London, University of Nebraska Press, 1985. pr. 92.

⁴⁹ a.g.e., 1989, s. 70.

olmadığı için, suç ile ceza arasındaki muadillik ilişkisini oluşturmaya yarayan yasaların kaynağı da bu hınç duygusu ya da bu duyguyu taşıyan *ressentiment* insanı değildir. Peki yasaların kaynağı kimdir o halde?:

Tarihsel bakış açısından, yasa, yeryüzünde, ... tepkili duygulara *karşı* mücadeleyi; gücünün bir kısmını tepki tutumunun aşırılıklarına ölçü ve sınır getirip bunları anlaşılmaya zorlamak için kullanan etkin ve saldırgan güçler tarafından tepkili güçlere karşı yürütülen bir savaşı temsil eder. Nerede adalet uygulanıyor ve savunuluyorsa, orada, daha kuvvetli bir gücün kendi altında bulunan daha zayıf güçler arasındaki anlamsız *ressentiment* kaynaklı kavgalarına bir son vermek için bir araç aradığını görürüz. ... En belirleyici eylem ..., yani en üst gücün, kıskançlığın ve hıncın egemenliğine karşı gerçekleştirdiği ve başardığı eylem ..., yasanın oluşturulmasıdır; yani, kendi açılarından neye izin verilir neyin hak sayıldığına, neyin yasaklanıp haksızlık sayıldığına buyurucu biçimde beyan edilmesidir: yasa oluşturulduktan sonra, bireyler ya da bütün bir grup tarafından gerçekleştirilen şiddet ve keyfi eylemleri yasaya karşı saldırı, kendisine karşı isyan sayarak, kendisine tabi olanlarda, bu saldırıların yarattığı doğrudan zararlardan muaf oldukları duygusunu uyandırır⁵⁰.

Özetlemek gerekirse, yasaların kaynağı, denetimsiz ve şekilsiz bir kalabalığın, kıskançlıkları ve hınçları dolayısıyla yararsız, anlamsız, üretimsiz bir didişmenin içinde sıkışıp kalmış bir kalabalığın, sağlam, üretken, anlamlı bir biçime sokulmasını isteyen ve bunun için şiddete başvurmaktan kaçınmayan efendiler, “sarışın yırtıcı hayvanlar”dır.

Nietzsche, yasalarla eşzamanlı olarak devletin de, bu ezici ve merhametsiz, insanların ve yarı-hayvanların ham malzemesini yoğurup esnetmekle kalmayan, biçimleyene kadar uğraşan bu makinenin de ortaya çıktığını söyler. Bu makine, kitleyi bir topluma dönüştürür:

“Devlet” sözcüğünü kullandım: ne anlama geldiği açıktır-savaş için örgütlenmiş ve örgütlenme yeteneğiyle donatılmış, zaptedici ve efendi olan bir ırk, yani sarışın yırtıcı hayvanların bir bölümü, korkunç pençelerini, belki de sayıları kendilerinden çok ama çok daha fazla, ama hala biçimsiz ve göçebe bir kalabalığa tereddütsüzce geçirir. Yeryüzünde “devlet”in nasıl ortaya çıktığını anlatan bütün hikaye budur: sanırım, devletin bir “sözleşme”yle ortaya çıktığını varsayan duygusallık bertaraf edilmiştir. Buyurabilen, doğası gereği “efendi” olan, eylemlerinde ve tavırlarında vahşi olan kişinin sözleşmelerle ne işi var! ... Onların yaptığı, biçimlerin içgüdüsel bir yaratımı ve dayatılmasıdır; ... – onların ortaya çıktığı yerde, eninde sonunda yeni bir şey, parçaları ve işlevleri sınırlanmış ve ilişkilendirilmiş *yaşayan* düzene sahip bir

⁵⁰ a.g.e., 1989, s. 75-76.

yapı ... çıkar. Onlar, bu doğuştan örgütleyiciler, suç, sorumluluğu, düşünüp taşınmayı tanımazlar...⁵¹

Yasanın ve cezanın amaçları ya da yararlılıkları, olsa olsa, “bir güç istencinin daha güçsüz bir şey karşısında efendi olmuş olduğunun ve ona bir işlev karakteri dayattığının *işaretleridir yalnızca*”⁵². Bu işlev, yani amaç ve yararlılıklar, koşulların değişmesine göre değiştirilir “efendi” tarafından.

Köle-Efendi İlişkisinin Devletin Oluşmasından Sonraki Durumu

Kölelerin ya da sürünün “efendi”lere duyduğu *hınç*, Nietzsche’nin üzerinde en çok durduğu konuların başında gelir. Sürünün, neredeyse bütün eylemlerini belirleyen, eylem ilkelerinin kaynağı olan bu duygu, neden ortaya çıkmaktadır? Efendilere duyduğu öfke, nefret, kin nereden kaynaklanmaktadır?

Şunu hiçbir zaman gözden kaçırmamak gerekir: Nietzsche için “insan”, hep bir yarı-hayvandır. Bu yarı-hayvanın, bugün bizim anladığımız anlamda “insanlaşma”sı, yani kendisini hayvanlarla ortak kılan içgüdülerini, bütün canlılarla ortak kılan gücü istemenin yarattığı hayvansı şiddet ve vahşilik eylemlerini terk etmesi, yani uysallaşması, “uygarlaşma”sı, evcilleşmesi, ancak efendilerin onları –hak olanı ve olmayanı belirleyerek- tahakküm altına almasıyla ortaya çıkar. Bu durum, bu varlığı, temelde “gücünü boşaltmak” üzerine kurulu doğasından tamamen kopartmış, kendi kendine yabancı bir varlık haline getirmiştir. İnsan, doğasından kaynaklanan her eylemden suçluluk duymaya başlamıştır. Daha zayıf güçler arasındaki çatışmaları ortadan kaldırmak, onlara bir birlik kazandırıp birlikte yaşayan bir yapı haline getirmek için yola çıkan efendilerin yarattığı kitle, vicdanın, sorumluluğun, suçun, cezanın üretilmesi ve bu kitle üzerinde kullanılmasıyla, kendi doğal hali olan yarı-hayvanlıktan çıkarılıp kendi özüne yabancı “insanlar” haline getirilmiştir. Böylelikle insan, bu baskı altında, “suçun bilinci”ne varmış, suç bilinci de beraberinde “vicdan azabı”nı getirmiştir.

Şu anda, “vicdan azabı”nın (bad conscience) kaynağıyla ilgili kendi varsayımına ait ilk ve ufuk açıcı önermeyi ortaya koymaktan geri duramam: oldukça ilginç gelebilir; düşünüp tartmak, uzun bir süre onunla yaşamak, uyumak gerekebilir. Ben vicdan azabını, insanın şimdiye kadar deneyimlemek zorunda kaldığı en temel değişimin stresi altında yakalanmak zorunda olduğu ciddi bir hastalık sayıyorum-bu değişim, insan kendisini toplumun ve barışın duvarları arasına hapsolmuş bulduğunda ortaya çıkar. Vahşiliğe, savaşa, sinsiliğe, maceralara uyum sağlamış bu yarı-hayvanların

⁵¹ a.g.e., 1989, s. 86-87.

⁵² a.g.e., 1989, s. 77.

durumu, ya bir kara hayvanı olmaya ya da ortadan kalkmaya zorunlu kılınmış deniz hayvanlarının durumuyla tıpatıp aynıdır: aniden tüm içgüdüleri değersizleşip “askıda kalmış”tır⁵³.

Yasaklar ve cezalandırmalar yüzünden kendilerini dışsal olarak ortaya koyamayan tüm içgüdüler, Nietzsche’ye göre, *içe yönelmişlerdir*. İçsel dünya, dışsal boşalma bastırıldığı ölçüde genişleyip yayılmış, derinlik, genişlik ve yükseklik kazanmıştır. Efendilerin yarattığı siyasi örgütlenmenin eski, güç istencinden doğan özgürlük içgüdüsüne karşı kendisini koruduğu bu korku dolu tedbirler, vahşi, özgür, sinsi insana ait tüm bu içgüdülerin *insanın kendisine karşı* dönmesine neden olmuştur. Yarı-hayvanın düşmanlıktan, kabalıktan, zulümden, saldırmadan, değişimden, yıkmadan aldığı haz, bu yarı-hayvan insanlaşınca, bu içgüdülere sahip olanlara karşı kullanılmaya başlanmıştır. Nietzsche’ye göre, “vicdan azabı”nın kaynağında bu *türsel* değişim vardır. Bu türsel değişim, aşamalı, isteğe bağlı ya da yeni koşullara organik bir uyumdan oluşmaz; efendilerin neden olduğu bir kırılma, bir sıçrama, bir mecburiyet, tüm mücadeleye, hatta tüm *ressentiment*’e engel olan kaçınılmaz bir hastalık durumudur:

Bir kez daha eklemek gerekir ki, öte yandan, kendisine karşıt hale gelmiş, kendisine cephe alan bir hayvan ruhunun yeryüzündeki var oluşu öylesine yeni, derin, duyulmamış, anlaşılmaz, çelişik ve yeryüzünün görünümünün özsel olarak değişeceği *bir geleceğe gebe* bir şeydi ki!⁵⁴.

Bu yarı-hayvanları insanlaştırmak, uysallaştırmak, uygarlaştırmak, yani bir toplum haline getirebilmek için yola çıkan efendiler, bunu doğalarının buyurduğu biçimde, yani şiddete başvurarak, cezalandırarak gerçekleştirmeye çalışırken, aslında onları doğal içgüdülerinden uzaklaştırıp eylemlerinin kaynağını hınçta bulan varlıklar haline getirmiştir. Nietzsche’ye göre “ceza insanı *evcilleştirir*, ama ‘daha iyi’ kılmaz”⁵⁵. Çünkü cezalandırma aracılığıyla insanlarda ya da hayvanlarda elde edilebilecek olan, korkunun ve ihtiyatlılığın artması, bu tahakkümden bir gün kurtulma tutkusunun ve hıncın efendi haline gelmesidir. Toplum içinde kendi buyurdukları dışında, insanın kendi doğal yapısından, güç istencinden kaynaklanan eylemleri kendilerine başkaldırı sayan ve cezalandıran efendiler, yarattıkları “suçluluk bilinci”yle, “utanç”la, “vicdan azabı”yla, bu yeni türün hıncının nesnesi haline gelmiştir. Geçen zaman, ortaya çıkan sürüde efendileri ortadan kaldırma idealini yaratmış, yaratılan sürü efendilere cephe alır duruma gelmiştir.

⁵³ a.g.e., 1989, s. 84.

⁵⁴ a.g.e., 1989, s. 85.

⁵⁵ a.g.e., 1989, s. 83.

Sonuç

Köle-efendi çelişisini ortadan kaldıran bu çağ, yeni bir çelişkiyi beraberinde getirmiştir. Kendisinin doğal yanının tatminini efendilere ya da efendi olmaya aday olanlara, toplumun kurulmuş birliğini bozanlara acı vererek gerçekleştiren sürü, ortada efendi kalmayınca, *ressentimentini* tatmin edebileceği aracı yitirmiş olur. Hıristiyanlığın yaratmış ve dayatmış olduğu “insan”laşma, insanın kendisinden koparılamayacak doğal yanı olan “hayvan”lığını olanaksız kılmıştır. Çağın yeni çelişkisi, görünürdeki “insan” ile bastırılmış olan içteki “hayvan-insan” arasındadır. Nietzsche, işte tam da bu durumu, hincin nesnesi kalmadığından gücün boşaltılamamasını, çağına hakim olan yeni ruh halinin, yani herkesin yaşamına yayılmış nihilizmin, kaynağı olarak görür.

* * *

(The Relation/Contradiction Between the Administrator-the Administrated)

Abstract

The aim of this paper is to expose two different answers to the question how the relation –which is the base of the societal structure– between administrator and the administrated is constituted. One of these answers is the idea of “social contract”; and the other is “lord-bondage contradiction”. To expose the justifications of the defenders of the idea of “social contract” and to show the implications of this idea, the view of J.J. Rousseau is examined; to expose the justifications of the defenders of “lord-bondage contradiction” and to show the implications of this view, the view of F. Nietzsche is examined.

Keywords: *administrator, the administratede, lord, bondage, Rousseau, Nietzsche.*

Kaynakça

- NIETZSCHE, Friedrich. *Human, All too Human*. Tr. by Martin Feber. London, University of Nebraska Press, 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich. *The Will to Power*. Tr. by Walter Kaufmann, R.J. Hollingdale. New York, Random House, 1967.
- NIETZSCHE, Friedrich. *On the Genealogy of Morals*. Tr. by Walter Kaufmann. New York, Vintage Books, 1989.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. Tr. by R.J. Hollingdale. New York, Penguin Books, 1990.
- ROUSSEAU, J.J. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. (Çev. Rasih Nuri İleri). İstanbul, Say Yayınları, 2004.
- ROUSSEAU, J.J. *Toplum Sözleşmesi*. (Çev. Vedat Günyol). İstanbul, Adam Yayınları, 1994.

TARİHSİZLİKTEN TARİHSELLİĞE

Kurtuluş DİNÇER*

ÖZET

Bu makalede, modern felsefenin çıkmaza girdiği bir sorun olarak başkasının beni sorunu ele alınarak, bu sorunun temelinde tarihsiz bir epistemolojinin bulunduğu gösterilmiş, bu epistemolojinin temelindeki yalınlık paradigmasının temel kavramları gözden geçirilmiştir. Ardından, tarihsel bir bakış açısı oluşturan karmaşıklık paradigmasının kavramları üzerine bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar sözcükler: 'Başkasının beni', 'ussallaştırma', 'us', 'ussallık', 'yalınlık', 'karmaşıklık'.

* * *

Modern felsefenin çıkmaza girdiği temel bir bilgi sorunu var. Başka zihinler ya da başkasının beni sorunu. Başkasının “ben”ini nasıl bilebiliriz? Kaynağını Descartes’ın felsefesinde bulan “ben” kavramı modern bilgi kuramında düşünen şey ile, düşünen şey olarak zihin ile, yer kaplayan şey arasındaki ikilik üzerine kurulmuştur. Benim bir ruhum, bir de bedenim var. Bu ikilik üzerine kurulmuştur ben kavramı. Descartes’a göre “ben”, bütün bilinçli edimlerin birliği olarak düşünen şey diye tanımlanır. Düşünme, bizde işlediğinin bilincinde olduğumuz her şeydir. Bilinçli özneler olarak bize ait olan tüm edimler ve edilmeler, bu bilinçli edimler bizim parçamızdır. Yani içimizdedir, bizde içkindir. Böylece düşünen şey olarak ben kendimi bu içkinlik aracılığıyla tanımlarım, çünkü bendedir. Ama benim yahut öznenin ya da özneliğin içinde yer aldığı alan tam tersine benden başka olan şeylerin alanıdır. Benim olmadığım, ben olmayan, ben ne değilsem o olan şeyler, yani beni kuşatan dünya, kendi bedenim, başka insanlar... Bunların hepsi bana dolaylı bir şekilde verilmiştir. Bu demektir ki, sen bana kendim gibi verilmiyorsun. Dış dünya hiçbir zaman düşünmenin iç edimlerinin doğrudan verilmişliğini taşımaz. Hiçbir zaman “ben”in kendini bildiği gibi bilinmez, bilinemez. Gördüğüm şey her zaman kuşkuludur ve yanılısma olduğu söylenebilir. Ama benim gören, işiten, isteyen özne oluşum, özne olarak varlığım, özneliğim sorgulanamaz. Kuşku duyulamaz bir hakikattir bu! *Cogito ergo sum* diyor, Descartes. Dış dünya hakkındaki öznel yaşantılarım düşünen şey olarak zihnimin varlığından emin olmama yeter. Başka şeyler, dışındaki şeyler hakkındaki algılarım onların varlığından değil kendi varlığımdan emin olmamı sağlar. Oysa hakkında deneyim sahibi olduğum şey benim için

□ Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü.

başkasıdır. Görünen şeyin başkalığı, yani ötekiliği, onun benim iç yaşantılarıma ve içkin benime göre ikincil bir şey olması anlamına gelir. Yani bu şu demektir: öteki doğrudan bilinemez. Onu bilebilmem için hep bir aracı gerekir bana. Descartesçı öznelciliğin ortaya koyduğu ben bundan ötürü başkası karşısında kayıtsızdır. Ötekini, başkasını bilmek istemez. Böyle bir kaygısı yoktur, bunu vakit kaybı olarak görür. Başkası onun için yalnızca bir görünüşdür ve dış dünya ile ilişki kuramayan bu ben kavramı ile bir insan ya da toplum bilimi kurmak olanaksızdır.

Descartes'ın bilime şeyler arasındaki ilişki ve oranları araştırmak görevini biçen matematiksel yöntemi tamamen doğa bilimlerine yöneliktir. Zaten onun çağında Galileo'nun deyişi ile doğa kitabının geometrik harflerle yazılmış olduğuna inanılıyordu. Doğa süreçlerinde gizli bağıntıları keşfedebilmek için doğanın geometrik dilini bilmek yeter diye düşünülüyordu. Doğanın geometrik dilini bilirseniz onun gizlerini çözersiniz. Bu demektir ki doğa bir ötekilik alanı değil, ben'e ait, ben tarafından *a priori* olarak tasarımılanan bir benlik alanıdır. Kendi kavramlarımla, kendi zihnimde hazır bulduğum kavramlarla biliyordum doğayı. Herhangi bir şeyin aracılığına ihtiyacım yoktu. Tanrı tarafından zihnimde yerleştirilmiş kavramlar aracılığıyla dünyayı biliyordum. Tarihsel, toplumsal dünya ise başka insanlara, başka halklara, başka yüzyıllara ait bir dünya olarak matematiksel bir bilime konu olmazdı. Çünkü bu alanda insanoğlu aklın ideleri ile değil, algının verileri ile işe başlıyor. Algının verileri ise görünüş alanına, başka zihinlerin, ötekilerin, "sen"lerin alanına aittir. Bunlar doğrudan değil ancak dolaylı olarak bilinebileceğinden Descartesçı bakış açısı tarihsel olarak bilinebilirin alanına daha baştan kapıyı kapıyordu. Tarihsel olarak bilinebilirin alanına kapının kapanması ne demektir? Biraz sonra bunu dile getirmeye çalışacağım. Toplumsal yaşama kapıyı kapamak demektir. Toplumsal yaşamın bilinebilirliğine kapıyı kapamak demektir. Hukukçunun yargılarının temellendirilmesine, iktisatçının yargılarının temellendirilmesine kapıyı kapamak demektir. Modern felsefenin Descartesçı ikilik üzerine kurduğu bilgi kuramı başkasını bilme sorununu çözemiyor, deyim yerindeyse işi yokuşa sürüyordu. Başkasını bilme sorunu daha bedenim hakkındaki bilgiden başlıyordu. Bedenim hakkındaki bilgiyi bile doğrudan doğruya edinemiyordum. Elimin varlığından emin olmaya çalışıyordum. Önce bedenimin varlığından emin olmalıydım. O bile ötekiydi, kendi bedeni bile ötekiydi. Yokuşa sürüyordu işi Descartes. Felsefe, modern felsefe, modern epistemoloji bilmeyi yokuşa sürerek başlamıştır. Onun için 20. yüzyılda G.Moore, "Bu eldir, bu da başka bir el. Şimdi bu temel üzerine felsefe yapalım" derken haklıydı. Felsefeyi bu kadar yokuşa sürmenin bir anlamı yoktu. Modern epistemoloji bilmeyi, dış dünyayı bilmeyi olanaksız hale getiriyor. Burada Descartes'ın farkında olmadığı bir sorun şuydu: Bilinç her zaman bir şeyin bilincidir. Ama o mutlak bir bilinç tasarlıyordu.

Benin her zaman ben olmayanla tanımlanıp sınırlandırıldığını göz önünde bulundurmuyordu. Dış dünyadaki bir şeyi algılayarak benim bilincine vardığının farkında değildi, bir mutlak benden söz ediyordu. Bu sorun 19. yüzyılda Alman romantiklerince ele alındı. Fichte, Schelling, Hegel, modern bilgi kuramının dayandığı ikiliğin yol açtığı bu çıkmazı görerek -çıkılmazdı çünkü toplumsal yaşamı, çünkü ötekini, çünkü başkasını bilmeyi olanaksız kılıyordu- bu ikiliği ortadan kaldırmaya, ben'i ben olmayanla tanımlamaya giriştiler. Ama onların yaptığı da sonunda ben olmayı ben'in içine katmak, onu yine salt bir bilinç içeriği haline getirmek oldu. Bir çıkmazdan kurtulmaya çalışırken dış dünya benim tasarımı haline geldi: Dış dünya gerçek değildir, benim tasarımımdan ibarettir. 19. yüzyılda başkasını anlama kavramını kullanarak felsefenin bu sorununu çözmeye çalışan bir düşünür de Dilthey'dir. O da her ne biliyorsak iç tasarımlarımız sayesinde bildiğimizi, deneyin geçerliliğini ancak içinde doğduğu bilinç bağlamından aldığını söylüyordu. Şimdi buradaki sorun, esasen yalınlaştırma ve genelleştirme sorunudur. Modern felsefe *Cogito* ve ben kavramından yola çıkarak dünyayı, doğayı tasarımılabileceğini düşünüyor, onu yalın kavramlar halinde, yalın kavramlar aracılığı ile kavrayabileceğini düşünüyor. Doğa, bir anlamda yalındır, ama burada hesaba katılmayan bir şey var; dış dünya yalnız doğadan değil toplumsal yaşamdan oluşuyordu ve bu toplumsal yaşam, yani insanın yaşamı, hiç de 17. yüzyıl filozofunun tasarladığı gibi yalın değildi, tersine çok karmaşık bir ilişkiler ağıydı. Bu karmaşıklık ise modern epistemolojinin hiç hesaba katmadığı bir şeydir. Bir yalınlık paradigmasından hareket eder modern epistemoloji. Bunun yol açtığı sonuçlar neler? Bunun yol açtığı sonuçlardan örneğin bir tanesi, aklın Tanrılaştırılmasıdır.

Bugün bütün alanlarda içinde bulunduğumuz durum, kapalı birtakım kavramların ve mekanik, doğrusal açıklamaların, matematiksel açıklamaların yarattığı bir bunalım durumudur. Bütünü kendisini oluşturan parçalarına indirgeyen ya da parçaları onları kapsayan bütünün içinde eriten indirgemeci kavramlaştırmalardan doğan bunalım durumu. Ama bu kavramlaştırmaların yetersizliğini daha yeni yeni anlıyoruz. Edgar Morin'in dediği gibi, teki çokun, çoku da tekin içinde, ama ne tek çoku, ne de çok teki yutmadan kavramayı becerebilmemiz gerekiyor. Onun için de Morin'in karmaşık düşünce ve açık akıl dediği şeyden söz etmek istiyorum biraz. Bunun nasıl bir şey olduğunu, açık aklın ya da kapalı aklın nasıl bir şey olduğunu, onun kavramlarını kullanarak dile getirmeye çalışacağım. Akıl, akılcılık, ussallık, ussallaştırmacılık kavramları arasında birtakım ayrımlar yaparak bunu dile getirmeye çalışıyorum. Gerçeği sürekli olarak bir sistem içinde akla uygun kılmaya isteği ile gerçeğin sistemleştirmeye karşı sürekli olarak yinelenen bir direnç göstermesi arasında diyalojik bir ilişki vardır, bütün felsefe tarihine baktığımızda. Akıl gerçeği kendine uydurmaya çalışır, gerçek de

akla karşı sürekli direnir. Ve akıl Avrupa merkezli bir akıl olarak bir körleşmeye yol açar. Ussallıkla ussallaştırmacılık arasında bir diyalojik, ikili ilişki ortaya çıkar. Ussal olan nedir? Ussal olanla evrenin gerçekliği arasında tam bir uyum bulunduğunu ileri süren dünya görüşüne akılcılık diyoruz. Descartes'ın rasyonalizmi gibi akla ait olan, ussal olan, tutarlı olanla evrenin gerçekliği arasında tam bir uyum bulunduğunu ileri süren felsefe görüşü akılcılık. Bu görüş akıl dışı olanı, us dışı olanı ve ussal olmayan gerçekliği kovar, dışarıda bırakır. Bir anlamı daha var: İnsan eylemlerinin ve toplumların ilkeleri ve amaçları bakımından ussal olabileceklerini ve olmaları gerektiğini ileri süren görüş, akılcılık. Bir de böyle tanımlanır. Evet, ussal olmayı Yunanlılar icat etmemiştir. Ama teorik düşünceye ve her türlü sorun üzerine düşünmeye yönelen özerk bir ussallık alanı ilk kez eski Yunan'da ortaya çıkmıştır. Ne demektir bu ussallık alanı? Aklın birbirinin karşıtı kanıtların ileri sürülmesi ve düşüncelerin düşüncelerle çarpışması yoluyla geliştiği felsefe alanının kendisi. Akıl demek felsefe demektir; ama hangi akıl? Modernliğin akli değil burada kastedilen şey: Birbirinin karşıtı kanıtların ileri sürülmesi ve düşüncelerin düşüncelerle çarpışması yoluyla geliştiği felsefe alanının kendisi. Düşüncenin düşünce ile çatıştığı, çarpıştığı yerde akıl kendini gösterir. Yani ussallık bir töz olarak değil, kendi başına bir varlık değil, bir varlığın öz niteliği, Tanrısal bir varlığın öz niteliği olarak değil, düşünce ile gerçeklik arasındaki bir diyalog olarak tanımlanması gereken bir şeydir. Bu açıdan baktığımız zaman, örneğin ortaçağ aklın hiç yer bulmadığı bir çağ değildir. Aydınlanmanın onu görmek istediği gibi değildir. Aydınlanma, bu çağı akıl dışı bir çağ diye görmek istiyor. Oysa hiç de öyle değildir. Ama akıl ortaçağda teolojinin içine hapsedilmiştir. Teolojinin hizmetine verilmiştir. Varlığı ispat etmek için kullanılmıştır. Ve bu çaba ile mantık ortaçağda gelişmiştir. Aristoteles mantığı ortaçağda gelişmiştir. Ama amaç varlığı ispat etmektir, Tanrının varlığını ispat etmektir. Teolojinin hizmetindedir ve dolayısıyla akıl teolojinin içine hapsedilmiştir. Bu demektir ki, ussallık ortaçağda bir ussallaştırmacılık biçimini almıştır. Akıl dünyayı, varlığı, toplumu kendine benzetmeye, kendi kavram çerçeveleri içerisine sokmaya çalışır. Ussallaştırmacılık dediğimiz şey, ussallıkla aynı kaynaktan gelir. Akıldan gelir ama onun tersine dönüşür. Çünkü ussallaştırmacılık, eleştiri eylemini yok eder. Eleştiri eylemini felce uğratar. Gerçekle diyalogu sırf kendi sisteminin mantığını korusun diye sürdürür. Böylece akıl, kendi zehrini, Morin'in deyişi ile söylüyorum, kendi zehrini kendisi üreterek kapalı akıl haline gelir. Bu ne demektir? Ne yapar ussallaştırmacılık? Evreni doğruluklarından kuşku duyulmayan postüلالardan yola çıkarak kurulan tutarlı bir sisteme hapseder ve o sisteme uymayan her olguyu, her düşüncüyü reddeder. Ussallaştırmacılık, ussal eleştiriden kaçmak isteyen düşünce ve inançları tutarlı bir şekilde haklı gösterme düzeneğidir. Tehlikeli, baskıcı, dayatmacı bir düzendir. İnanıcı da inançsızlığı da aynı şekilde haklı gösterebilir.

Dikkat ederseniz burada tanımlanan şey Aydınlanmanın kendisidir. Akıl kendini imana bağlayan iplerden 18. yüzyılda kurtulmuştur. 18. yüzyıl bir akıl eleştirisi çağıdır. Aklın eleştirisinin çağıdır. Kendi kendinin eleştirisinin çağıdır. Bir yandan efsanelere, dinlere, keyfi iktidarlara saldırırken bir yandan da sonradan akılcılık diye adlandırılacak bir felsefe kurar. Dünyanın akla dayalı bir düzeni bulunduğunu iddia etmektedir, çünkü doğanın öyle olduğunu görmüştür. Tanrının kendisine verdiği kavramlarla doğayı bilebilen insan, varlığın her türünü bu şekilde bilebileceği iddiasındadır. Dünyanın akla dayalı bir düzeni vardır ve bundan ötürü de akla dayalı olarak mutlak bir şekilde bilinebilir. Sonunda akıl kendini gerçeğin yerine koyup kendini Tanrılaştırır ve delirir. Akıl bir yol gösterici olarak ortaya çıkar ama kendini Tanrı ilan eder. Bunda 18. yüzyılda matematiksel fiziğin büyük başarısının elbette çok büyük bir payı vardır. 17. yüzyıldaki o bilimsel devrim, o büyük astronomi devrimi yer ile güneşin yerini değiştirip gezegenlerin konumunu çok büyük başarı ile önceden kestirebilir hale gelince, bu güzel bilim, matematiksel fizik dediğimiz bu güzel bilim acaba başka alanlarda da işimize yarayabilir mi diye filozofların gözlerini kamaştırır. Yani “Gezegenlerin konumlarını çok çok önceden kestirebilmemizi sağlayan matematiksel fiziğin yöntemleri acaba insanın düşünsel ve ahlâki gelişmesinin yasalarını da bilmemizi de sağlayabilir mi, toplumu yeniden düzenlememizi sağlayacak bir araç olabilir mi?” sorusu, 17. ve 18. yüzyıl filozofunun gözleri kamaşmış bir şekilde sorduğu bir sorudur. Haksız bir şey de değildir bu. Bir alanda çok büyük bir başarı görüyorsanız o başarıyı başka bir yerde de elde etmeyi istemeniz anlaşılır bir şeydir. Ama bu, sonunda, doğayı olduğu gibi, insanın dünyasını da aklın kavramları, aklın çerçevesi içerisine hapsetme sonucunu doğuracaktır. Akılcılık böylece gerçeğin, ussal olanın, ölçülebilir olanın birbiriyle özdeş kılındığı bir bakış açısı haline gelir: Gerçek, ussal olandır; ussal olan ölçülebilir olandır. Bunlar birbiriyle özdeş şeyler olarak görülür. Böylece hiçbir düzensizliğe, hiçbir öznelliğe yer bulunmayan bir dünya görüşünü getirir. Sonunda akıl, bilginin, ahlâkın ve siyasetin büyük birleştirici mitosu haline gelir. Ussallaştırmacılığın doruk noktası da Hegel felsefesidir. “Akla uygun olan gerçek, gerçek olan akla uygundur” diyor Hegel. Bütün bunlar yalınlık paradigması denen şeyden doğuyor.

Yalınlık paradigmasının temelinde Descartes’ın *Cogito*’su var. “Düşünüyorum, öyleyse varım.” önermesi, bilebileceğimiz en temel önerme, en yalın önerme, başka şeylerin aracılık etmediği, doğrudan doğruya bildiğimiz tek hakikat idi. Ondan yola çıkarak her şeyi yeniden kurgulayabilirdik, her şeyi onun üzerine oturabilir, ona indirgeyebilirdik. Yalınlık her şeydir, yalınlık en iyi şeydir modern epistemoloji açısından. Bu öyle bir paradigmadır ki, temel kavramlarımız anahtar ilkelerimiz ve kavramlarımız arasında kurduğumuz sıkı birtakım mantıksal ilişkiler

vardır. Bu ilişkiler bizim kendilerine bilinçsizce boyun eğdiğimiz birtakım çerçeveler oluşturur. Yalınlık paradigması denen şey, evrende düzeni kabul eden, düzensizliği ise dışlayan bir paradigmadır. Oysa düzen kavramı 17., 18. yüzyıla ait bir kavramken, düzensizlik kavramı 19. yüzyılın sonunda ortaya çıkmış ve felsefede birçok alanda düşünmenin gidiş yollarını değiştirmiş, devrim yapmış bir kavramdır. Özellikle termodinamiğin ikinci ilkesinin keşfedilişinden sonra. Fizik sistemlerin bir düzene doğru değil, düzensizliğe doğru gittiğinin keşfi yeni yollar açmıştır. Örneğin soğuk bir cisim kendi kendine ısınmaz ama sıcak bir cisim kendi kendine soğur. Isı hareketi sıcak cisimden soğuk cisme doğrudur. Dolayısıyla doğada sürekli düzen aramak, gerçeklikteki bu karmaşıklığı hesaba katmamak demektir. Sürekli olarak düzen arayan, düzensizliği dışlayan bir paradigmadır yalınlık paradigması. Bir yasaya, bir ilkeye indirgeniyor her şey. İşine geldiği zaman biri çok olarak görüyor, çoku bir olarak görüyor. Ama hiçbir zaman birin aynı zamanda çok, çokun aynı zamanda bir olabileceğini hesaba katmıyor. İkisinin bir arada bulunabileceğini hiçbir zaman hesaba katmıyor. Ya ak var ya kara var; ak ile karanın bir arada olabileceğini hesaba katmıyor. Doğa da buna büyük ölçüde izin veriyor; ama 17. yüzyıldaki doğa, bizim bu çağdaki doğamız değil. Doğa buna izin veriyor. Doğanın izin verdiği ölçüde yapıyor bunu yalınlık paradigması. Ama toplumsal dünyaya baktığımız zaman sadece aklarla, karalarla, iyilerle, kötülerle hareket edemeyeceğimizi görüyoruz. Yalınlık ilkesi dediğimiz şey birbiri ile ilişkili olanı, bağlı olanı ayırıyor -buna ayırma ilkesi diyebiliriz-, her şeyi birbirinden ayırıyor. Ayrı olanı da birleştiriyor. Bu da indirgeme, yalın olanı indirgiyor: Yalın olanla genel olan aynı şeydir. Tekille, tümel aynı şeydir. Geleneksel mantığa baktığımız zaman tikel ve tümel vardır. Tekil dediğimiz şeyle tümel dediğimiz şey aynı şeydir. Yani “Sokrates ölümlüdür”le “Bütün insanlar ölümlüdür” aynı anlamı taşır. Bunlar birbirlerine indirgenebilir şeylerdir. Bu bakış açısı, dolayısıyla, bir çeşit modelleştirmeye yol açıyor, indirgemeciliğe yol açıyor. Her şeyi birbirine indirgiyoruz. Yalınlaştırma ya da genelleştirme diyoruz buna. Genelleştirilen şey yalın hale geliyor. Bundan hiç kuşkumuz yok. Ama tekil dediğimiz şey, biricik olan şey her zaman karmaşık. Bu da insanın dünyası, toplumsal yaşam dünyası. Ussallaştırmanın, yalınlaştırmanın, genelleştirmenin kaçınılmaz sonucu da insan dünyasının birörnek hale gelmesi ve totaliterleşmesidir.

Bilim ve felsefe Descartes’tan beri modern epistemoloji yoluyla tekil ve karmaşık olanı ihmal etmiştir. Klasik bilim ve felsefenin kavrama ilkeleri yalınlık ve evrenseldir. Nedir bunlar? Örneğin evrensellik ilkesi, evrensellik iddiası. Akıl evrenseldir biliyorsunuz. Kant, evrenin herhangi bir yerinde ortaya çıkabilecek olan akıl sahibi varlıktan söz ediyordu hatırlarsanız. İnsan demiyor, akıl sahibi varlık diyor. Evrenin herhangi bir yerinde akıl sahibi bir varlık varsa o da bu

ahlâk yasasına uygun eylemek zorundadır. Zaten o da bunu keşfeder. Herhangi bir yerdeki herhangi bir akıl bizim aklımız gibi olacaktır. O akıl da, unutmayın ki, 18. yüzyıl Avrupalısının aklıdır. Daha da özellersek Kant'ın aklıdır. Yani Kant kendi aklının evrensel olduğunu iddia ediyor. İşte bu paradigmanın kavramları: Evrensellik ilkesi, zamanda tersine çevrilebilirliğin ortadan kaldırılması -zamanda geriye gidilemez, yani bütün süreçler ilerleyici süreçlerdir; her şey hep gelişir, hep ileri gider; geriye dönüşler yoktur-; her türlü tarihselliğin reddedilmesi; bilgiyi yalın parçaların bilgisine indirgeme; doğrusal bir nedensellik anlayışı; düzen kavramı, düzenin mutlak üstünlüğü -düzen her zaman üstündür-; nesneyi çevresinden yalıtma, içinde bulunduğu ortamdan yalıtma ilkesi; nesne ile onu kavrayan özneyi mutlak olarak birbirinden ayırma, özne-nesne ikiliği; özneyi nesne karşısında Tanrılaştırma; bilgedeki bütün özne problemlerini yok sayma, öznenin problematik bir kavram olduğunu yok sayma -özne bir bakış açısı demektir, ama akıl evrensel bakış açısı yoktur, olmamalıdır-; nicelleştirme, biçimselleştirme yoluyla varlığı ve varoluşu ortadan kaldırma; kuramların iç doğruluğunu, tutarlılığını göstermek için sadece mantığa dayanma; her çelişkiyi mutlaka hata olarak görme -çelişki eşittir hata diye düşünülür. Buna karşılık Edgar Morin'in karmaşıklık paradigması dediği şeyin kavramları henüz tam olarak ortaya konmuş değildir. Henüz bu paradigma oluşmaktadır. Özellikle de termodinamiğin ikinci yasasının çok büyük bir payı vardır burada. Fizik sistemler bütünlüğünü korumaya değil bozulmaya eğilimlidir. Evrensellik ilkesinin geçerli olması: Evrensellik ilkesinden vazgeçmiyoruz ama yeterli görmüyoruz, artık yetmiyor. Küreselleşmeden söz ederken bir taraftan da yerellikten söz ediyoruz. Hem küreselleşme diyoruz hem kültürlerden söz ediyoruz. İkisi bir arada geçerli olma iddiasında. Modern epistemolojiye göre bu mümkün değil, ama bu çağ modern epistemolojinin ortaya konduğu çağ değil artık. Doğa da geçen yüzyılın doğası değil. Biz ne zaman dünya hakkında bir şeyler söylemeye kalksak, dünyayı bilme iddiasında bulunsak, bir de bakarız kendi kavramlarımız, kendi tasarımlarımız hakkında konuşuyoruz. Doğa bugün 19. yüzyılın doğası değil, daha karmaşık bir doğayla karşı karşıyayız. Dolayısıyla yalınlaştırma paradigması ile doğayı kavramaya çalışmakta ısrar edemeyiz. Dolayısıyla bu evrensellik ilkesi geçerli olabilir, ama yetmez, başka kavramlara ihtiyacımız var. Zamanda tersine dönüş, geri çevrilebilirlik: Bütün süreçleri ilerleyici süreçler olarak görmek zorunda değiliz. Geriye dönüşler, sapmalar, dönemeçler vardır, vazgeçmeler vardır, yanılmalar vardır, başarısızlıklar vardır. Tarihselliğin kabul edilmesi: Hiçbir şey mutlak değildir. Akıl da mutlak değildir. Aklın da bir tarihi vardır, dolayısıyla evrensel değildir. Parçaların bilgisini bütünün bilgisine bağlama zorunluluğu ve olguları düzen, düzensizlik, etkileşim, örgütlenme kavramları ile bakarak ele almak arzusu. Özne ile nesneyi birbirinden ve çevresinden ayırmamak: Gözleyen ve kavrayan ile

gözlenen ve kavranan arasındaki ilişkileri hesaba katmak: Nesne karşımızda bizden bağımsız olarak bizim onu bilmemizi beklemiyor. Kendisi değiştiği gibi, ben onu bilerek onun değişmesine de katkıda bulunabilirim. Son olarak mantıksal kanıtlamanın, mantıksal ispatın bir sınırı olduğu: Mantığın her şey anlamına gelmediği ve çelişmenin, her çelişmenin mutlaka hata demek olmadığı. Modern felsefenin tarihsiz bakış açısının yerini tarihsel bakışın alması demektir bu.

* * *

(From Historylessness to Historicalness)

ABSTRACT

The question of the "other" as a distinctively modern question has been conceived as a problem of knowledge, most notably, as the problem of "other minds." The concept of the self originated in the philosophy of Descartes was built on the duality between the mind and the body. It is impossible to found a social science from this non-historical point of view. In this article, we make a distinction between rationality and rationalisation on one hand and paradigm of simplicity and paradigm of complexity on the other. We put forward that the paradigm of complexity forms a historical point of view.

Keywords: 'Other minds', 'rationality', 'reason', 'rationalisation', 'simplicity', 'complexity'.

Kaynakça

DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, Librairie Arthème Fayard, 1987.

KOYRÉ, Alexandre, *Entretiens sur Descartes*, Les Essais CVII, Éditions Gallimard, 1984.

MORİN, Edgar,

-*Avrupa'yı Düşünmek* (Çev. Şirin Tekeli), AFA Yayınları, İstanbul 1988.

-*Science avec conscience*, Fayard, Nouvelle édition, coll. Points, 1990.

- *Introduction à la pensée complexe*, ESF éditeur, Paris 1991.

MEDYADA AMACIN ARACA DÖNÜŞMESİ/DÖNÜŞTÜRÜLMESİ

Yavuz KILIÇ*

ÖZET

Günümüzde medyanın gücünün ve etkisinin artmasıyla birlikte medyadaki sorunlar da artmıştır. Bu sorunların ana nedeni, medyanın, kendi amacını sorgulamamasından ya da amacını unutmasından ortaya çıkmaktadır. Bu yazıda, bu nedeni görebilmek için, 'bir kurum olarak medyanın amacı nedir?' sorusunun yanıtı aranacaktır. Bu yanıt bize, aynı zamanda, medyanın meşruluğunun bir temeli olup olmadığını da gösterecektir.

Anahtar Sözcükler: medya, amaç, tarafsızlık/tafaflılık, kamu

* * *

Medyanın sorunları pek çoktur ya da sorunları çeşitlilik gösterir. Bu sorunlar, medyanın gücü ve etkisinin son yüzyılda olağanüstü derecede artmasıyla da paralellik gösterir. Kendini toplumda "dördüncü kuvvet" olarak ilan eden medya, sorunları söz konusu olduğunda birinci olmuşa benziyor.

Medyadaki sorunları en az üç grupta toplamak olanaklı görünüyor:

Kimi sorunlar medya patronlarıyla ilgilidir. Sözgelisi, medya patronu/patronları aynı zamanda enerji sektöründe, ulaşım sektöründe vb. faaliyet göstermektedir.¹ Böyle bir durumda elbette ki pek çok sorun ortaya çıkmaktadır. Sözgelisi bu sektörlerde söz konusu olabilecek yolsuzluklar hakkında nasıl haber yapılabilecek ya da kamuoyu nasıl bilgilendirilecek?

Kimi sorunlar, ister yazılı ister görsel alanda çalışıyor olsun, gazetecilerden, onların yaptıklarından, eylemlerinden kaynaklanmaktadır. Sözgelisi, gazetecilerin kimi zaman haber toplama kaynakları, yöntemleri, kimi zaman "haberi yaratma"ları, kimi zaman da

□ Yard.Doç.Dr., Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü

¹ Bunun açık örneğini ülkemizde son dönem yaşanan bir olayla gösterebiliriz. Bilindiği gibi, Korkmaz Yiğit medya dünyasına girerek, televizyon ve gazeteler satın aldı. Korkmaz Yiğit'e, "bu sektöre neden girdiniz?" diye sorulduğunda, onun yanıtı şu olmuştu: "Ekonomik olarak büyüdüğünüz zaman size sağdan soldan satışmalar olur, üstünüze gelirler, sizinle uğraşırlar, ancak elinizde medya gücü var ise, bu, onlar açısından caydırıcı olur." Bu yanıt, pek çok medya patronunun dile getiremeyeceği bir gerçekliği yansıtmaları açısından ilginçtir.

insan olduklarını unutmaları pek çok soruna, ama özellikle kimi etik sorunlara yol açmaktadır.²

Kimi sorunlarsa liberal demokrasi denilen sistemden kaynaklanmaktadır. Yani, her şeyin meta haline getirildiği, haberin bile alınıp satılan bir *mal* olarak görüldüğü bir sistemden kaynaklanan kimi sorunlar vardır.

Medyada sıklıkla “tarafsızlık”, “nesnellik” ve “medyada etik” gibi sorunlar da tartışılmaktadır. Sözcüleri ülkemizde, kimi gazete ve televizyonlar kendi reklamlarında “objektif habercilik, ... veya objektif gazete”, “doğru, ilkeli, tarafsız habercilik, ... veya tarafsız TV.” gibi sloganlar kullanmaktadır.³

Bu konuşmada, medyanın kendi içinde tartıştığı bu tür sorunlar ele alınmayacaktır. Ancak, fazla ayrıntıya girmeden sadece tarafsızlıkla ilgili birkaç noktayı açık hale getirmek yararlı olabilir.

Bilindiği gibi, tarafsızlıktan söz edebilmenin asgari koşulu, görülen işin taraflarla ilgili olması ve birinin taraflar arasındaki ilişkiyi etkileyebilecek durumda olabilmesidir. Başka deyişle, tarafsızlık (ya da tarafsızlık) aynı konuyla ilgisinde taraflar olmasını ve taraflar arasındaki ilişkiyi etkileyebilecek birisinin olmasını şart koşar. Bu bakımdan tarafsızlık bir rol özelliğidir ve spor karşılaşmalarındaki bir hakemden, mahkemedeki bir yargıçtan beklenen de her şeyden önce tarafsızlıktır. Ama medyanın kullandığı sloganlara bakılırsa, en azından, “tarafsızlık” ve buna bağlı olarak “güvenirlilik” ya da “bağımsızlık” gibi sorunların var olduğu görülüyor. Oysa, medya kamuya hizmet ediyorsa, orada taraf söz konusu değildir.

Medyanın haber, eğitim, eğlence ve tanıtım gibi işler, işlevler gördüğü de düşünülürse, haber ve tanıtımın “tarafsız” ve “doğru yayın”la, eğitimin “doğru bilgi”yle ilgisi elbette kurulabilir. Ne var ki, “tarafsızlık” kurumun amacına göre iş yapmasına bağlıdır. Kurum amacına göre iş yapıyorsa, ister istemez zaten tarafsız olmaktadır.

² Genel olarak söylenen şudur: “Gazetecinin görevi, olayları kaydetmektir. O asla olayların seyrine müdahale etmemeli, olup bitenleri tarafsız bir gözle aktarmalıdır.” Ya da “Gazeteci, mesleğiyle bağdaşmayan işler üstlenemez; hem gazetecilik hem de milletvekilliği, politikacılık, istihbarat örgütleri üyeliği yapamaz” (Alpay 2000:1). Bu türden görüşler, gazetecilerin karşılaştığı tek tek durumlarda ne yapabileceği konusunda bir kural oluşturmaktan uzaktır. Sözcüleri, ‘insan yaşamı’ söz konusu olduğunda bu kural geçerli olabilir mi?

³ Kaya, Ferzande, “‘Medya Eleştirileri’nin Eleştirisi ya da ‘En Tarafsız Benim’ Yarışı”, www.dorduncukuvvetmedya.com/arsiv_2006

Medyadaki sorunlar yukarıda sözü edilenlerle sınırlı değil elbette. Başka ne tür sorunların olduğunu görebilmek için tek tek örnekler fazlaca bulunabilir. Zaten medya mensupları da medya hakkında en sert eleştirilerin kendileri tarafından yapıldığını sıklıkla dile getirirler. Bu yüzden, bu konuşmada, daha temel olarak görünen bir sorun, mevcut haliyle medyanın kendi varlığının bir sorun olduğu üzerinde durulacaktır.

Bu temel sorunu görebilmek için, öncelikle şu soruların yanıtı aranacaktır: Bir mesleğin, bu meslekte çalışanların oluşturduğu kurumun belli bir amacı var mı? Bir amaç varsa, bu amaca ulaşabilmenin koşulları ne(ler) olabilir? Aristoteles'in söylediği tarzda, "tıbbın amacı sağlık, gemiciliğin gemi, askerliğin utku, ekonominin zenginlik"⁴ olduğu göz önüne alındığında, medyanın da yapılanları kendisi için istediği, başka şeyleri de onun için istediği bir amacı var mı?⁵ Buradaki varsayımımız şudur: bir kurumun kurulmasının belli bir amacı vardır ve bu amaçla da belirli bir hakkı korur. Toplumda belirli bir amaçla kurulan bir kuruluşun nasıl işleyeceğine ilişkin devletçe düzenlemeler yapılarak bazı kurallar, ilkeler getirilir. O kurumun amacına göre hareket edip etmediği de yine devletçe denetlenir (ya da denetlenmesi beklenir).

Yukarıda dile getirdiğimiz varsayıma dayanarak, aynı soruyu medya için soralım: Bir kurum olarak medyanın amacı nedir?

Medya mensuplarının bu soruyu sorduklarını söylemek oldukça zordur. Ama kimi zaman bu sorunun yanıtı dolaylı olarak (yaşanan bir olay ya da sorundan dolayı) verilmektedir.

Medyanın amacının "doğruluk ya da gerçeklik" olduğu düşünülerek demokratik toplumlarda "kamunun bilme hakkı"nın yerine getirdiği öne sürülür. Bu hak "siyasal yapıların sürdürülmesi, korunması ve geliştirilmesi için temel koşul olarak algılanmaktadır." Medyanın asıl işlevinin de "toplum üzerinde etkili olan kişi, kurum ve kuruluşların denetlenmesi olduğu" düşünülür.⁶ Benzer yöndeki bir başka görüşe göre de, medya, "çoğulcu demokratik düzenin vazgeçilmez unsurlarından" biridir ve "temel işlevi 'toplumsal olaylara ayna tutmaktır.'" Medya toplum yaşamının "tüm yönlerini doğrudan etkileyen/belirleyen bir kurumdur." Bu yanılla, "devlet olmanın asli unsurları olan yasama, yürütme ve yargı organları kadar vazgeçilmez bir işlev görmektedir." Bu yüzden de medya, yerli ve yabancı literatürde kendini 'dördüncü kuvvet' olarak nitelendirmektedir.⁷

⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev.: Saffet Babür), Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997, 1094a10

⁵ a.g.e.1094a20

⁶ Çaplı, Bülent, *Medya ve Etik*, İmge Kitabevi, Ankara, 2002, s.23-24

Kendini dördüncü kuvvet olarak adlandıran medyanın, “kamu adına, yöneticileri denetleme, kamuoyunu olan bitene ilişkin bilgilendirme ve bunu yaparken de hesap sorulabilmesine katkıda bulunabilme gibi önemli bir işlevi” olduğu da sıklıkla dile getirilir.⁸ Bu işlev “kamu hizmeti” olarak adlandırılır.⁹ Burada varsayılan şey, devletin organları dışında, devletin asli organlarını denetleyen ve hesap sorabilen bir kurumun olması gerektiğidir ve medya da kendini böyle bir kurum olarak görmektedir.

Medya bir kurumsa, bu kuruma devletin asli organlarını denetleme yetkisini kim ya da kimler vermiştir? Medyanın kamusal anlamda sorumluluğu nereden kaynaklanmaktadır? “Kamuoyu”, “kamu hizmeti” ya da “kamu adına” çalışma gibi ifadeler kullanılırken, bu ifadelerde geçen “kamu”yla ne kastedilir? Devletin yasama, yürütme, yargı gibi organlarını, bu organlardaki kişilerin denetlenmesi, hatta hesap vermelerini sağlaması gibi bir yetkisi olduğu düşünülen medya, bu durumda dördüncü kuvvet değil de birinci kuvvet mi oluyor?

Denetleme yetkisi söz konusu edildiğinde, başvuru kavram genellikle “sözleşme” kavramıdır. Yani burada varsayılan, temelde, medya ile yurttaş arasında bir “sözleşme” olduğudur.¹⁰ Bu sözleşmede, sanki, yurttaşlar, kendi yöneticilerini denetleme hakkını bir kuruma (medyaya) gönüllü olarak devretmiştir. Acaba gerçekten böyle midir? Bu soruya yeniden döneceğiz.

Medyanın kamusal anlamda sorumluluğunun temeli ise, onun, topluma karşı sorumlu olan kişi, grup ya da kurumların, yetkilerini kötüye kullanarak, yasal olmayan bir biçimde çıkar ve güç elde etmelerini engellemek amacıyla kurulduğu genel kabul görmektedir. Her şeyden önemlisi, medyanın demokrasiye katkısı vardır ve ‘demokrasi’nin yaşaması için de bilgiye gereksinim vardır. Bu bilgiyi de medya sağlamaktadır. İşte bu varsayım, “Batı gazeteciliğinin de temel öğretisi olarak kabul edilmiştir.”¹¹ Kamusal bir görev yapması, medyanın meşruluğunun da zeminini oluşturmaktadır. Kendini bu bakımdan meşru gören medya, bu meşruluğuna dayanarak devletin yasama, yürütme ve yargı gibi organlarını denetliyor ya da bunları denetleme hakkını kendinde görüyor. Bunu yaparken de devletin karışmaması gerektiğini

⁷ Özdemir, Cengiz, “Medya Etiği ve Demokrasi”, www.radikal.com.tr, 2006, s.1-2).

⁸ a.g.e. s.2

⁹ Karaca, Fatih, “Medya ve Etik”, *Erdem* (Etik Özel Sayısı), Cilt:15, Sayı:44, Ankara, 2005s.220

¹⁰ Çaplı, Bülent, *Medya ve Etik*, İmge Kitabevi, Ankara, 2002, s.77

¹¹ a.g.e. s.23

öne sürüyor. Bu halde, medya kendini dördüncü kuvvet değil de, birinci kuvvetmiş gibi görüyor, denilebilir.

* * *

Sorunu yeniden ortaya koyalım: Medyanın varlık nedeni devletin yasama, yürütme, yargı gibi organlarını denetlemek midir? Kamuyu bilgilendirmek demek, denetlemek anlamına mı gelmektedir?

Medyanın varlık nedeni kamuyu, yurttaşları bilgilendirmekse, demokrasinin gelişmesine katkı sağlamaksa, bu amacı gerçekleştirebilmenin koşullarını sağlaması beklenir. Bu bakımdan, yurttaşların demokratik sürece katılmaları ve yurttaşlık görevlerini yerine getirmeleri için belirli konularda malzeme elde etmesi gerekir. Başka deyişle, kişilerin, kendi gözüyle görmediği, doğrudan doğruya ulaşamadığı konular hakkında ilk elden oluşturacağı malzemeye gereksinimi vardır. Dolayısıyla, dünyada olup bitenler konusunda malzeme olmalı ki, kişiler herhangi bir konuda kendi kanaatini oluşturabilsinler. Kişilerin herhangi bir konuda kendi kanaatini oluşturmaları bir haktır. Malzemenin medya tarafından sağlanması, medyanın bu hakkı koruması, yani kişilerin belli konular hakkında kendi kanaatini oluşturması için malzeme sağlaması amacının gerçekleşmesi anlamına gelir. Medyanın asıl meşruluğu da bu olsa gerek.

Acaba medya, kişilere, yurttaşlara bu malzemeyi sağlamakta mıdır? Medya, kendini meşru göstermek için kamu adına iş yaptığını söylerken, bunu ne ölçüde gerçekleştirebilmektedir?

Bu noktada, birkaç konuya açıklık getirmemiz amacımız bakımından yararlı olabilir. Bu konulardan ilki, medyaya devletin karışmaması gerektiği talebidir. Bu talep her şeyden önce yersiz görünüyor. Çünkü, medya kamu adına toplumda belli bir işlev görüyorsa, toplumdaki ilişkilerin nasıl olması gerektiğini de devlet düzenliyorsa, o zaman kamu kavramı toplum ve devlet kavramlarıyla ilgilidir ve bunlar birbirini gerekli kılmaktadırlar. Bu bakımdan, medyaya devletin karışmaması gibi bir talebin anlaşılması güçleşmektedir. Dolayısıyla, kamu kavramı ancak toplum ve devlet kavramlarıyla birlikte ele alındığında anlamlı olabilecektir.

Bunlardan ne anladığımızı kısaca söylersek, *kamu* ya da *kamusal* olan, bir toplulukta (yurttaşlar topluluğunda) herkesin ve her bir kişinin olan ya da olduğu varsayılan şeydir. Bu toplulukta, ilkelere ve kurallara göre bilinçli (ya da bilinçsiz) olarak düzenlenen ilişkiler bütünü söz konusudur. Bu ilişkiler bütününe *toplum* diyoruz. Dolayısıyla toplum, hukukun getirdiği ilkelere, kurullarla düzenlenmektedir. Bu ilişkilerin düzenlenmesi için devlete ihtiyaç vardır ve devlet aracılığıyla da hukuka. Toplumun işleme için kamuyu ilgilendiren belirli işleri gerçekleştirmek

için oluşturulan organlar bütününe *devlet* diyoruz. Bu durumda, devletin medyaya karışmaması anlamsız görünmektedir.

* * *

Medyanın meşruluk zeminini aklımızda tutarak, mevcut duruma baktığımızda neler görebiliyoruz? Yaşadığımız çağda, özellikle gazete, televizyon gibi kurumların büyük holdinglere dönüştüğü ve en başta reklâm gelirleriyle ayakta kalabildikleri herkesçe biliniyor. Reklâm almayan bir televizyonun, gazetenin yaşama şansı yok denecek kadar azdır. Bu durum, medyanın ticarileştiğinin en açık göstergelerinden biridir. Bu ticarileşmenin sonucunda, bir yandan kamu hizmeti veren ya da vermeye çalışan, öte yandan kar etmek zorunda olan bir kurum ortaya çıkıyor. Buradaki en önemli sorun, böyle bir kurumun bağımsızlığından, güvenilirliğinden ne derece söz edilebileceğidir.

Medyanın ticarileşmesi, amacın araca dönüşmesi sonucunu doğuruyor. Medya, meşruluk zemini olarak gösterdiği ‘kamu hizmeti’ni, kâr amacının ya da toplumdaki egemenliğinin aracı durumuna getirmiş görünüyor. Başka deyişle, amacı aynı zamanda bir hakkı da korumak olan (kişilerin herhangi bir konuda kendi kanaatlerini oluşturma hakkı) medya, “izlenme oranı”nı ve “kişileri etkileme gücü”nü amaca dönüştürmüş görünüyor. Ticarileşen medya, sunduğu ürünlerle, en başta reklâmlarla, izleyicisini, dinleyicisini bir birey ya da yurttaş değil, “tüketici” olarak algılamaya başlıyor. Sunulan ürün, yurttaşların herhangi bir konuda bilgilenmesini, kanaat oluşturmalarını değil, tüketmesini öğretilmektedir.

Mevcut durumda medya ile yurttaş arasında varsayılan sözleşme, meşruluğunu yitirmiş görünüyor. Medya ile yurttaş arasında varsayılan sözleşme gönüllülüğü değil, olsa olsa tek yanlı bir dayatmayı ifade edebilir. Bu fiili durum, medyanın, Voltaire’in dile getirdiği anlamda, “iktidar”ıdır. Yani “başkalarını benim tercih ettiğim biçimde eylemeye mecbur etme” iktidarı.¹²

Medya, özellikle gazete ve televizyon aracılığıyla, insanlar (ve bu arada kurumlar) üzerinde egemenliğini sürdürüyor. Amacını araca dönüştüren medya, aynı zamanda *kamu yararını kamu merakına* da dönüştürüyor. Bu da, kamuya (yurttaş) belli konularda malzeme sağlamak değil, Chomsky’nin ifadesiyle “kamu zihnini kontrol etme”ye çalışmak demektir.¹³ Yani medya ‘benim gibi düşün!’ demektir. Bu tutum, elbette bize malzeme sağlamıyor, sadece medyanın kendi fikirlerini topluma, insanlara yaymasına yarıyor. “Yaymak” fikri ise,

¹² Arendt, Hannah, *Şiddet Üzerine* (Çev. Bülent Peker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997, s.42 (aktaran).

¹³ Chomsky, Noam, “Media Control”, www.chomsky.info/, 2006a, s.2

bilindiği gibi, propagandadır ve propaganda herhangi bir konuda kendi kanaatimizi oluşturmamıza malzeme sağlamaz, sadece kanaatimizi belirler.

Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* adlı yazısında “*Düşünmeyin! Aklınızı kullanmayın!*” diye bağırانlar farklı kişilerdi, şimdi medya sanki aynı biçimde bağırıyor gibidir. Çünkü düşünmek, akli kullanmak egemenlik biçimlerinin de, iktidarın da (medyanın egemenlik biçiminin ve iktidarının da) sorgulanması demektir. Varolan egemenliği sürdürmenin bir yolu da (Nietzsche'nin dile getirdiği anlamda) insanları sadece sürü değil, “şaşkın sürü”¹⁴ haline getirmektir. Biliyoruz ki “nerede bir sürü varsa, orada, mecburen, görevleri o sürüyü kırmak ve boğazlamak olan çobanlar da olacaktır.”¹⁵ Öyle görünüyor ki, günümüzün çobanı medya olmuştur.

Bütün bu söylenenler fiili bir durumu dile getirmek içindir. Yoksa, kamusal bir görev yapan, yapacak olan bir medyanın olması gerektiği açıktır. Bu fiili durumun ortadan kalkması için; ilkin, medyanın devletçe denetlenmesi zorunludur. Çünkü denetim bir ülkede kamu ile ilgili ne varsa hepsinde söz konusudur. Medya demokratik bir yolla denetlenirse, ancak o zaman *kamu yararı* sağlanabilir. Devletin denetlememesi, başka belirleyicilere yol açmakta ve günümüzde olduğu gibi iş denetimsizliğe gitmektedir. İkinci olarak, medyanın üstlendiği kamusal görev asla tek başına medyaya terk edilemeyecek kadar önemlidir. Bu görevi aynı zamanda sivil toplum kuruluşları üstlenmelidir.

Sonuç olarak, medya amacını unuttuğunda, yani niçin varolduğunu unuttuğunda, kendi varlık nedenini kendisi ortadan kaldırmaktadır. Varlık nedeni ortadan kalkan bir kurumun, amacı araca dönüştüren bir kurumun meşruluk zemini de ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla, medyanın toplumda belirli bir amacı olan ve o amacı gerçekleştirmek adına belli araçları kullanan, doğru araçları kullandığı ölçüde belirli işlevleri yerine getiren ve bu yolla meşruluk kazanan bir kurum olduğunun unutulmaması gerekir.

* * *

(The Transformation of Aim to Means in Media)

¹⁴ Chomsky, Noam, “Media Control”, www.chomsky.info/, 2006a, s.2 (Lippman'dan aktaran)

¹⁵ Bakunin, Mihail, *Tanrı ve Devlet*, (Çev. Sinan Ergün), Öteki Yayınevi, Ankara, 2004, s.45

ABSTRACT

In our time, the more power and effect of media got increased, the more problems in it got increased. The main reason of these problems comes out of the fact that the media has forgotten its aim which is supposed to be questioned also by itself. In this paper, in order to see the reason mentioned above, it will be tried to find an answer to the question, namely, 'What is the aim of the media as an organization?' The answer will show us if the media has any true justification.

Keywords: media, aim, impartiality/partiality, public

Kaynakça

- ALPAY, Şahin, "Medyada Kalite", Milliyet, 31.10.2000
- ARENDR, Hannah, *Şiddet Üzerine* (Çev. Bülent Peker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997
- ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev.: Saffet Babür), Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997
- BAKUNİN, Mihail, *Tanrı ve Devlet*, (Çev. Sinan Ergün), Öteki Yayınevi, Ankara, 2004
- CHOMSKY, Noam, "Media Control", www.chomsky.info/, 2006a
- CHOMSKY, Noam, "Media Criticism", www.chomsky.info/, 2006b
- ÇAPLI, Bülent, *Medya ve Etik*, İmge Kitabevi, Ankara, 2002
- KARACA, Fatih, "Medya ve Etik", Erdem (Etik Özel Sayısı), Cilt:15, Sayı:44, Ankara, 2005
- KAYA, Ferzande, "'Medya Eleştirileri'nin Eleştirisi ya da 'En Tarafsız Benim' Yarışı'", www.dorduncukuvvetmedya.com/arsiv_2006
- KLAİDMAN, Stephen-Beauchamp, Tom L., "The Virtuous Journalist: Morality in Journalism", *Philosophical Issues in Journalism* (Ed. Elliot D.Cohen), Oxford University Press, Oxford, 1992
- KUÇURADİ, İoanna, *Çağın Olayları Arasında*, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997
- ÖZDEMİR, Cengiz, "Medya Etiği ve Demokrasi", www.radikal.com.tr., 2006
- TAYMAN, M.Enis, "Meslek Etiği ve Görev Tartışması", Yeni Binyıl gazetesi, 21.12.2000
- THİROUX, Jacques P. "Business and Media Ethics", *Ethics: Theory and Practice*, Prentice-Hall, New Jersey, 2001
- TUNÇ, Aslı, "Ölüme Vizörden Bakmak", www.gazetem.net, 2006.