

Süleyman Demirel Üniversitesi
Felsefe Bölümü Dergisi

(*flsf*)

Sayı 3, Bahar 2007



Süleyman Demirel Üniversitesi
(*flsf*) Dergisi

SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
Çünür/Isparta
Tel: 0 246 211 41 82/83

Süleyman Demirel Üniversitesi
Felsefe Bölümü Dergisi

(*flsf*)

Sayı 3, Bahar 2007

Süleyman Demirel Üniversitesi Adına Sahibi
Prof.Dr. Metin Lütfi Baydar

Sorumlu Yazı İşleri Müdürleri (Editörler)
Hamdi Bravo
Işıl Bayar Bravo

Danışma Kurulu

Prof.Dr. İoanna Kuçuradi (Türkiye Felsefe Kurumu)
Prof.Dr. Doğan Özlem (Muğla Üniversitesi)
Prof.Dr. Uluğ Nutku
Prof.Dr. Betül Çotuksöken (Maltepe Üniversitesi)
Prof.Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üniversitesi)
Prof.Dr. Kurtuluş Dinçer (Hacettepe Üniversitesi)
Prof.Dr. Hayrettin Ökçesiz (Akdeniz Üniversitesi)
Prof.Dr. A.Kadir Çüçen (Uludağ Üniversitesi)
Prof.Dr. Kubilay Aktulum (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Doç.Dr. Abdullah Kaygı (Hacettepe Üniversitesi)
Doç.Dr. Cemal Güzel (Hacettepe Üniversitesi)
Doç.Dr. Halil Turan (ODTÜ)

Yayın Kurulu

Yrd.Doç.Dr. Işıl Bayar Bravo
Yrd.Doç.Dr. Hamdi Bravo

Yazışma Adresi

SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
Çünür/Isparta

(*flsf*) hakemli bir dergidir.

flsfdergisi@hotmail.com
http://flsfdergisi.com
Tel: 0246 2114164/66

Kapak Tasarım
Koray Özbey
Kapak Düzenleme
Bayar Grafik, Isparta

İçindekiler

'Bilim' Tasarımlarının Kısa Tarihi1
<i>Talip Kabadayı</i>	
Carnap'tan Popper'a Bilimsellik Sorunu27
<i>Kamuran Gödelek</i>	
Bilginin Olanağı Sorunu43
<i>Işıl Bayar Bravo</i>	
Walter Benjamin'de "Deneyim" Kavramı55
<i>Berna Yıldırım</i>	
İnsanlaşma Süreci olarak Eğitim ve Platon67
<i>Muttalip Özcan</i>	
Marquis De Sade: İnsan Doğa İlişkisinde İnsan Doğasının Doğal Yanının Savunusu75
<i>Taşkner Ketenci</i>	
Hermeneutik ve İdeoloji Kritiği Bağlamında Gadamer-Habermas Tartışması97
<i>Arslan Topakkaya</i>	
Marx'ın Egemen İdeoloji Anlayışı111
<i>Cengiz M. Tosun</i>	
Hegel'de Devlet-Özgürlük İlişkisi125
<i>Hamdi Bravo</i>	
İslam Hikmet Anlayışına Dayalı Bir Tıp Felsefesi Önerisi145
<i>Mehmet Önal</i>	
Eskiçağda ve Ortaçağda Başlıca "Zaman" Öğretileri155
<i>Talip Kabadayı</i>	
Konferans	
Cumhuriyet Aydınlanması Işığında Hukuk Devleti Uygulamasına Eleştirel Bir Bakış167
<i>Hayrettin Ökçesiz</i>	
Çeviri	
Tarih: Özgürlük Bilincine Doğru Bir İlerleme179
<i>Shlomo Avineri</i>	

5

6

7

8

9

10

11

12

“BİLİM” TASARIMLARININ KISA TARİHİ*

ÖZET

Felsefi düşünce tarihine şöyle bir bakıldığında, herkesin üzerinde anlaştığı bir “bilim” tasarımı ve tanımının olmadığı açıkça görülür; çünkü bilim tarihinde farklı dönemlerde farklı farklı bilim tasarımları oluşturulmuştur. Bilimden anlaşılabilirler hep değişmiş ve buna bağlı olarak da farklı tarzda bilim felsefesi yapma anlayışları egemen olmuştur. Günümüzde bilimin doğasını kavrayan bilim tarihi ışığında bir araştırma yapmanın; bilim tarihinin hesaba katılmasının oldukça aydınlatıcı olduğu ve olacağı düşüncesi oldukça ön plana çıkmıştır. Bilimde kuramdan bağımsız gözlem ve deney dilinin olanaksız olduğunu savunan; bilimde metafizik, psikolojik ve sosyolojik unsurları da göz ardı etmeyen günümüz bilim felsefecileri, bilimin işleyişi konusunda bilim tarihini ve insan faktörünü de hesaba katar ve bu yeni anlayışla mantıktan ziyade bilim tarihine vurgu yapılır. Böylece, aslında evrensel bir bilim olduğu anlayışının temelleri de onulmaz derecede sarsılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Bilim, bilim tarihi, deney, gözlem, kuram, mantık, metafizik

(A Brief History of The Ideas of “Science”)

ABSTRACT

When having a look at the history of philosophical thought, one can easily apprehend that no philosopher of science is in agreement with each other on the meaning and the idea of “science”, because through the history of science there have always been some different kinds of ideas of science. Hence, the understandings of science have been shifted and on the basis of this change different kinds of doing philosophy of science have been prevailing element in both philosophy and science. And it is worth putting forward the concept that in our time while grasping the nature of science, a survey in the light of history of science; in other words, taking into consideration the history of science, has been and will be very illuminating one. Today, there are some leading philosophers of science who held the idea that there can be no theory-free observational and experimental language and that there are some aspects of metaphysical, psychological and sociological things in science. These thinkers highly regard the man’s factors and history of science in terms of the process of science. Thus, with this new understanding of science, there is a sharply return from logic to history of science and this implies that the conception of the universal science is in fact groundless.

Key Words: Science, history of science, experiment, observation, theory, logic, metaphysics.

* Talip KABADAYI. Yard.Doç.Dr., Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü.

ilkelerin ve ilk nedenlerin bilimi; bunları bilme ve bunlardan hareket ederek başka şeyleri bilme; dolayısıyla bilgisel bir erdemdir.

12. yüzyıla kadar Latin Batıda etkili olan düşünürün Platon olduğunu öne sürmek yanlış olmayacaktır; çünkü Aristoteles o ana dek sadece mantıkçı olarak bilinmektedir. Aristoteles'in eserleri Latince ye çevrildikten sonra, onun bilim ve bilimsel yöntem konusunda yazdıkları düşünür ve bilginlerin ufkunu daha da genişletmiştir. 13. yüzyılda bilim ve bilimsel yöntem konusunda en etkin iki bilgin Robert Grosseteste ve Roger Bacon'dır. Bu bilginler Aristoteles'in tümevarım (epagoge) ve tümdengelim (syllogism) dayalı usamlamalarını bilimsel araştırmanın öüntüsü ya da aslı formu olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla, bilimsel araştırmalar bu usamlama yöntemlerine göre yürütülmelidir. Grosseteste, tümevarıma (epagoge) dayalı aşamaya konu olan elemanlarına *ayrıştırma* (resolution), tümdengelim (syllogism) dayalı aşamaya da, ayrıştırılan asıl elemanların tekrar bir araya getirilerek orijinal fenomenin tekrar oluşturulduğu, *birleştirme* (composition) adını vermiştir. Böylece Aristoteles'in *epagoge* ve *syllogism* olarak nitelendirdiği bilimsel yöntemler biraz daha genişletilmiştir. Grosseteste daha sonra tümevarıma dayalı yöntemi *uyuşma* ve *farklılık* yöntemleri olarak nitelendirilen fikirlerle daha da geliştirmiştir. Bu yeni bilimsel yönteme "tümevarıma dayalı uyuşma ve fark(lılık) yöntemleri" adını vermiştir. John Duns Scotus ve Ockhamlı William 14. yüzyılda Grosseteste'nin "uyuşma" ve "fark(lılık)" yöntemleri üzerinde durmuşlardır. Aslına bakılırsa, Scotus tümevarımda *uyuşma* yöntemi üzerinde; Ockham* ise *farklılık* yöntemi üzerinde durmuştur.

Francis Bacon'a gelindiğinde, *tümevarıma dayalı deneysel yöntemin* öneminin vurgulandığı görülür. Bacon'a göre, bilimin amacı insan refahına katkıda bulunmaktır; onun bilim görüşü "bilmek, tabiatı kontrol altına almaktır" savıyla özetlenebilir. Ona göre, bilgin tabiatı incelemeye başlamadan önce zihnini bir takım önyargılardan arıtmalıdır, çünkü bunlar tabiatın nesnel olarak incelenmesini engeller. F. Bacon bu peşin hükümlere *idol* (put) adını verir ve bunları soy putu (tür olarak insan olmamızdan kaynaklanır), mağara putu (bireysel ayrılıklardan kaynaklanır), çarşı putu (dilden kaynaklanır) ve tiyatro putu (adı otoriteye çıkmış kişi ve dünya görüşlerine körü körüne bağlanmaktan kaynaklanır) olarak dört grupta belirtir. F. Bacon'ın önerdiği tümevarım yöntemi, kanımca, ortada bir yöntem sorunu olduğunu düşünüp, bunu çözmeye çalıştığını gösterir. Ona göre tümevarım için önce üç tablo oluşturmak gerekir. 1) Varlar Tablosu; 2) Yoklar Tablosu ve 3) Çeşitli Derecelerde Bulunma Tablosu. *Varlar Tablosunda*, nasıl olduğu araştırılan olayla beraber hangi olaylar meydana geliyorsa onlar kayda alınır. Başka deyişle, bu tabloda, nedeni aranan

* Ockhamlı William "Ockham'ın Usturası" (Ockham's Razor) olarak bilinen bir yöntem ilkesi de öne sürmüştür. Buna göre, varlık gereksiz yere çoğaltılmamalıdır; başka deyişle, aynı olguya ilişkin birden fazla açıklayıcı kuram arasından en yalın ve basit olanı tercih edilmelidir. Şu halde, bu ilkenin bize kuramların değerlendirilmesi konusunda da bir ölçüt sağladığını öne sürülebilir.

olaydan önce görülen bütün olaylar toplanır. Bu tablodaki olaylar pek çok durum ve koşulda kontrol edilir. Devamlı bulunanlar elde tutulurken, bulunmayanlar elden çıkartılır, çünkü devamlı bulunanlardan biri 'neden' olabilir. *Yoklar Tablosunda*, nedeni aranılan olayla beraber ortadan kaybolan olaylar kayda alınır. Yani, nedeni aranan bir Y olayı bulunmadığı zaman bulunmayan olaylar hep bu tabloda toplanır. Varlar Tablosunda olaydan önce bulunan olaylardan, örneğin Z olayı, Y'nin bulunmadığı bütün durumlarda bulunmazsa Yoklar Tablosuna geçirilir. *Çeşitli Derecelerde Bulunma Tablosunda*, nedeni araştırılan olayla ondan öncekiler arasında oranlı olan çoğalma ve azalma saptanacaktır. Buna derece ve karşılaştırma tablosu da denir. Eş deyişle, bu tabloda, nedeni aranan Y olayında bir değişiklik, artma ya da eksilme olduğu zaman Varlar Tablosundaki olaylardan birinde de (mesela X olayında) aynı değişiklikler meydana gelirse, X olayı Y'nin nedeni olabilir. İşte F. Bacon'a göre, bu üç tablo ile kontrol edilen iki olay arasında bir neden-etki ilişkisi kurulabilir.

Descartes bilimin *açık ve seçik fikirlerle* yapılması gerektiği anlayışını getirir. Descartes'a göre, açık ve seçik fikirler insanda doğuştan vardır; bu bağlamda zihnin iki aslı fonksiyonu da *sezgi ve tündengelemdir*. Zihnin bu temel fonksiyonlarıyla, hiçbir yanılma korkusu taşmadan eşyanın bilgisine ulaşabiliriz. Aslına bakılırsa, Descartes'ın yöntemi, zihnin bu iki aslı fonksiyonunu doğru kullanmaktır. Onun yöntemden kastettiği, *metodik şüphe, analiz, sentez ve kontroldür*. Metodik şüphe aşamasında, doğruluğundan emin olunmayan bir şey yanlışmış gibi düşünülür; analiz, incelenen fenomeni olabildiğince yalın unsurlarına ayırtmaktır; sentez ise, sezgisel, *a priori* olarak bilinen ilk ilkelerden hareketle, adım adım tündengelemlerle başka önermelere ulaşmaktır; kontrol, bu işlemler yapılırken herhangi bir şeyin atlanıp atlanmadığını görmek için her adımda geriye dönüp bakmaktır.

J. Locke ve D. Hume'la bilimsel bilginin zorunlu mu yoksa zorunsuz (olumsal) mu olduğu sorusu ciddi bir biçimde gündeme gelir. Bütün bilgimiz deney ve tecrübeden gelir; insan aklı doğuştan boş bir levhadır (*Tabula Rasa*) diyen Locke'a göre, bilgi, idelerimiz arasındaki uyum bağlantılarının ve uyumsuzlukların algısıdır. İdelerimiz arasındaki uyum ve uyumsuzluklar dört çeşittir: 1. Özdeşlik; 2. Bağlantı; 3. Beraber olma; 4. Gerçek varolma. Locke'un bilimle ilgili görüşlerine kısaca değinmek için bunlardan sadece "beraber olma" üzerinde durmak yeterli olacaktır. Ona göre, beraber olma türü bilgiler, cisimlerle ilgili bilgi malzememizin çok önemli bir kısmını oluşturmasına rağmen, bu tür bilgiler yetersizdir. Bizim belli bir cisim hakkındaki idemiz, onunla ilgili basit ideler toplamının bir aradalığıdır, beraberliğidir. Örneğin alev, sıcak, ışıklı ve yukarı doğru hareket eden bir cisimdir; altın, ağırlığı olan, sarı ve yumuşak bir cisimdir. İşte Locke'a göre, biz bu basit ideleri bir arada, beraberce mevcut olarak görürüz. Alev, altın vb... cisimlerin ideleri birleşik (complex) idelerdir. Buna göre, birleşik ideler basit idelerin bir aradalığından oluşmaktadır. Ancak, cisimlerle ilgili basit ideler arasında zorunlu bir bağlantı göremeyiz; örneğin, altının sarılığı, ağırlığı, şekil verilebilirliği vb... şeyler arasında zorunlu bir bağ göremeyiz.

Dolayısıyla, tabiat konularında kesin bilimsel bilgiye ulaşamaz, çünkü fiziki cisimlerle ilgili fikirlerin, kavramların beraber olmasında, matematik önermelerdeki kavramlarda olduğu tarzda bir zorunluluk göremiyoruz. Demek ki Locke'a göre, empirik bilgi matematiğin bilgisi gibi bir kesinlik taşımaz; dolayısıyla, tabiat biliminde (deneysel felsefede) önermeler ispat edilemez; kanıtlanamaz; bu konuda kesinlik iddiasında bulunulamaz. Tabiat olaylarında hiçbir zaman matematikte olduğu gibi tümel-zorunlu önermeler olamaz. Sonuç olarak, tabiat olguları ile ilgili bilgimiz, zorunlu değil, zorunsuz ya da ihtimalidir.

Hume, Locke'un tabiatla ilgili şüpheciliğini daha da geliştirir ve bilim (bilgi) görüşünü şu üç temel önermeye dayandırır: 1. İnsan aklının hiçbir kavramı yoktur ki daha önce duyulardan elde edilmiş bir izlenimi olmasın; eş deyişle, olgu ile ilgili tüm bilgimiz duyu izlenimlerinden gelir; 2. İnsan aklının birbirinden yapıcı farklı iki tür nesnesi vardır: olgular ve idea bağlantıları; 3. Tabiatın zorunlu bilgisi, tabiat olayları arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu varsayar. İmdi, idea bağlantıları ve olgu ile ilgili önermeler birbirlerinden iki bakımdan farklıdır: 1. ideler arasındaki bağlantılar zorunlu olarak doğrudur; olgularla ilgili önermeler ancak olumsal (zorunsuz) olarak doğru olabilirler. Örneğin, Öklid geometrisinin aksiyomu kabul edildiğinde, üçgenin iç açılarının toplamı 180 dereceden başka olamaz. Yani, aksiyomu kabul edip teoremi kabul etmemek bir çelişmeye götürür; halbuki olguyla ilgili bir önermeyi reddetmek böyle bir çelişme doğurmaz; olgular başka türlü de olabilir. 2. Bu iki tür bilginin doğruluğunun saptanmasındaki yöntem de farklıdır. İdea bağlantılarıyla ilgili bir önermenin doğru ya da yanlış olması deneyden bağımsız bir biçimde saptanır. Olgularla ilgili yargıların doğruluğunun tespiti ise sadece deneye başvurularak sağlanabilir. Hume böylece matematik önermelerin zorunluluğu ile empirik önermelerin olumsallığı arasındaki sınırı iyice keskinleştirir. Buradan hareketle Hume, bilimde çok önemli bir kavram olan "nedenselliği" analiz etmeye koyulur. Ona göre bütün kavramlarımız izlenimlerimizin kopyalarıdır ve bizde nedensellik kavramı da vardır. Ancak biz A olayında B'nin ortaya çıkmasına neden olan bir gücün varlığını göremiyoruz. Böyle bir gücün bizde izlenimi yoksa kavramı ya da idesi de olamaz. Peki bizdeki nedensellik idesi nereden geliyor? Nedensellik idesi zorunlu bağlantı idesidir ve neden-etki arasında bir bağlantı olduğuna işaret eder. Hume'a göre etkiyi nedenden *a priori* bir şekilde çıkartamıyoruz. Örneğin, bir bilardo topuna vurulduğunda, top gidip öteki topa çarpıyor ve ikinci top hareket ediyor. İkinci topun hareket edeceğini önceki gözlemimize göre söylüyoruz; yani deneye dayanıyoruz, *a priori* bir şekilde yapmıyoruz. Yine, bir ekmeğe ele alındığında, ekmeğin besleyici olduğunu doğrudan akıl yürütmeye çıkartamıyoruz. Eş deyişle, etkiyi nedenden doğrudan çıkartamıyoruz; bunu tecrübeye dayanarak söylüyoruz. Hume'a göre bu durumda bir sorunumuz var demektir. Nedensellik idesini deneyden çıkartıyorsak, bu idenin duyulardaki izlenimi neredir? Bunu gösteremediğimiz için, Hume'a göre, neden-etki bağlantısı tecrübeden de gelmiyor; şimdiye kadar öyle olmuş olması, bundan sonra da öyle olacağını göstermez; nedenle etki arasında

zorunlu bir bağ yok; bu bağlantıyı biz kuruyoruz, der Hume. Başka deyişle, deney bize zorunlu bağlantı idesini vermiyor, çünkü biz nedensellik idesini duyularımızla algılamıyoruz. Dolayısıyla, Hume için tecrübeye ilişkin akıl yürütmelerin nedeni alışkanlık (huydur)tır. Nedenle etkinin sürekli bir arada olması, neden ve etkinin bir izlenimi olduğu düşüncesini doğuruyor. Hume, nedenle etki arasında bir zorunluluk olduğunu söyleyecek hiçbir meşruluk zeminimiz olmadığını ileri sürdükten sonra bir anlamda tümevarımın temelsiz olduğunu da işaret ediyor. Sonuç olarak, Hume bilimde matematikte olduğu gibi zorunluluktan bahsedilemeyeceğini, bilimsel önermelerin ancak ihtimali olabileceğini savunur.

I. Kant'a gelindiğinde, insan aklında deney bilgisini olanaklı kılan bazı kavram ve ilkelerin mevcut olduğu görüşüyle karşılaşılır. Bu *a priori* kavram ve ilkeler deneyden gelmez, ancak bunlarla iş görebilmek için duyu verilerine ihtiyaç vardır. Şu halde, duyu verileri olmadan bizdeki mevcut kavram ve ilkelerle bilgiye ulaşamayız, çünkü bu kavramlar saftır; empirik (sentetik) içerikleri yoktur. Kant'a göre, bilimsel önermeler "sentetik a priori" yargılardır, çünkü "zorunluluk", "nedensellik" vb... şeyler tecrübeden gelmez, bunlar *a priori* kategorilerdir. *Sentetik a priori* önermelerde, yüklemle özne arasındaki bağ tecrübe gerektirir; bu bağ aynı zamanda zorunlu ve tümeldir, bu da önermenin *a prioriliğinden* gelir. Sonuçta Kant'a göre, bilimsel bilgi zorunlu ve tümel olmalıdır.

G.W.F. Hegel'e gelindiğinde, bilimden çok farklı bir şeyin anlaşıldığı görülür. Hegel'e göre felsefe esasen içinde tikeli de içeren genelle ilgilenir. Tikellerle ilgilenen bilgi bilim adını hak etmez çünkü bu tarz hakikati yakalamada yetersizdir. Felsefe sistemlerinin farklılığı onlar ya doğru ya da yanlış olduğu için değildir; aksine bu farklılıklar hakikatin ilerleyici gelişmesidir ve bütünüün oluşması için zorunlu momentlerdir bunlar. Hakikatin var olduğu hakiki biçim sadece onun bilim sisteminde var olabilir; bilgi iç zorunluluğa göre bilimdir ve aslında hakikatin elementi kavramadır. Tin kavranılacak bir şey olarak görülmediği için asli yaşamını kaybetmiştir ve felsefeden tözselliğini kurmasına yardım etmesini istemektedir. Hegel'e göre felsefe bunu tinin kapalılığını aşarak, onu kendilik bilincine yükselterek yapmalıdır. Tin şimdiye kadar ki var olduğu dünyayla ilişkisini kesmiştir ve kendisine yeni bir biçim verme işindedir; o asla dingin değildir ve her zaman ilerleyici bir devinin içerisindedir. Hegel'in temel kabullerinden birisi hep bir açılma ve hareketlilik olmasıdır. Böylece hiçbir şey aynı kalmıyor dolayısıyla devamlı aynı kalan bir substans (töz) yok. Niceliksel büyüme ve ilerlemeden sonra (bunlar düşünce sistemleridir) Hegel'le birlikte niteliksel bir değişimle tin doğmuştur; tin artık burada kendi kendisine bakmanın bilincine varacaktır ve tekrar başa dönüp sistemi (bilimi) yeni baştan kuracaktır. Sonucun amaç olarak baştan konması ve belli olması da budur. Canlı töz aslında öznedir (genel olarak özne), bu demektir ki hakikat hem tözdür hem de öznedir; demek ki tin hem bütünü kuruyor hem de bu işi yaparken kendisine bakıyor. Töz kendi kendini kavrar, yani kendi kendisini başkası yapmada kendisine aracı olur. O kendi karşıtını tekrar olumsuzlayan bir süreçtir ve böylece hakikat onun kendi oluşumudur. Hegel'de negasyon

düşüncesiyle durağanlık atılır, bütüne doğru akış sağlanır ve böylece de $A=A$ (özdeşlik) ilkesi de aşılmış olur. Hegel'de refleksiyon sayesinde hakikat sonuç olarak ortaya çıkıyor ve bilim oluşuyor; yani bu tinin kendi üzerine eğilip refleksiyonda bulunmasıyla gerçekleşiyor. İşte hakikatin bütün olması bu demektir. Bilgi de ancak sistem ya da bilim olarak ortaya konabilir ve açıklanabilir. Görüldüğü üzere, Hegel bilimden diyalektikle ortaya konan bir sistemi anlar. Bu sistem diyalektikle türetilen bir kavramlar sistemidir. Bu sistemle de düşünmenin ve varlığın zorunlu hareketi açıklanmak istenir. Hegel'e göre, bilim sistemli bilgidir ve açıklanan veya ortaya konan şey gerçeğin veya düşüncenin gelişimi veya zorunlu hareketidir. İşte bunun bilgisi bilimi oluşturur; eş deyişle, bilim, bu şekilde gelişmesini bilen Tin (Geist) dir. Bilimin yöntemi diyalektiktir; o, bilimin içeriğine zorunluluk ve iç tutarlılık kazandıran yegane ilkedir.

Pozitivist bilim anlayışına gelindiğinde, onun 19. yüzyıldaki ana temsilcisinin A. Comte olduğu görülür. Ona göre, olgulara işaret eden pozitivist felsefe, insanlığın zihinsel gelişiminin en yüksek ve nihai aşamasını oluşturur. Teolojik, metafizik ve pozitif aşamadan geçen 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 ard ardalık ilişkilerine göre fenomenleri birbirlerine bağlamak ve incelemektir. Eş deyişle, Comte'a göre pozitif felsefenin ana özelliği, bütün olguları değişmez doğal yasalara bağlı saymak, ana amacı ise bu yasaları keşfetmek, sayılarını olabilecek en küçük sayıya indirmektir. Pozitif açıklamaların yapması gereken, olguları ardılık ve benzerlik ilişkileriyle birbirine bağlamaktır. İşte zihnin erişebileceği esas şeyler 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. Pozitivizm bütün bilimlerin fiziksel dünyaya ilişkin olgularla ilgili çalışma temeline dayanması gerektiğini öne sürer. Bu anlamda fizik, kimya, biyoloji gibi bilimler arasında hiçbir önemli fark yoktur; dolayısıyla bunların hepsi de gerçek dünyaya ilişkin pozitif hakikatleri keşfetmek için aynı yöntemi kullanabilirler. Açıktır ki, bu bir bilim birliği tasarısıdır; sonuçta, tek bir gerçeklik ve tek bir bilim vardır.

J.S. Mill, bilimsel açıklamanın yapısının *tümdengelimli* (dedüktif) bir işlem olduğunu öne sürer; bu işlemle etkilerin yasalarını, nedenlerin yasalarından türetiriz. Mill için bir olguyu açıklamak, onun nedenini göstermek; yani, o olgunun bir örneği olduğu nedensellik yasalarını ifade etmektir. Mill ayrıca tümevarım için önemli saydığı bir takım yöntem kurallarını, deneysel bilimler için de gerek bir buluş yolu gerekse kanıt dayalı ispatlama yöntemleri olarak sunar. Bu yöntem kuralları şu şekilde özetlenebilir. 1) *Uyuşma Kuralı*: Mill'e göre A olayının nedenini bulmak istiyorsak, onunla birlikte ortaya çıkan olayları aramalıyız. Bu kural olabildiğince çok ve çeşitli olaylar arasında karşılaştırmalar yapmak ve bunlarda hep hazır bulunan olayı belirlemek esasına dayanır. Diyelim ki

nedeni aranan olay B'dir; bundan önce bulunan olaylar, ACD, AEF ve AGH olaylarıysa (durumlarıysa) bunlarda hep hazır bulunan A olayı B'nin nedenidir. Buna göre, iki ya da daha çok durumda etki görüldükçe hep hazır bulunan ve yalnız bu etkiyle uyuşan durum nedendir. 2) *Farklılık Kuralı*: Bir olayın (durumun) nedenini ararken ondan önceki bir takım olaylara rastlarsak, başka bir sefer o olaylar grubu tekrar meydana gelse; fakat sonuçta nedenini aradığımız olayla beraber birinci gruptan bir olay daha gerçekleşmese; bu gerçekleşmeyen olay, üstünde durduğumuz olayın nedenidir. Örneğin, etki olan B olayı meydana gelirken, ondan önce AMNP olayları (durumları) varsa, fakat yalnız MNP olayları görüldüğü zaman B olayı görülüyorsa, birinci durumda bulunan A'nın B'nin nedeni olduğu anlaşılır. Mill'e göre, eğer iki durumdan birinde etki olan olay görülür; diğerinde görülmezse, önceki durumlarda farkı meydana getiren bu tek olay nedendir. 3) *Birlikte Değişmelere Kuralı*: Bu kural incelenen olayın diğer şartlar değişmediği halde gösterdiği değişmeleri ölçmekten ibarettir. Değişmelerin birbirine uygun olması için beraber meydana gelmeleri gerekir. Bilimde en çok kullanılan ve en iyi sonuçlar veren kuralın bu olduğu görüşü oldukça yaygındır. Etki sayılan bir B olayından önce gelen ACDE gibi olaylardan (durumlardan) A olayı, A2, A3, A4 şeklinde değişmelere uğradığında; B olayı da B2, B3, B4 şeklinde değişmelere uğrarsa ve bu arada CDE durumları hiçbir değişikliğe uğramazlarsa, B olayının nedeni A'dır denir. Mill'e göre, bir grup olayda diğerleri sabit kaldığı halde yalnız birinde meydana gelen değişiklikler, etki sayılan durumda da görülürse, birinci olay nedendir. 4) *Tortu (Kalıntılar) Kuralı*: Bu kural önceden meydana gelmiş bir kısım olayların bazılarının sonucu olduğu bilinen kısım çıkarılacak olursa, bileşik olayın kalıntısı, açıkta kalan önceki olayların sonucundan ibaret olur. Bu kural, yukarıdaki üç kuralı tamamlayan bir kuraldır. Şöyle ki, önceki kurullarla neden-etki ilişkileri bulunan olayları (durumları) eledikten sonra geriye kalan iki olay arasında neden-etki ilişkisi kurmaktan meydana gelir.

Bu noktada Dilthey pozitivizmin karşısına *açıklama* ve *anlama* arasında bir ayırım yaparak çıkar. Ona göre en az iki gerçeklik ve iki bilimden söz etmek gerekir. Anlama, *Tin Bilimlerinin* yöntemidir; açıklama ise *Doğa Bilimlerinde* söz konusu olabilir. Tin bilimleri insanın söz konusu olduğu alana ilişkindir. İnsanın kendisi için yarattığı bu alan mekanik, nedensel, fiziksel vb... bağlantılardan değil, imgelerden, simgelerden, ide ve normlardan; kurallardan, yasalardan, düşüncelerden vb... şeylerden oluşan bir dünyadır. Tinsel olan bunlar, açıklanacak değil anlaşılacak şeylerdir. Açıklama bize nedensel, fiziksel ve mekanik bağlantılar kurarken, anlama duygudaşlık kurar.

Bir bilim felsefesi hareketi olan pozitivism, Mantıkçı Pozitivism adıyla 20. yüzyılın başlarında yeni biçimiyle ortaya çıkar ve bu felsefe hareketinin çabalarıyla bilimin üstünlüğü batı kültürünü belirleyen bir anlayış olur. Çevre üyelerinin ana hedefi metafiziğin ve metafizik önermelerin anlamsızlığını göstermenin yanında, bilimlerin birliğiydi ve bunun için de aletleri doğrulama ilkesiydi. Hareket noktası olarak bilgi için sağlam temeller bulma, bilimi ve felsefeyi sözde ya da sahte problemlerden kurtarma ve

bunlara karışmış metafiziği ve metafizik özellik taşıyan ifade ve önermeleri bilimin dışında tutma savıyla öne çıkan Çevresi düşünürlerine göre, metafizik ifadeler doğrulanamadıkları ve içeriksiz oldukları için anlamsızdır. Bilimsel dünya görüşü esas itibariyle deneyci ve olgucudur, çünkü bilgi doğrudan doğruya verilmiş olana dayanan deneyden gelir. Kısaca söylendikte, Mantıkçı Pozitivizmi benimseyen düşünürler bütün bilimler için sağlam bir dayanak bulmanın yanı sıra, metafiziğin anlamsızlığını da gözler önüne sermeyi hedeflemişlerdir. Bu hedefe ulaşmada başvurulacak yöntem, tümevarıma dayalı doğrulama ile önerme ve kavramların mantıksal çözümlemesidir*. Mantıkçı Pozitivizm esasen metafiziği eleştirme ve onu tamamıyla yadsımasıyla dikkat çekmiştir. Görüldüğü üzere, Mantıkçı Pozitivist bilim anlayışı; eş deyişle, Viyana Çevresi'nin bilim tasarımı, bilimi bilimsel yönetime indiriyor; yani, bize bir bilimsel yöntem veriliyor ve bu uygulandığında bunun adı bilim oluyor. Bu durumla ilgisinde Nietzsche 19. yüzyılın sonlarında bilimsel yöntemin bilime galebe çaldığı saptamasını yapar. Mantıkçı Pozitivizmin bilim ve bilim adamı tasarımı da şöyle sıralanabilir: Bilim nesnel bir uğraştır; bilim adamı nesnel bir kişidir; aykırı tek bir örnekte bile kuram yadsınmalıdır; bilim birikimsel olarak ilerler.

Bu noktada Popper, çeşitli yapıtlarında doğrulama ve/ya doğrulanabilirlik ilkesinin kullanılmasının doğurduğu sorunu şöyle betimler: Doğrulanabilirlik ölçütüne göre, örneğin Freud'un psikanaliz kuramını, Marx'ın tarih kuramını ve Einstein'ın izafiyet kuramını aynı biçimde değerlendirmemiz gerekmektedir. Ancak Popper'e göre bu bir hata olacaktır, çünkü bu kuramlar aynı derecede bilimsel değillerdir. Dolayısıyla sınır çizme ölçütünün bünyesinde, örneğin Einstein'ın izafiyet kuramını öteki iki kuramdan ayırt edebileceğimiz koşulları sağlaması gerekir. Popper sınır çizme sorunuyla ilgilenmesinin nedeninin, Marxizmin ve Psikanalizin, astronomiden daha çok astrolojiye yakın olduklarını fark etmesi olduğunu ifade eder Popper, doğrulanabilirliğin tutarsız ve yetersiz olduğunu öne sürerek, kendisinin bilimle sözde bilimi birbirinden ayırmayı sağlayan sınır çizme ölçütünü ortadan kaldırmış gibi göründüğünü de dile getirir. Ancak Popper'e göre, deneysel bilim öteki çalışma alanlarından farklıdır ve bilimle sözde bilim arasındaki bu ayrım bilimsel kuramların doğrulanabilir olma özelliğiyle değil, onların *yanlışlanabilir* olma özelliğiyle belirlenir. Ona göre sınır çizme ölçütü, bilimin deneyci olma özelliğini de korumalıdır. Böylece

*Kanımca, Aristoteles'in öne sürdüğü *Epagoge* (bir tür tümevarım) ve *Syllogism* (bir tür tümdengelim) bilimsel yöntem kuralları, R. Grosseteste ile birlikte *Ayrıştırma ve Birleştirme* kurallarına dönüştürülür. Grosseteste daha sonra bunları, daha da geliştirerek Tümevarıma dayalı *Uyuşma ve Farklılık* yöntemini getirir. J.D. Scotus tümevarımda uyuma yöntemini; Ockhamlı William ise farklılık yöntemini öne çıkarmıştır. F. Bacon'la tümevarıma dayalı deneysel yöntemin önemi daha da artar. Yukarıda sözü edilen yöntem kuralları Galileo tarafından tekrar revize edilmiş; Descartes'la *Analiz* ve *Sentez* bir bütün olarak bilimsel bir yönetime dönüştürülmüştür. 19. yüzyılda pozitivizm ve 20. yüzyılda da mantıkçı pozitivizmin etkisiyle bilimsel yöntem anlayışlarında *Tümevarıma* ve *Tümdengelim*e dayalı usullama ve genel yasah açıklama modelleri sunulmuştur. Yani, bir anlamda Aristoteles'in *epagoge* ve *syllogism* bilimsel yöntemlerine, tıpatıp aynı olmasa da, sanki yeniden bir dönüş söz konusu gibidir.

Popper sınır çizme sorununu şu şekilde ifade eder: "Bir yandan deneysel bilimler ve öte yandan metafizik dizgeler yanında matematik ve mantık arasında bize ayırım yaptırabilecek bir ölçüt bulma sorununa, *sınır çizme sorunu* denir". Popper'e göre sınır çizme sorunu epistemolojinin en önemli sorunlarından biridir, buna uygun bir çözüm yolu bulunursa, bilgi kuramındaki pek çok başka sorun da kolayca çözülebilir. Yaygın olarak tümevarım yöntemi ve doğrulanabilirlik ilkesi, sınır çizme ölçütü olarak kabul edilmiştir, ancak Popper'e göre tümevarım yöntemi diye bir şey yoktur, dolayısıyla yaygın olarak kabul görmüş olan sınır çizme ölçütü, yani tümevarıma dayalı doğrulama, bilimle sözde bilimi ayırt etmekte uygun bir ölçüt değildir. Ona göre, bilimsel kuramlar hiçbir tümevarım işlemiyle doğrulanamazlar; tam tersine, bilimsel işlem varsayımların deneyle yanlışlanmasıdır. Popper'e göre biz kuramların doğru olduğunu asla ispatlayamayız, ancak giderek daha çok yanlış kuramı ortadan kaldırırız. Sonlu sayıdaki hiçbir gözlem önermesi bilimsel bir yasayı doğrulayamazken, tersine genel bir yasayla çelişen tek bir örnek, bu bilimsel yasadaki vazgeçmek için yeterlidir.

Popper'in bilim modeli ilkin bir kuramdan kestirimlerde bulunmayı gerektirir ve sonra bunlar tecrübeyle sınırlanır. Bu kestirimler başarısız olurlarsa, kuram yanlışlanmıştır. Bilim, problemlerden, belirli kuramsal çerçevelerle ve varsayımlarla başlar. Bu yüzden tanımlanmış belirlenmiş bir çerçeve olmaksızın yapılan gözlem boş ve saçmadır. Bilimin ilerlemesi de kuramların yanlışlanmasıyla ve yeni varsayımların öne sürülmesiyle olur. Bilimin amacı, yanlışlanabilir kuramlar oluşturmaktır.

Popper'in yanlışlamaya ilişkin görüşlerini bilim tarihiyle uzlaştırarak düzeltmeye girişen Lakatos'un yaptığı önemli ayrımlardan biri, bir kuramla bir araştırma izlencesi arasındaki yaptığı ayırmadır. Lakatos göre bilimde yanlışlanabilir varsayımlardan ziyade araştırma izlenceleriyle iş görürüz; basit yanlışlamalar kaydedilmesine rağmen bunlara göre hareket etmeyiz, çünkü gerçek bilim uygulamasında durum çok farklıdır. Bilim adamı aykırılıkla karşılaştığında kuramı yadsımaz, çünkü bilimde Popper'in kastettiği anlamda can alıcı deneyler yoktur. Bilim tarihine bakıldığında kimi can alıcı deneylerin bazı kuramları nasıl ortadan kaldırdığı görülür, ancak bunun böyle olduğu kuram terk edildikten epey sonra anlaşılır. Aykırı örnekler dikkate değer bir şeylerse, yeniden ortaya çıkacakları için, bilim adamı dikkatini olumlu örneklerle verir. Büyük araştırma izlencelerinde aykırılıklar her zaman görülebilir ve daha iyi bir kuram ortaya çıkana kadar tek bir aykırı örnek çelişti diye eldeki izlencenin yanlışlandığı düşünülmez. Dolayısıyla Lakatos'un araştırma izlenceleri anlayışı, Popper'in sınır çizme ölçütüne alternatif olacak tadil edilmiş bir ölçüttür. Buna göre bir izlençe sadece daha çok deneysel içeriği olan daha iyi bir kuram varsa terk edilir. Burada ilerleme yanlışlayıcı örneklerin çokluğuna göre değil, doğrulayıcı örneklerin çokluğuna göre belirlenir. Lakatos'a göre, özellikle Popperci yanlışlamacılığın tam tersine, daha iyi bir kuram getirilmeden önce yanlışlamaya ya da çürütme söz konusu olamaz. Olumsuz bir sonuç Popper'in dediği gibi bir yanlışlama değildir; tersine aykırılığı gidermek ve kuramı

düzeltilmek için iyi bir fırsattır. Lakatos'a göre yanlışlamacılar tek bir kuramın olgulara karşı sınındığını öne sürerler; halbuki sınınanan tek bir kuram değil, kuramların oluşturduğu bir araştırma izlencesidir; yani, kuramlar asla doğrudan sınımalara tabi tutulamazlar; öteki kuram ya da kabullerle beraber sınıanırlar. Bu nedenle yanlışlandığı öne sürülen bir kuram, uygun değişikliklerle kurtarılabilir. Kuramlar tek bir deney temelinde dayanılarak değil, uzun vadede verimsiz olduklarında yerlerini alacak daha iyi ve yeni bir kuram ortaya çıktığında terk edilirler. Lakatos'a göre bir anlamda araştırma izlencesine uyan, onunla tutarlı olan doğrudur; olgunun izlenceyle uyuşması yine izlenceye bağlıdır, yani doğrulama izlenceden bağımsız değildir. Bu demektir ki, gözlem ya da deney verilerinin kabul edilmesinde ve yorumlanmasında bir arka plan bağlamının olması gerekir. Lakatos, bilimin tarihsel gelişimine bakarak bilimsellik ölçütünün bir araştırma izlencesine dayanılarak ilerleme olduğunu öne sürer.

Bu noktada ünlü Fransız bilim tarihçisi ve düşünürü P. Duhem'in bilim tarihi ve felsefesine yaptığı en önemli katkı, kuramın deney üzerindeki hakkının teslim edilmesidir. Dolayısıyla, Duhem'in asıl önemi 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. İlk türde deney yapılır ve kuramın belli bir varsayımını değiştirmeye karar verilir. İkinci türde ise bilim adamları topluluğu tüm kuramı yanlışlamak için sağ duyularıyla karar verirler. Buna göre belli bir kuramın ve varsayımın yanlışlanması esasen yöntemsel olarak uylasımçı 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 ilkeden türetilmiş, matematiksel önermeler dizgesidir. Kuramların faydası şöyle ifade edilir: Kuramlar, bütün yasaları öğrenmek ve hatırlamak yerine, birkaç varsayım ya da ilkeden, çok sayıda deney yasası çıkartabilmemizi 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 hem de söz konusu olgunun kuramsal olarak yorumlanmasıdır. Deney ilkin belli olguların gözlenmesinden oluşur. Bu gözlemi yapmak için duyuların 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, gözlemci tarafından kabul edilmiş kuramların önemli özellikleriyle eşleştirilen bazı soyut ve sembolik

betimlemelere dönüştürür. 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 çıkartır. Fizik kuramların 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 çözümleme, 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. 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. İşte fizik olguların gözlenmesini ve incelenmesini kuramlardan ayırmaya kalkışmak sadece bir hayaldir. Bunu yapmaya kalkışmak, bir düşünceyi 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 anlamlandırır. 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. Son tahlilde, gözlemci ya da deneycinin kabul ettiği kuramları bilmiyorsa, fizikte yapılan bir deneyin sonuçlarını anlamlandıramayız, çünkü onlar kuramları bilmeden anlam yükleyemeyeceğimiz soyut önermelerdir. 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.

Duhem'le hemfikir olduğunu açıkça ifade eden É. 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 için 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. Şu halde, bilim özü itibarıyla 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 ve yasa yoksa bilim de yoktur. Bu noktada 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 "kausal" bilim olarak adlandırılır; kausal bilim, legal bilimin keşfettiği yasaları açıklama işine girişir. Legal bilimin kaynağı insanın olana bitene ilişkin öndeyide bulunma ihtiyaç ve arzusunda yatmaktadır. Böyle bir pratik temeli olmayan ve legal bilimin anlattıklarıyla yetinmeyen kausal bilim, doğa olaylarının "nasıl" vuku bulduğuyla doymayan insan aklının bir ürünüdür, dolayısıyla, doğa olaylarının "niçin" bu biçimde vuku bulduklarını anlama tutkusu ve arzusundadır. İşte kausal bilimin kaynağı burada yatmaktadır. Meyerson pozitivist epistemoloji ve bilim anlayışını eleştirip, çürütürken kausal 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 alta duran dayanaklara karşılık gelir. Legal bilim gözlem "kanıtlarıyla" meşgul olurken, kausal bilim gözlem "dayanaklarına" bakar. Şu halde bilimin tek işi olguların betimlenmesi ve tahmini değildir. Yasalılığa (legaliteye) inanmak, doğanın düzenli olduğuna da peşin peşin 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- nesnelere, nesnelere 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 da unuttuğumuzu gösterir.

Meyerson'a göre, Duhem'in de çok haklı olarak savunduğu gibi bu yasaların dayandığı kuramları bilmeden, onları kavramak, hatta uygulamak olanaklı değildir. Aslına bakılırsa biz yasaları doğayı hor görerek; ona

saygısızlık ederek elde ediyoruz; yani, bir olguyu bütünden yapay olarak kopartarak veya yalıtarak 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; git gide daha az özen gösterilir; ve doğrulayıcı deneylerin, sanki biz doğayı boyun eğmeye zorlamamışız gibi, kendi kendilerine gerçekleştiklerine inanmaya başlarız. 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, kavram ve kanılarımızı (inançlarımızı) derinden incelediğimizde onlardan tamamıyla bağımsız olmadığımız açıkça görülür, der. Aynı şekilde, önemli bir takım, bilimsel kuramlara bakıldığında onların da bütünüyle metafizik kavramlarla dolu oldukları görülür. Örn. Peripatetiklerin, atomcuların, Descartes'ın, Boscovich'in öğretilerinde bu metafizik öğeler açık seçik görülür. Meyerson, bilimsel kuramları oluşturma işlemimiz bilinç dışı bir süreçle gerçekleştirilir, der. Özdeşlik ilkesi ve nedensellik eğilimi burada çok önemli rol oynarlar. Bilim de zaten bir anlamda bıkmadan usanmadan olgularda özdeşlik arama işidir. İşte kuramların açıklayıcı gücü de 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 iki yüzlü davranmaktan başka bir şey değildir. Metafizikten kaçmaya çalışmak, yapmacık bir tavır takınma ve öyle olmadığı halde öyleymiş gibi gözükmeye çabasıdır. Metafiziki 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 ve 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. 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 entelektüel ortama egemen olan ilke ve kurallardır. Meyerson da, tıpkı Duhem gibi, deneylerin bilimsel kuramlara dayandıklarını ve deneylere varsayımların kılavuzluk ettiklerini savunur. Bilimsel kuramların yarattığı dil aracılığıyla bilim adamı da bilimsel olguları yaratır. 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. 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.

Meyerson'un ardından gelen A.Koyré, pozitivist bilim anlayışını çok daha sıkı bir biçimde eleştirir ve bilimin temelinde yatan irrasyonel öğeleri teker teker ortaya döker. Ona göre bilimsel öğretiler tarihsel çerçeveleriyle birlikte kavranmalıdır. Bilimsel düşüncenin gelişiminde felsefenin getirdiği düşünme kalıplarının yeri vazgeçilmezdir. Koyré, bilimi öteki kolektif kurgularla etkileşime açarak ve geçmişin dilini kendi söz dağarcığıyla tutarlı bir biçimde yeniden yaratarak bilim tarihini insanbilim aracılığıyla sağlam bir temele oturtmuş ve tarihsel yöntem bilgisini bilimi çözümlemenin yeni bir biçimi olarak kurmuştur. 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. Şu halde, Koyré bilimin kavramsal çözümlemesini savunur; bilimin metafizik, felsefi ve entelektüel köklerini gözler önüne serer; 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 de çizmiş ve bu kavrama günümüzdeki anlamını da 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. İşte 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. 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 2000 yıl yaşayabilmiştir. 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. Koyré'ye göre, bilimsel devrim diye niteleyebileceğimiz bu değişimi sağlayan şey, eski bir kuramın gözlem ve deney aracılığıyla yadsınması ve yerini yeni bir kuramın alması değil, felsefi bakıştaki köklü bir 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 çerçevemizle 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. İşte 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. Tekrarlamak gerekirse, 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. Son tahlilde, Koyré'ye göre kuramın olmadığı yerde bilimsel etkinlikten söz edemeyiz; çünkü olgular hep bir kuramın ya da düşüncenin bakış açısidir. Aslında bilim denilen şey de doğa tasarımımdan başka bir şey değildir.

Bu noktada T.S. 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". 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. 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. Bunlar, bilim adamını ileride içinde uygulama yapacağı belli bir bilim topluluğunun üyesi olmaya hazırlayan paradigmanın incelenmesi, çalışılmasıdır. Araştırmaları ortak 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 bilim topluluğunun son derece önemli olduğuna karar verdiği bazı can alıcı sorunları çözmekte rakiplerinden daha başarılı oldukları için çok üstün konuma ulaşırlar.

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 benziyor. 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.

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.

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 ön koşul 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 hiçbir zaman 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, ancak yerini alabilecek bir başka 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. Kuhn'a göre bütün bunalımlar, paradigmanın 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 kuşaklara çözülmek üzere rafa kaldırılır. Son olarak, bunalım yeni bir paradigma adayının ortaya çıkması ve bunun kabul görmesine ilişkin çabalarla sona erer. 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 eskisinin aynı olan bir veri topluluğunun aralarında çok farklı ilişkiler

kurulur, bunlar yeni sisteme yerleştirilirler ve yepyeni bir çerçeveye oturtulurlar. 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, paradigmalar 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, bir görsel kalıptan diğerine geçmenin iyi bir örneğidir. İşte bilimde kuramdan bağımsız gözlem olamaz savı bu demeye gelir. Dolayısıyla, Kuhn'a göre, duyu deneyimi değişmez ve tarafsız değildir ve sadece gözleme dayalı tarafsız bir bilim dili yaratma çabaları da artık hayaldir. 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.

Bu bağlamda P. Feyerabend, Mantıkçı Pozitivistlerin insanı yok sayan bilim tasarımlarına, "bilim insan için yapılıdır" savıyla karşı çıkar. Buna göre, bilim yapılırken merkeze insan koyulmalıdır. Özellikle Mantıkçı Pozitivistlerin savunduğu bilimde değişmez bir yöntem tasarımı kabul edilemez, çünkü her yöntemin bir sınırı vardır ve değişmez bir yöntem insanın bilgisini ilerletmez. Bilimde mutlaka bir yöntem ilkesi sunmak gerekiyorsa o "ne olsa gider" ya da "ne olsa uyar" ilkesi olmalıdır; çünkü ilerlemeyi engellemeyen yegane ilke budur. Feyerabend Mantıkçı Pozitivistlerin ya da Viyana Çevresi düşünürlerinin tümevarıma dayalı doğrulama yöntemlerine alternatif olarak *karşı-tümevarım* yöntemini önerir. Karşı-tümevarım, pekiştirilmiş, genellikle kabul edilmiş görüşte tutarsız varsayımların ortaya konup, bunların inceden inceye gözden geçirilmesiyle uğraşır. Feyerabend'e göre, bilim diğer insan etkinliklerinden, insanın geliştirdiği düşünme biçimlerinden biridir; dolayısıyla bilimin özünde onu yüce kılacak hiçbir şey yoktur. Bilimi yüce kılan bir bilimsel yöntem de yoktur. Mantıkçı Pozitivistlere göre bilim olguları toplayarak kuramlar ortaya

koyuyordu ve bu şekilde birikimsel ilerliyordu. Feyerabend kuramların olgulardan harekete etmediğini öne sürer. Dahası kuramlar olgularca da desteklenmezler; çünkü bir kuram olgularla ya da deneyle değil, ancak başka bir kuramla karşılaştırılabilir. Ayrıca, deneyler kuramsal varsayımlardan önce değil, onlarla beraber ortaya çıkarlar.

Ünlü mantıkçı ve düşünür W.V.O. Quine bilimsel kuramları öncellerinden çok daha bütüncü bir şekilde ele alır ve kuramları inançlar (bilgiler) alanı olarak tasarlar. Bu alanda mantıksal inançlar denilen daha sağlam olan inançlar merkezde, gözleme dayalı inançlar denilen daha az sağlam olanlara kenardadır. Burada tüm inançlar birbirleriyle bağlantılıdır ve karşılıklı olarak birbirlerine dayanırlar. Dolayısıyla inançların bir tanesindeki bir değişim bile diğerlerinin tümünü etkiler. Bu bütüncülüğe dayalı bilimsel kuram oluşturma görüşüne göre, kuramın bütünüyle ilgili uygun değişiklikler yapılmak istendiğinde, kuramın herhangi bir unsuru gözden geçirilebilir. Bu demektir ki, kuram içerisindeki hiçbir önermenin kendisini gözden geçirmeye karşı koruyacak özel bir epistemik özelliği yoktur.

Quine, Duhem'den etkilenecek, varsayımların oluşturdukları tüm kuramsal ağdan bağımsız olarak tek başlarına sınamamayacaklarını öne sürer. Ona göre bir varsayım sadece arka planda yer alan kabullere göre doğrulanır ya da yanlışlanır. Öte yandan bir kuramda neyin değiştirilmesi gerektiğini belirleyecek kesin bir yol olmadığından herhangi bir varsayım ancak kabuller ağında uygun düzenlemeler yapılarak doğru diye elde tutulur veya yanlış diye elden çıkartılır. Bir cümleyle ifade etmek gerekirse, Quine bir kuram içerisindeki herhangi bir önermenin doğrulanmasının, kuram içerisindeki tüm diğer önerme kümesine dayandığını belirtir. Quine'in doğrulamacılığının nasıl olanaklı olduğunu görmek için, esasen onun analitik-sentetik önermeler arasında yapılan ayrımı yadsıdığını görmek gerekir. Quine deneyciliğin iki temel düşüncesi olan analitik-sentetik ayrımı ve tekil gözlem önermelerinin temel anlam birimleri olduğuna ilişkin görüşlere karşı çıkmıştır. "Two Dogmas of Empiricism" adlı çalışmasının ilk kısmında, Kantçı tasarım ve çağdaş deneyciliğin temelini oluşturan analitik ve sentetik önermeler arasındaki ayrımın dayanağını yıkar. Analitik-sentetik ayrımı bir anlamda içerme düşüncesine başvurur; buna göre yüklem öznede içerilir. Quine içerme düşüncesinin belirsiz bir metafor olduğunu ve bu belirsizliğin analitik-sentetik ayrımına yayıldığını ileri sürer. Ayrıca analitik kavramı aynı anlama geldiğinde eş anlamlılık kavramına dayandırılmaktadır. "Bekar bir erkek, evli olmayan bir erkektir" önermesi analitik bir önermeysen, bunun nedeni "bekar" ve "evli olmayan" terimlerinin eş anlamlı görülmesidir. Ne ki Quine'a göre, bu terimlerin eş anlamlı olduklarını söylemekle onların analitik olduklarını varsaymak arasında bir fark yoktur. Analitik kavramı tanımlama çabaları hep kendisiyle çelişik, eş anlamlılık, anlam vb... bakımından olmuştur. Ancak bunların her biri bir diğerine göre tanımlanmıştır. Sonuç olarak Quine, analitik kavramının bir kısır döngüye düşmeden izah edilemeyeceğini öne sürer. Quine çalışmasının ikinci kısmında, doğrulamacı anlam kuramıyla sıkı sıkıya bağlı olan ve tekil

gözlem önermelerinin anlamın temel birimleri olduğunu kabul eden radikal indirgemecilik görüşüne karşı çıkar. Quine bu görüşü yadsırken, onun yerine pragmatik tutarlılığı savunur. Buna göre inançlarımızın tümü bütüncü bir ağ oluşturduğu için, tekil önermelerin bu bütüncü ağa göndermede bulunmadan, yalıtılmış olarak doğrulanmaları ya da yanlışlanmaları asla olanaklı değildir. Bununla beraber Quine'a göre en başarılı inançlar dizgesi bilime aittir, çünkü bilim bizim doğru tahminlerde bulunmamızı sağlar.

Sonuç olarak, görüldüğü üzere, felsefi düşünce tarihine şöyle bir bakıldığında, herkesin üzerinde anlaştığı bir "bilim" tasarımı ve tanımının olmadığını açıkça görülür; çünkü bilim tarihinde farklı dönemlerde farklı farklı bilim tasarımları oluşturulmuştur. Bilimden anlaşılanlar hep değişmiş ve buna bağlı olarak da farklı tarzda bilim felsefesi yapma anlayışları egemen olmuştur. Öte yandan, çok çapıcı bir nokta olarak, Duhem, Meyerson, Koyré ve Kuhn gibi düşünürlerin çabalarıyla farkına varılan; günümüzde bilimin doğasını kavrarken bilim tarihi ışığında bir araştırma yapmanın; bilim tarihinin hesaba katılmasının oldukça aydınlatıcı olduğu ve olacağı düşüncesi oldukça ön plana çıkmıştır. Bu düşünürler, pozitivist bilim anlayışı ve epistemoloji görüşünün etkisini yitirmesi yönünde özellikle çaba göstermiş; pozitivist ve/ya neo-pozitivist görüşleri yadsıyarak bilimde insanın değer ve ilkelerinin de hesaba katılması gerektiğini savunmuşlardır. Pozitivistlerin aksine, bilimde kuramdan bağımsız gözlem ve deney dilinin olanaksız olduğunu savunan; psikolojik ve sosyolojik unsurları da göz ardı etmeyen anti-pozitivist hareket, bilimin işleyişi konusunda bilim tarihini ve insan faktörünü de hesaba katar ve bu yeni anlayışla günümüzde mantıktan ziyade bilim tarihine vurgu yapılır. Böylece, evrensel bir bilim olduğu anlayışının temelleri de onulmaz derecede sarsılmıştır.

Kaynakça

- ARISTOTLE, *Basic Works of Aristotle*, (Edited and with an Introduction by Richard Mc Keon) New York, Random House, 1941.
- BACON, Francis. *Novum Organum in Classics of Western Philosophy*, (ed. Cahn, M. Steven), Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. 1990.
- BAYAR, Işıl. *Viyana Çevresi'nin Bilimsellik Ölçütü Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 1999.
- CARNAP, Rudolf. *The Unity of Science*, Bristol: Thoemmes Press, 1934.
- CARNAP, Rudolf. *Philosophy and Logical Syntax*, Bristol: Thoemmes Press, 1935.
- CARNAP, Rudolf. *Logical Syntax of Language*, Londra: Routledge, 1937.
- CARNAP, Rudolf. *The Logical Structure of the World, Pseudoproblems in Philosophy*, London: Routledge&Kegan Paul, 1967.
- CROMBIE, A.C. *Augustine to Galileo, The History of Science*, Cambridge: Harvard University Pres, 1953.
- DESCARTES, René, *Meditations on the First Philosophy, with selections from the Objections and Replies*, (translated by John Cottingham), Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- DESCARTES, René, *Meditations in The Rationalists, Descartes, Spinoza, Leibniz*, New York: Anchor Boks Doubleday, 1974.
- DILTHEY, Wilhelm, *Introduction to the Human Sciences*, (trans. with an introductory essay by Ramon J. Betanzos), Detroit: Wayne State University Press, 1988.
- DUHEM, Pierre. *The Aim and Structure of Physical Theory*, Princeton: Princeton University Pres, 1954
- DUHEM, Pierre. *Essays in the History and Philosophy of Science*, (çev. Roger Ariew and Peter Barker), Indianapolis&Cambridge: Hackett Publishing Com, INC, 1996
- DİNÇER, Kurtuluş. *Bilimsel Açıklamada Hempel Modeli*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1993
- DİNÇER, Kurtuluş. *Felsefe*, Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fak. Yay., 1998
- FEYERABEND, Paul. *Özgür Bir Toplumda Bilim*, (Çev. Cevdet Cerit), İstanbul: Pınar Yayınları, 1991
- FEYERABEND, Paul. *Against Method*, Londra: New Left Books, 1975
- GÜZEL, Cemal. *Karl R. Popper, Paul Feyerabend ve Imre Lakatos'un Bilim Kavramı ve Rasyonaliteler Sorunu*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 1994

- GÜZEL, Cemal (Ed.). Sağduyu Filozofu: Popper, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996
- GÜZEL, Cemal (Ed.). Bir Bilgi Anarşisti: Paul Feyerabend, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996
- GÜZEL, Cemal (Ed.). Çoğulculuğun Kuramcısı: Lakatos, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999
- G.W.F. Hegel, *The Great Philosophers, Hegel Selections*, edit by M.J. Inwod, Oxford: Mac Millan Publishers, 1989
- HUME, David. *An Inquiry Concerning Human Understanding*, La Salle: Open Court, 1992
- HUME, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (Çev. Oruç Aruoba), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976.
- IRZİK, Gürol. "Yanlışlamacı Bilim Felsefesi: Genel Bir Değerlendirme", *Felsefe Tartışmaları*, 28. Kitap, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2001.
- KABADAYI, Talip. "Nietzsche ve Eğitim", *H.Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı-20, 2001, ss.180-185.
- KABADAYI, Talip. "Önerme Bilgisinin Analizi", *Felsefe Tartışmaları-Vehbi Hacıkadıroğlu Armağanı*, Haz: Doğan Özlem-Hayrettin Ökçesiz-Şükrü Argın, İstanbul: Everest Yay., 2002.
- KABADAYI, Talip. "The Perfect State in Plato and Al-Farabi", *AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı-2, Cilt VI, 2004, ss.237-248.
- KABADAYI, Talip. *Yanlışlanabilirlik Ölçütüne Yönelik Eleştiriler Üzerine Bir Çalışma*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2004.
- KABADAYI, Talip. The Place of "The Fifth Meditation" in the Philosophy of Descartes", *Kaygı*, Sayı-5, Güz 2005, ss.11-20.
- KABADAYI, Talip. "Aristotle And Avicenna (Ibn Sina) In Terms Of The Theory Of Intellects", *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı-10, 2006/1, ss. 15-27.
- KABADAYI, Talip. "Kuramdan Bağımsız Gözlem ve Deney Dili Olanaklı mıdır?", *FLSF*, Sayı-2, 2006 Güz, SDÜ Felsefe Bölümü Dergisi, ss.29-43.
- KANT, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, (trans. N.K.Smith) New York: St Martin's Press, 1965.
- KANT, Immanuel, *Prolegomena to any Future Metaphysics in Classics of Western Philosophy* (ed. Steven M. Cahn), Indianapolis: Hackett Publishing Company, INC, 1977.
- KRAFT, Victor. *The Vienna Circle*, Connecticut: Greenwood Press, 1953.
- 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. *The Essential Tension*, Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- KUHN, Thomas S. "Logic of Discovery or Psychology of Research?" *Criticism and the Growth of Knowledge*, (Ed. Imre Lakatos ve Alan Musgrave), London: Cambridge University Press, 1979.
- KUHN, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (Çev. Nilüfer Kuyaş), İstanbul: Alan Yayıncılık, 1991.
- LAKATOS, Imre. "Popper on Demarcation and Induction", *Philosophy of Karl Popper, Book I*, (Ed. Paul Arthur Schilpp), Illinois: Open Court, 1974.
- LAKATOS, Imre. "Methodology of Scientific Research Programmes" *Criticism and the Growth of Knowledge*, (Ed. Imre Lakatos and Alan Musgrave), Londra: Cambridge University Press, 1970.
- LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, (edited with a foreword by Peter H. Nidditch) Oxford : Clarendon Press;Oxford University Press, 1979.
- MEYERSON, Émile. *Identity & Reality*, (trans. By Kate Loewenberg, New York: The Macmillan Company, 1930.
- MILL, J.S., *A System of Logic*, London, J.W. Parker, 1862.
- NIETZSCHE, F. Will To Power, (trans. W. Kaufmann & R.J. Hollingdale), New York: Random House, 1967.
- PLATO, *The Collected Dialogues of Plato*, (ed. by Edith Hamilton and Huntington Cairns; with introduction and prefatory notes), Princeton, NJ: Princeton University Press, c 1989.
- POPPER, Karl. *Conjectures and Refutations*, New York: Harper& Row, 1963.
- POPPER, Karl. *Objective Knowledge*, Great Britain: Oxford University Pres, 1972.
- POPPER, Karl. *Unended Quest*, Illinois: Open Court Publishing Co., 1976.
- POPPER, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*, New York: Routledge Press, 1992.
- QUINE, W.V.O. *The Web of Belief*, New York: Random House, Inc., 1970.
- QUINE, W.V.O. "Two Dogmas of Empricism", *The Theory of Knowledge*, (Edit. Louis P. Pojman), Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1993a.

QUINE, W.V.O. "Epistemology Naturalized", *The Theory of Knowledge*, (Edit. Louis P. Pojman), Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1993b.

SARP ERK ULAŞ FELSEFE SÖZLÜĞÜ (Hazırlayanlar: A.Bâki Güçlü; Erkan Uzun; Serkan Uzun; Ü. Hüsrev Yolsal), Bilim ve Sanat Yayınları, 2002, Ankara, XVI+1728 sayfa.

TEPE, Harun. *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ankara: Ark Yayınevi, 1995.

TEPE, Harun. "Viyana Çevresi Filozoflarında Doğrulama ve/veya Onaylama", *H.Ü. Edeb. Fak. Dergisi*, Cilt 16, Sayı: 2, Ankara, 1999.

URAL, Şafak. *Pozitivist Felsefe*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.

CARNAP'TAN POPPER'A BİLİMSELLİK SORUNU*

ÖZET

Özellikle modern çağlarda bilim felsefesi alanındaki çalışmaların en önemli özelliği bilimi veya bilimsel olanı metafiziksel spekülasyondan, usdışı olandan, boş fikirlerden ve sözde-bilimden (bilimsel olmayandan) ayırabilecek ve kendisine dayanılarak bilimsel gelişmenin ölçülebileceği bir sınırkoyma ölçütü arama girişimidir. Bilim felsefesi içinde mantıksal pozitivizm akımının çıkış noktası da gerçek bilimi sözde-bilimden ayırmanın tek yolunun böyle evrensel ve tarih dışı bir yöntem ile mümkün olabileceği inancıdır. Carnap bir önermenin anlamlı olabilmesinin ön koşulu olarak, bir sınırkoyma ölçütü olarak doğrulanabilir olması yerine tasdiklenebilir olması ilkesini getirmeye çalışmıştır. Ancak, tasdiklenebilirlik ilkesi Carnap'ın umduğu gibi gerçek bilimi sözde-bilimden ayıracak bir ölçüt olarak yetersiz kalmıştır ve Wittgenstein, Hanson, Quine gibi bilim felsefecileri tarafından eleştirilere maruz kalmıştır. Daha sonra Popper, tümevarımın ve tasdiklenebilirlik ölçütünün bir sınırkoyma ölçütü olarak işe yaramadığını ileri sürerek, onun yerine yanlışlanabilirlik ilkesini savunmuştur. Ama yanlışlanabilirlik ölçütü de aynı şekilde tasdiklenebilirlik ölçütünün maruz kaldığı eleştirilere açıktır. Bu yazının amacı, bir kuramın, tasdiklenebilirlik veya yanlışlanabilirlik ölçütlerinin gerektirdiği gibi, kuramdan bağımsız salt gözlem ve deneyim olgularıyla sınanabileceği idealinin işe yaramadığını göstermektir.

Anahtar Kelimeler: mantıksal pozitivizm, doğrulanabilirlik, tasdiklenebilirlik, yanlışlanabilirlik, sınırkoyma ölçütü, Carnap, Popper

(The Problem of Scientificity from Carnap to Popper)

ABSTRACT

In modern times, the philosophy of science was characterized by a quest for a demarcation criterion to distinguish science from metaphysical speculation, irrationality, empty ideas and pseudo-science and to be used as a yardstick against which to measure progress. The logical positivist movement in the philosophy of science was motivated by the conviction that only a universal, general and ahistoric account of the methods of science can distinguish science from pseudo-science. Carnap suggested that some degree of confirmation must be possible for a statement to be meaningful, and thus replaced the criterion of verification by confirmation. But, confirmability failed to work as a demarcation principle to distinguish science from pseudo-science and was criticized widely by philosophers of science such as Wittgenstein, Hanson and Quine. Popper, later, rejected the induction and confirmation as a demarcation criterion and replaced the principle of confirmation by falsification. But, the principle of falsification was also open to the same criticisms just like confirmation. The purpose of this paper is to show that the ideal of testing a theory only by the data of observation and experience as it is required by the principles of confirmation or falsification, does not work.

Keywords: logical positivism, verifiability, confirmability, falsifiability, demarcation criterion, Carnap, Popper

* Kamuran GÖDELEK, Yrd.Doç.Dr. Mersin Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

Çağımızda bilim felsefesi alanındaki çalışmaların en önemli özelliği bilimi veya bilimsel olanı metafiziksel spekülasyondan, akıldışı olmadan, boş fikirlerden, sözde-bilimden (bilimsel olmayandan) ayırabilecek ve kendisine dayanılarak bilimsel olanın değerlendirilebileceği bir sınırkoyma ölçütü (demarcation criterion) arama girişimidir. Böylesi bir ölçütten doğal olarak evrensel, tarih dışı olması ve genel bir akılcılık yöntemi olarak tamamen mantıksal ilkelere dayanması, böylelikle de hiçbir şekilde bireysel yargılara veya sosyal ve tarihsel yorumlara yer bırakmaması beklenmektedir. Bilim felsefesi içinde mantıksal pozitivism akımının çıkış noktası da gerçek bilimi sözde-bilimden ayırmanın tek yolunun böyle evrensel ve tarih dışı bir yöntem ile mümkün olabileceği inancıdır. Mantıksal pozitivism geleneği içerisinde Carnap'da tasdiklenebilirlik olarak son şeklini alan doğrulanabilirlik ilkesi ve Popper'ın öne sürdüğü yanlışlanabilirlik ilkesi bir sınırkoyma ölçütü olarak iki temel yaklaşımı temsil etmektedir. İşte bu çalışmada bu iki "bilimsellik ilkesinin" taşıdığı sorunlar gösterilmeye çalışılacak ve Reichenbach'ın görüşü bir çözüm önerisi olarak sunulacaktır.

Mantıksal pozitivistler genel olarak, bütün metafizik problemlerin, özellikle de realizm ve idealizm probleminin sözde-problem olduğunu ve bu nedenle de anlamsız olduğunu savunmuşlardır. Bir önermenin bilişsel ve olgusal bakımlardan anlamlı olabilmesi, Schlick, Waismann, Neurath, Carnap ve diğer mantıksal pozitivistlere göre, ancak deneysel olarak doğrulanabilir olması (empirically verifiability) ile mümkündür. Viyana Çevresi tarafından kabul edilen (özellikle Schlick'in temsil ettiği) ve Wittgenstein'in "temel önermeler" (elementary sentences) hakkındaki fikirlerine dayanan bu görüşe göre, gözlem cümleleri, doğrudan doğruya sözcüleyenin duyum organlarıyla elde ettiği bilgilerle karşılaştırılabilecek cümlelerdir. Wittgenstein, ilk dönem felsefesinin temel yapıtı olan *Tractatus Logico Philosophicus*'da (1985) daha sonra mantıksal pozitivistler tarafından da kabul edilen ve Carnap'da en son şeklini bulan tasdikleme ölçütünü anlamın resim kuramı adı verilen bir anlam kuramı çerçevesinde ele almaktadır. Wittgenstein'a göre dil, olgular dünyasının bir resmidir; anlam da dilin dünyayı resmetme şeklidir. Wittgenstein'ın anlamın resim kuramı, dildeki işaretler ile olgular dünyasındaki durumlar arasındaki bağlantıyı açıklamaya yöneliktir. Buna göre, bir önermenin doğru ya da yanlış olabilmesi için, önermenin olgular dünyasında bir şeye karşılık gelmesi zorunludur. Dil dünyayı resimleyerek onu temsil eder; dolayısıyla, dilin yapısı ile olgular dünyasının yapısı birbirine denk olmalıdır. Wittgenstein'ın

“tümce ancak bir tasarım olması kadarıyla bir şey söyler”¹ ifadesinden de anlaşılacağı üzere, bir önermenin mantıksal biçimi önermenin anlamlı olmasını olanaklı kılan bir yapıya işaret eder. Dolayısıyla, Wittgenstein’a göre her anlamlı önerme, mantıksal olarak olgular dünyası hakkındaki temel önermelere dayandırılmış olmalıdır ve ancak o zaman gerçeğin resmi olarak nitelendirilebilir. Çünkü Wittgenstein’a göre, “dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil”² ve “dünya olgular yoluyla belirlenir, ve şu yolla ki, bu, bütün olgulardır”³.

Wittgenstein metafizik önermelerin olgusal durumlarla hiçbir ilişkileri olmadığı, dolayısıyla temel önermelere dayanarak kurulamayacakları için anlamsız olduklarını söylemiştir. Wittgenstein’ın görüşlerini kendilerine uyarlayan ilk mantıksal pozitivistler bir önermenin anlamlı olup olmadığını belirleyen bu temel önermeleri gözlem önermeleri olarak değerlendirmişlerdir. Ancak aralarında bu gözlem önermelerinin şüphe götürmezliği konusunda, yani onların algılayan kişinin öznel duyularına mı dayandığı yoksa genel olarak fiziksel olgulara mı dayandığı konusunda anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Ama bunun ötesinde, bu gözlem önermelerinin diğer bütün önermelerin deneysel olarak doğrulanabilir olup olmadıklarının ölçütü oldukları konusunda hemfikirdirler. Wittgenstein’ın kuramına göre sadece bu önermelere dayanarak diğerlerinin olgusal içeriği belirlendiğine göre, gözlem önermeleri aynı zamanda onların anlamlı olup olmamalarında da belirleyicidir. Dolayısıyla, mantıksal pozitivismi savunanlar, “bir önermenin anlamı onun doğrulanabilirlik yöntemidir” şeklinde formüle edilebilecek olan ünlü ilkeyi dile getirirler.

Mantıksal pozitivistler, anlam sorusu ve doğrulanabilir olma (verifiability) arasında ayırım yapmışlardır. Anlam sorusu esas olarak “bir cümlenin (bilşsel ve olgusal olarak) anlamlı olmasının koşulları nelerdir?” sorusudur. Buna karşılık, doğrulanabilirlik sorusu “bir şeyi bilmenin koşulları nelerdir, bir cümlenin doğru veya yanlış olduğunu bilmenin koşulları nelerdir?” sorusudur. Buna göre, doğrulanabilirlik ilkesini şu şekilde formüle etmek mümkündür: Bir önermenin anlamı, onun doğrulanabilirliğinin koşulları ile belirlenir, yani bir önerme ancak ve ancak ilkece doğrulanabilirliği varsa anlamlıdır.

Sonraları, Carnap bir önermenin anlamlı olabilmesinin ön koşulu olarak, doğrulanabilir olması ilkesi yerine, bir sınırkoyma ölçütü olarak tasdiklenebilirlik (confirmability) ilkesini getirmeye çalışmıştır. Ancak, tasdiklenebilirlik ilkesi Carnap’ın umduğu gibi gerçek bilimi sözde-bilimden ayıracak bir ölçüt olarak yetersiz kalmıştır ve Wittgenstein, Hanson, Quine gibi bilim felsefecileri tarafından eleştirilere maruz kalmıştır. Daha sonra, Popper, tümevarımın ve tasdiklenebilirlik ölçütünün bir sınırkoyma ölçütü olarak işe yaramadığını ileri sürerek, bilimselliğin ölçütü olarak

¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus* (Çev. Oruç Aruoba), Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, Ankara, 1985, pr. 4.031.

² a.g.e. pr. 1.1

³ a.g.e. pr. 1.11

yanlışlanabilirlik ilkesini savunmuştur. Ama yanlışlanabilirlik ölçütü de aynı şekilde doğrulanabilirlik ölçütünün maruz kaldığı eleştirilere açıktır.

Doğrulanabilirlik ilkesinin ve dolayısıyla tasdiklenebilirlik ilkesinin formüle edilmesi, esas olarak temel gözlem önermeleri (protocol statements) kavramını içermektedir. Cartwright'ın (1996) haklı olarak belirttiği gibi "protokol önermeleri tartışması genel hatlarıyla bilimin ne türden verilerden sorumlu olması gerektiği üzerinedir"⁴. Buna göre, bir yanda Schlick ve ilk dönem Carnap'ın bireysel duyum yaşantılarının dolaysız ve şüphe götürmez yaşantılar olduğu ve bunların bilimin temelinde olduğu görüşü vardır. Gerçekten de Carnap'ın ilk dönem eserlerinden olan *The Logical Construction of the World (Dünyanın Mantıksal Kurulumu)* iki ana tema üzerine kurulmuştur. Bunlardan ilki bilimin mantıksal bir temelde yeniden yapılandırılmasıdır. Bununla bağlantılı olan ikinci tema ise bu yapılanmanın temellerinin epistemolojik olarak sağlam olduğudur; çünkü her bir kişinin kendisinin dolaysız erişime sahip olduğu duyum verileri bilimin temelini oluşturur. Diğer yanda Neurath, duyum verilerinin yalnızca öznel-arası bir gerçekliğe sahip olduğunu savunmuştur.

Carnap, mantıksal pozitivism akımının en önemli temsilcilerinden biridir ve metafiziğin ayıklanması talebinin en önde gelen savunucularındandır. Carnap, dilin mantıksal yapılanması ve indirgenebilirlik prensibi temelinde metafiziği ortadan kaldırmanın yolunu ortaya koyduğunu iddia eder. Ona göre, metafizik önermeler anlamsızdır. Çünkü doğru veya yanlış olabilen deneysel (empirik) önermelerle bir indirgenebilirlik ilişkisine giremezler; yani doğru veya yanlış bir deneysel önerme şeklinde ifade edilemezler. O yüzden metafiziksel önermeler sözde-önermelerdir. Örneğin, "hiç vardır" gibi metafiziksel cümleler, mantığın prensipleriyle çelişir ve dolayısıyla anlamsızdır.

Carnap'a göre, bir kelimenin anlamlı olabilmesi gözlemlenebilir, deneysel bir temele dayanması demektir. Örneğin yeni bir kelimeyi, diyelim "şçay" ele alalım; bu kelimenin doğruluğunu veya yanlışlığını anlayabileceğimiz gözlemsel bir temel yoktur, bir başka deyişle, bu kelimenin karşılık geldiği herhangi bir nesne veya uygulama yoktur. Dolayısıyla, bu kelime anlamsızdır ve bu kelimeyi içeren önermeler de sözde-önermelerdir.

Carnap'ın amacı, doğrulanabilirlik ilkesini yeniden düzenlemektir. Bu yeni düzenlemeye göre gerçek bir önerme hiç değilse bazı gözlem önermeleri seti ile o şekilde bağlantılı olmalıdır ki bu gözlem önermeleri, yalnızca mutlak, kesin doğrulanabilirlik sağlamakla kalmamalı, aynı zamanda orijinal önermenin tasdiklenebilirliğini de sağlamalıdır. Carnap'a göre, protokol önermeleri deneyimin uygun dilsel karşılığı oldukları için, doğrulanabilirlik aşağıdaki gibi ifade edilen bir görüş haline gelir: "bir

⁴ N. Cartwright & Cat, J., "Neurath Against Method", *Origins of Logical Empiricism: Minnesota Studies in the Philosophy of Science V.* 16 (Edt. R.N. Giere & A.W. Richardson) içinde, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, 81-90. s. 81.

önermenin anlamı yalnızca onun protokol önermelerinden hareketle elde edilebilme ilişkileri belirlendiğinde anlamlıdır⁵. Daha açık söylemek gerekirse, bir “kişi bir kuram cümlesini kendi protokol önermelerinden çıkarsayarak ve onları kendi gerçek protokol önermeleri ile karşılaştırarak test eder (doğrular)”⁶. Önermenin doğruluğu da protokol önermelerine dayanarak belirlenir: “önermenin doğruluğu ya da yanlışlığına ilişkin karar protokol önermelerine dayanır”⁷.

Carnap için ilk başta protokol dili ile bilim veya kuram dili arasındaki ayrım kesindir Carnap, kuram veya bilim dili psikolojik alanla ilgili olduğunda bile bu iki dilin birbirinden kesinlikle ayrılması gerektiğini söylemiştir. “Örneğin protokol cümlesi “şu anda heyecanlıyım” ile psikolojik kuram cümlesi “şu anda heyecanlıyım” arasında fark vardır”⁸. İkincisi, bütün diğer bilim önermeleri ve hipotezler gibi değişime ve düzeltilmeye açıktır, çünkü “hiçbir bilimsel kuram önermesi kesin olarak doğrulanamaz”⁹. Oysa ilk önerme, “epistemolojik bir çıkışa sahip olduğu için reddedilemez”¹⁰. Çünkü Coffa’nın da doğru bir şekilde belirttiği gibi ilk dönem Carnap için “bütün protokol önermeleri kendileri hiçbir temellendirmeye ihtiyaç duymayan ama diğer bütün önermelere dayanak olan önermelerdir”¹¹.

Ama Carnap daha sonra protokol dili ile bilim veya kuram dili arasında ayrım yapmaktan vazgeçmiş, aksine her anlamlı önermenin fizik diline indirgenmesi gerektiğini iddia ettiği fizikalist bir görüş geliştirmiştir. Her gözlemcinin protokol dilinin, bu şekilde karşılıklı olarak birbirine çevrilebilmesi protokol cümlelerinin özneler-arası olarak anlaşılmasını sağlar; protokol cümleleri de ancak bu şekilde ele alındıklarında epistemolojik olarak anlamlı olabilirler. Carnap’ın kendisinin de ifade ettiği gibi, “bir cümleyi deneysel olarak sınamak isteyen herkes ister istemez kendi gözlemlerine başvurmadan başka bir şey yapamaz; kendi gözlemleri ile başkalarının gözlemleri ayrışmadıkça diğerlerinin gözlemlerini kullanamaz”¹². Ama fizik dili de bir bilim kuramı dili olduğu için bu dil içindeki bütün önermeler değişime veya düzeltilmeye açıktır. Her protokol cümlesi –gözlemcinin içinde bulunduğu fiziksel durumları anlatan cümleler de dahil olmak üzere– fiziğin belli cümleleri ile eşdeğerdir. Böylece, protokol önermeleri, kesin olarak doğrulanamazlar, çünkü aksi takdirde esas olarak protokol dilinin bir çevirisi olan fizikalist kuram dili içinde bir cümle doğrulanabilir olur.

⁵ Rudolph Carnap, “The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language”, *Logical Positivism* (Edt. A.J. Ayer) içinde, New York: The Free Press, 1959a, 60-82. s. 63.

⁶ J.A. Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998. s. 357.

⁷ R. Carnap, 1959a, s. 76.

⁸ R. Carnap, “Psychology in Physical Language”, *Logical Positivism* (Ed. A.J. Ayer) içinde, New York: The Free Press, 1959b, 165-199. s. 191.

⁹ R. Carnap, 1959b, s. 191.

¹⁰ a.g.e. s. 191.

¹¹ J.A. Coffa, 1998, s. 358.

¹² R. Carnap, “Testability and Meaning”, *Philosophy of Science* 3 (4), (1936), 420-468. s. 424.

Dolayısıyla, Carnap, ikinci döneminde bir önermenin doğruluğunun veya yanlışlığının belirlenmesi için kesin bir doğrulanabilirlik ilkesi yerine, giderek kesinlik derecesi artan bir tasdiklenebilirlik süreci ortaya koymuştur. Carnap'ın iddiasına göre, belli bir cümleden, geleceğe ilişkin gözlemlere dair yapılabilecek öngörüler sonsuz sayıda olduğu için, bir önerme hiçbir zaman tamamen doğrulanamaz. Carnap, tasdiklenebilirliği bir önermenin doğruluğunun tam ve kesin bir belirleyicisi olarak ortaya koyar. Carnap bunu şöyle ifade eder: "... o zaman, hiçbir sentetik önerme doğrulanabilirlik özelliğine sahip değildir. Biz bir cümleyi yalnızca daha fazla tasdikleyebiliriz. O halde, bundan böyle doğrulanabilirlik yerine tasdiklenebilirlik probleminden bahsedeceğiz"¹³

Carnap, tasdiklenebilirlik ilkesi ile ilgili görüşlerini özellikle "*Testability and Meaning*" (*Sınanabilirlik ve Anlamlılık*) adlı bir dizi makalesinde geliştirmiştir. Bu serinin ilk makalesi olan "*The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language*" (*Metafiziğin Dilin Mantıksal Çözümlemesi Yoluyla Ortadan Kaldırılması*) Carnap'ın metafiziği ortadan kaldırmanın ön koşulu olarak ortaya attığı tasdiklenebilirlik ilkesinin uygulanmasını içermektedir. Böylece Carnap, gözlem veya protokol cümlelerinin, en basit duyumlara ve duygulara mı dayandığı, yoksa fiziksel nesnelere mi dayandığı sorusunun, olgusal bir soru olmaktan ziyade dilsel (linguistic) bir soru olduğunu söylemiştir. Bu sorunun cevabı da, Carnap'a göre, tamamen gözlemlerimizi kayda geçirirken hangi dil kalıbını kullanmayı seçtiğimize bağlıdır.

Carnap serinin ikinci makalesi "*Testability and Meaning*"de açıkça, esas problemin, doğrulanabilirlik ve anlamlılık sorunları arasında yer alan ilişkilerin kesin bir şekilde belirlenmesi olduğunu, bir başka deyişle, anlamlı olmanın kriterinin doğrulanabilirlik, tasdiklenebilirlik veya sınanabilirlik bağlamında ele alınması gerektiğini belirtmiştir. Carnap "*Testability and Meaning*" adlı makalesinde, tasdiklenebilirlik ilkesinin tanımını şu şekilde vermiştir: "Bir Ö önermesi, eğer Ö gözlemlenebilir bir yüklem sınıfına indirgenebilirse (tamamen veya kısmen indirgenebilirse), o zaman tasdiklenebilir (tamamen veya kısmen tasdiklenebilir)"¹⁴. Carnap'a göre, bir önermenin anlamı semantik olarak onun doğruluğunun veya yanlışlığının tespit edilmesi ile eşdeğerdir. Böylece, bir önerme sadece böyle bir tespit mümkün olduğu durumlarda anlamlıdır. Carnap ayrıca sınanabilirlik ve tasdiklenebilirlik ön koşullarını da birbirinden ayırmıştır. Ona göre, eğer bir önermenin hangi durumlarda tasdiklenebilir olduğu biliniyorsa, o önerme tasdiklenebilir bir önermedir. Bir önerme sınanabilirlik özelliğine sahip olmadığı halde tasdiklenebilirlik özelliğine sahip olabilir.

Carnap'ın görüşleri çerçevesinde serimlenen pozitivist bilim anlayışı, gözlemlenen olgusal dünyadan elde edilen bilginin tümevarım yöntemiyle genelleştirilmesini, bu genelleştirilen gözlem ve deneye dayanan

¹³ a.g.e. s. 420.

¹⁴ a.g.e., s. 456

önermelerden oluşan kuramların tasdikleme ölçütü yoluyla bilgi dağarcığımızı aktarılmasını öngörmektedir. Olguları betimleme dışında söylenecek olan herhangi bir önermenin, gözlenebilir, yani deneysel bir temele dayanmadığı, yani fiziksel nesnelere âleminde bire bir karşılığı olmadığı, dolayısıyla bir şey anlatmadığı için anlamsız kabul edilmesi gerekir. Tasdikleme ölçütüne göre, bir cümlenin anlamlılığı, olgular dünyasında bir betimlemeye karşılık gelip gelmemesine dayanıyor gibi görünmektedir; eğer bir cümlenin olgular dünyasında bir karşılığı yoksa boş ve anlamsızdır.

Ancak Wittgenstein'in ikinci döneminde, anlamı, yaşam biçimleri içinde bir kullanım olarak ele alması mantıksal pozitivistlerin gözlem dilini bilimsellik ölçütü olarak ele alma idealine ve önermenin anlamını olgulara bire bir karşılık gelmekte arayan tasdiklenebilirlik ölçütünün geçerliliğine önemli bir tehdit oluşturmuştur. Wittgenstein ikinci dönem eseri *Felsefi Soruşturmalar*'da (2000) kendi ilk dönem pozitivist görüşlerini eleştirmekte ve her önermenin tek bir biçimi olduğu, her önermenin belli bir anlam taşıdığı ve anlamını olgular dünyasına bire bir karşılık gelmekle kazandığı, dilin ve gerçekliğin yalnız öğelerden oluştuğu görüşlerini yadsımaktadır.

Önermenin anlamını *Tractatus*'da gerçeklikte ararken, *Soruşturmalar*'da yaşam biçimleri içindeki insan etkinliklerinde arayan Wittgenstein, ikinci döneminde dili dünyanın bir resmi olarak değil, aksine dünyanın kendisi aracılığı ile anlaşıldığı bir araç olarak görmeye başlamıştır. Dolayısıyla, bir sözcüğün anlamı onun dildeki kullanımınıdır; bir tümcenin anlamı da aynı şekilde onun uygulanışı gözden geçirilerek anlaşılabilir.

Popper "*anlamsız* sözcüğüyle yalnızca deneysel-bilimsel olmayan bir şeyin tanımlanması istenseydi, bu durumda fizikötesinin anlamsız sözcüğüyle karakterize edilmesi herhalde çok saçma olurdu; çünkü fizikötesi, genelde deneysel olmayan şey olarak tanımlanmıştır"¹⁵ diyerek pozitivistlerin sınırkoyma ölçütüne yaklaşımlarını eleştirmiştir. Popper, pozitivistleri, sınırkoyma sorununu amaçlı bir saptama olarak almak yerine, deneysel bilim ve fizikötesi arasındaki farkı "doğal" kabul ederek ele almakla suçlar. Popper için sınırkoyma sorunu esas olarak bilimle bilim olmayana birbirinden ayıracak bir ölçüttür: "Deney bilimlerini hem matematik ve mantık hem de metafizik dizgelerden ayırabilmemizi sağlayacak bir ölçüt bulma sorununa sınırkoyma sorunu diyorum"¹⁶. Anlamlılık kavramının sınırkoyma ölçütü olarak kullanılmasına şiddetle karşı çıkan Popper¹⁷ için yanlışlanabilirlik, bütünüyle anlamlı iki önerme arasında bir ayrımı görmeyi sağlar. Ayrım artık, Popper'in dilinde yanlışlanabilen ve yanlışlanamayan önermeler ayrımına dönüşür. Popper'in yanlışlanabilirliği bir anlam ölçütü olarak değil de bir sınırkoyma ölçütü olarak ortaya attığı vurgulanmalıdır.

¹⁵ Karl R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* (Çev. İ. Aka & İ. Turan), İstanbul: YKY Yayınları, 1998. s. 59.

¹⁶ a.g.e., s. 58.

¹⁷ a.g.e., s. 58-59.

Yanlışlanabilirlik anlamlı dil kullanımı içinde bir sınırkoymaktadır. Popper'a göre :

Önermeler mantıksal olarak hem doğrulanabilir hem de yanlışlanabilir bir biçimde olmalıdır. Bununla ilgili örneğin Schlick'te "...gerçek bir önerme, kendisini sonuçta doğrulayabilmelidir", daha açık bir şekilde Waismann'da "önermenin ne zaman doğru olacağı hiçbir koşulda ileri sürülemiyorsa, önermenin hiçbir anlamı olmaz; çünkü önermenin anlamı onun doğrulanabilme yöntemidir" şeklindeki görüşleri okuyoruz. Oysa ...mantıksal olarak deneyimle doğrulanmış özel önermelerden kuramların çıkarsanması olanaksızdır; ... pozitivismdeki gibi doğabilimsel-kuramsal dizgeleri sınırlandırma ayracıyla dışlamak gibi bir hata yapmak istemiyorsak, doğrulanamayan önermeleri de deneysel olarak kabul edebileceğimiz bir ayrac seçmeliyiz. ...Bu yaklaşım, sınırlandırma ayracı olarak dizgenin doğrulanabilirliğini değil, yanlışlanabilirliği düşüncesinin benimsenmesini beraberinde getirmektedir¹⁸.

Hakkında çok sayıda kanıtın toplanmış olması bir hipotezin doğruluğunu güvence altına almaz, yalnızca pekiştirir. Bu nedenle, sadece bir tane mavi kuğuya bile rastlansa, bütün kuğuların beyaz olduğu önermesi –ne kadar fazla sayıda doğrulanmış olursa olsun– yanlışlanır ve reddedilmesi gerekir. Tasdiklenebilirlik hiçbir zaman ölçülemez, çünkü tasdiklemeyecek örneklerin kaç tane olduğu hiçbir zaman bilinemez. Ama yanlışlanabilirlik mantıksal olarak kesindir: eğer bir kuram bir etkinin olacağını öngörürse ve bu öngörüsü gerçekleşmezse, o zaman bu kuramın yanlış olduğu kesindir. Popper bunu geçerli bir tümdengelimsel çıkarım olan *modus tollens*'a dayanarak gösterir: eğer p ise q; değil q; o halde, değil p; eğer bir sonuç ön bileşenden hareketle çıkarsanıyorsa, ve eğer sonuç yanlışsa, o zaman bunun mantıksal zorunlu sonucu olarak ön bileşen de yanlıştır. Günlük dilde söylenecek olursa, ne zaman bir kuramın öngördüğü bir durumun deney veya gözlem sonucunda yanlış olduğu anlaşılırsa, kuram da yanlış olarak kabul edilip reddedilmelidir. Dolayısıyla, Popper kuramların bilimsel olarak sağlamlığının ölçütü olarak onların tasdiklenebilirliğine değil, yanlışlanabilirliğine bakmak gerektiğini savunmaktadır. Bilimsel olan, yanlışlanabilirliğe olanak tanyandır.

Popper'a göre, iyi bir kuram ilk baştan hangi gözlemlerin onu tasdikleyebileceği değil, hangilerinin yanlışlayabileceği üzerinde durmalıdır. Olanaklı ve sıklıkla aynı zamanda tasdiklenebilen genellemeler yapmak kolaydır, ama böylesi bir strateji, bilgimize bir şey katmayan bir takım doğruluklara ulaşmaktan öteye gitmez. Sıcaklık derecesinin Ağustos ayında Mersin'de 30 derecenin üstünde olacağı öngörüsünün olasılığı ne kadar yüksekse bilgi verici niteliği de o derece düşüktür.

Bir kuramın deneysel içeriği aslında olası yanlışlanabilirliklerin sayısıdır: "bu kuram artık *en yüksek derecede yanlışlanabilir* bir kuramdır. Bu da kuramın, *deneyim dünyası* hakkında diğer kurama göre *daha fazla şey*

¹⁸ a.g.e., s. 64.

söylediği anlamına gelir; çünkü kuram, temel önermelerden oluşan daha büyük bir kümeyi yasaklanmış olarak ortaya çıkarmıştır. Buna karşın, izin verilen önermelerin oluşturduğu küme gerçi küçülür; ama zaten kuram da bunlar hakkında hiçbir şey söylemez. O halde, bir kuramın deneysel içeriği, kuramın yanlışlanabilirlik derecesiyle [artar]¹⁹.

Dolayısıyla, diğer bütün testlerden geçmiş birbiri ile yarışan iki kuramdan deneysel içeriği geniş olan kabul edilmelidir. Ancak tasdiklenebilirlik olanaklı olmadığı için, hiçbir kuramın kesinliğinden söz edilemez. Mantıksal pozitivistlerin aksine, Popper bilgimizi ve olguları dayandırabileceğimiz her türlü şüpheden uzak, kesin temeller olmadığına inanır. Kuramlar yeni bilgiler ışığında sadece desteklenebilir veya kuvvetlendirilebilir, ancak hiçbir zaman tasdiklenemezler; yani her zaman için yanlışlanmaya açıktırlar. Her ne kadar yüzyıllar boyu kabul edilmiş ve geçerli olan kuramların yanlışlanabileceğini düşünmek zor olsa da, bunun örnekleri mevcuttur. 19. yüzyılın sonlarında kesin ve hiçbir şekilde reddedilemez olduğu düşünülen Newton fiziği Einstein'ın quantum fiziği karşısında artık geçerliliğini yitirmiştir. Bunun yanı sıra bir kuramı ancak deneyle sınanabiliyorsa kesin olarak deneysel veya bilimsel olarak kabul edeceğini söyleyen Popper bu nedenle bir kuramın doğrulanabilirliğinin değil, yanlışlanabilirliğinin bir sınırkoyma ölçütü olarak alınması gerektiğini belirtir. Böylece, Popper'a göre bilimsel bir kuram deneyle çürütülebilir olmalıdır²⁰.

Popper'ın anlayışında bilim adamı sınırsızca hipotezler geliştirmelidir. Mantıksal pozitivistlerin aksine, Popper, kuram oluşturmanın deneysel verilerle veya mantık kurallarıyla sıkıca kontrol edilmesi gerektiğine karşıdır. Popper'a göre bir hipotezin sınanması veya deneysel olarak tasdiklenmesi ne kadar zorsa o kadar iyidir, çünkü bu o hipotezin daha sonra çok sıkı bir şekilde sınanacağı ve yanlışlanırsa reddedileceği anlamına gelir. Bir önerme, yanlışlanabilme olanağını taşıyorsa bilimseldir. Popper mantıksal pozitivistlerin gözlem temelli birikimci ve ilerlemeci bilim anlayışına karşıdır. Pozitivistlerin düşündüğü gibi çok sayıda nesnel olgular yoktur, aksine bütün bilginiz kuramlara dayanır ve bir kuram reddedildiğinde doğaya ilişkin bilginizi yeni kuramlar ışığında yeniden değerlendirmek zorunda kalırsınız. Newton fiziği geçmişte deneysel bulgularla birçok kere desteklendiği halde, Einstein'ın quantum fiziğinin ortaya çıkışıyla tamamen değiştirilmiştir.

Daha önce de söylediği gibi, mantıksal pozitivistlerin amacı bilime deneysel olgulara dayanan sağlam bir temel aramaktır. Popper, bir yandan bilimde kesinlik arama ihtiyacını reddederken diğer yandan da bilimi metafizikten ayırma idealine sadık kalmıştır. Tümevarımın ve tasdiklenebilirlik ölçütünün bir sınırkoyma ölçütü olarak işe yaramadığını öne süren Popper, buna karşın yanlışlanabilirlik ölçütünü akılsallığın bir

¹⁹ a.g.e., s. 139.

²⁰ a.g.e., s. 51.

göstergesi olarak savunmuştur. Popper deneysel bilimlerde tümevarımı reddettiği için “kuramları (ne anlama gelirse gelsin) deneyle doğrulanmış tekil önermelerden çıkarmak mantıksal olarak kabul edilemez. Bu nedenle de kuramlar hiçbir zaman deneysel olarak tasdiklenemez” der²¹. Dolayısıyla tasdiklenemeyen önermeleri de deneysel bilimlerin alanına dahil eder.

Popper, yanlışlanan bir kuramı *ad hoc* varsayımlar ekleyerek düzeltmeye çalışmanın dogmatik bir yaklaşım olduğunu, onun yerine gerçek anlamda bilimsel akılcılığın göstergesi olan eleştirecilik ilkesini benimseyerek kuramın öngörülleri olgularla bağdaşmadığında kuramın kesinlikle reddedilmesi gerektiğini savunmaktadır. Daha sonra ya olgulardan hareketle geliştirilen yeni bir varsayımlar seti ya da bir başka kuram, yanlışlanabilirliği bağlamında yeniden sınanır. Ancak bilim adamlarının Popper'ın önerdiği tarzda çalışmadığı bilinmektedir. Hipotezleri olgularla uyuşmadığında veya deney ve gözlemleri bekledikleri sonucu vermediğinde hemen varsayımlarını reddetmek yerine, bilim adamları çoğu kere *ad hoc* varsayımlar ekleme yoluyla uyuşmayan olguları açıklama yoluna gitmektedirler; yani, gerçek bilimde yanlışlama çok nadir ortaya çıkmaktadır. Yanlışlanabilirlik ölçütünün bir sınırkoyma ölçütü olarak bilim adamları tarafından tercih edilmemesinin altında, gerçekte hiçbir gözlemin kendinden şüphe edilemeyecek kadar kesin olmaması ve dolayısıyla bir kuramı sırf gözlemlerle uyuşmadığı için reddetmeye ilişkin sağlam ve güvenilir kurallar bulunmaması gibi etkenler sayılabilir.

Ayrıca, 1960'larda bilimsel çevrelerde, Hanson'un kuram-yüklülük kavramı ile Quine'in gözlem verileri ve kuramın birbirine bağlı olduğuna ilişkin savı, yani bir anlamda kuramların kendi olgularını oluşturduğu tezi kabul görmeye başladıkça her hangi bir kuramın, tasdiklenebilirlik veya yanlışlanabilirlik ölçütlerinin gerektirdiği gibi kuramdan bağımsız olgularla sınınamayacağı inancı da yerleşmeye başlamıştır. Böylece mantıksal pozitivismin olgulara dayanarak iyi bilimi kötü bilimden ayırma idealinin gerçekleşemeyeceği anlaşılmıştır.

Sellars (1963), Quine (1961), Hanson (1958) gibi bilim felsefecileri mantıksal pozitivismi ve önermelerin anlamlılığını olgulara birebir karşılık gelmelerinde ve tümcelerinin anlamını da gözlem önermelerine indirgenebilmelerinde arayan doğrulanabilirlik ölçütünü çeşitli yönlerden eleştirmişlerdir.

Sellars, *Science, Perception and Reality (Bilim, Algı ve Gerçeklik)* adlı yapıtında kuram ve gözlemin birbirinden bağımsız olamayacağını ve dolayısıyla tamamen nesnel bir gözlemin imkansız olduğunu savunmuştur. Bazı zihinsel durumlarımızın bize doğrudan verildiği ve dolayısıyla çürütülemez olduğu görüşünden hareket eden Sellars, kuramdan bağımsız gözlemlere temel olabilecek hiçbir çürütülemez duyum verisi olmadığını savunmuştur. Sellars'a göre içebakış, içsel verilerin doğrudan bir gözlemi

²¹ a.g.e., s. 50.

değil, aksine kişinin kendisi hakkında bir öykü, yani bir kuram olduğuna göre, bütün bilgimiz gözlemsel olmaktan ziyade kuramsaldır.

Hanson (1958) gözlem, kuram ve bilimin “kavramsal temelleri”ni incelediği *Patterns of Discovery (Keşif Örüntüleri)* adlı yapıtına aşağıdaki soru ile başlar:

Johannes Kepler’in bir tepeden güneşin batışını izlediğini düşüntün. Yanında da Tycho Brahe var. Kepler güneşin sabit olduğunu düşünüyordu: hareket eden dünyaydı. Ama Tycho, Batlamyus’un ve Aristoteles’in hiç değilse şu görüşüne katılıyordu: dünya hareketsizdir ve diğer bütün gök cisimleri onun etrafında dönerler. Kepler ve Tycho güneş batımında doğuda aynı şeyi mi görürler²².

Hanson’a göre, her iki bilim adamının da gözleri aynı şekilde etkilendiği için aynı şeyi gördüğünü söylemek son derece temel bir hata olurdu. Deneyimcilerin dediği gibi, aynı duyum verilerini aldıkları için aynı şeyi gördüklerini, ama sonra bunu her ikisinin de farklı şekilde yorumladığını söylemek de aynı şekilde bir hatadır: “Kimse önce optik bir örüntüyü alıp, sonra onu yorumlamaz”²³. Aksine, nesnede “ne” görüldüğü görsel deneyimin içindedir. Her ne kadar her ikisinin gözleri de aynı duyumları aldığı halde, Kepler ve Tycho’nun farklı şeyler görmüş olmaları onların sahip olduğu bilgi ve kuramlara bağlıdır. Görmek her zaman için *kuram-yüklü*’dür (theory-laden). Bir saate bakmak saat kavramını bilmek demektir; saatin gözlenmesi daha önceki bilgiler tarafından şekillenir ve anlam kazanır. Örneğin, küçük kolun dakikaları, büyük kolun saatleri ifade ettiğini ve sayıların saatleri temsil ettiğini görürüm ve söyleyebilirim; gözlem ve bilgi elele gider. Bu bilgi olmadan saati gözlemenin hiçbir anlamı olmaz.

Gözlem kuram-yüklü olduğu için bilim dünyanın salt sistematik bir açılımı değildir; o aynı zamanda dünya hakkında bir düşünme yolu, kavramlar oluşturma biçimidir. Özellikle Gestalt psikolojisinden ve Wittgenstein’in ikinci dönem görüşlerinden etkilenen Hanson mantıksal pozitivistlerin gözlemin kuramdan bağımsız olduğu görüşünü eleştirmiş ve mantıksal pozitivistlerin yasaların en başta nasıl oluşturulduğu konusunda yetersiz kaldığını söylemiştir. Hanson’a göre, bilim adamlarının işe hipotezlerden veya yasalardan değil, verilerden başladığı doğrudur, ama veriler ancak bir kuram çerçevesinde anlam kazanırlar. Kuramlar eldeki veriler için kavramsal bir Gestalt oluşturur. Bir kuram, gözlenen olguların salt bir araya getirilmesi ile oluşmuş bir şey değildir; aksine olguları bir sistem içinde anlamlandırarak, onları belli olgular olarak ve diğer olgularla ilişkilendirerek gözlemeye yarayan bir çerçeve oluşturur. Dolayısıyla kuramdan bağımsız gözlem düşünülemez.

Quine, “*two dogmas of empiricism*” (*deneyciliğin iki dogması*) adlı ünlü makalesinde pozitivistin kendi deyişiyle iki dogmasını eleştirir. Bu

²² Norwood R. Hanson, *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958. s. 5.

²³ a.g.e., s. 9.

dogmalardan biri analitik, yani içerdikleri sözcüklerin anlamını açıklayan ("Daire yuvarlaktır" önermesi gibi) ve sentetik, yani dünya hakkında bilgi veren ("Bu kitap on bölümdür" önermesi gibi) doğru önermeler arasında temel bir ayrım bulunduğu inancıdır. Diğer de her anlamlı önermenin bir gözlem önermesi olduğu, yani dünyaya ilişkin doğrudan bir yaşantının ifadesi olduğu ve her bir gözlem önermesinin diğer önermelerden ayrı olarak ele alınabileceği inancıdır.

Analitik önermeler, "bekar, evlenmemiş insandır" önermesinde olduğu gibi, salt dil hakkındadır, yani kelimelerin anlamına ya da tanımlarına dayanırlar. Sentetik önermeler ise dünyada olan bitenler hakkındadır. Analitik önermeler a priori'dir, onların doğruluğunu deneysel verilere dayanmadan biliriz; sentetik önermeler ise a posteriori'dir ve doğrulukları ancak deneysel olarak bilinebilir. Hume'u takip eden deneyci düşünürlere göre sentetik a posteriori önermeler ile analitik a priori önermeler birlikte anlamlı önermeler alanını oluşturur. Mantıksal pozitivistler gözlem ve kuramı birbirinden kesinlikle ayırt etmek zorundadır; çünkü tasdiklenebilirlik ölçütünün çalışabilmesi için deneysel verilerin kuramsal önyargılardan etkilenmemesi gerekir.

Ancak Quine kuram ve gözlem ayrımını hiç de sanıldığı kadar kesin olmadığını göstermiştir. Bir analitik terimin ne anlama geldiği veya gelmediği hiç de tam anlamıyla açık değildir ve onu çeşitli şekillerde tanımlama girişimleri (tanım vermekle veya eş anlamlılarını vermekle, vb. gibi) işe yaramamıştır. Çünkü Quine'a göre Wittgenstein'in da ikinci dönem çalışmalarında vurguladığı gibi, bir terimin anlamı veya tanımı önceden var olmuş veya önceden-verilmiş değildir, aksine hangi bağlamda kullanıldığına bağlıdır. Dolayısıyla, analitik ve sentetik önermeler arasında kesin bir ayrım yapma olanağı yoktur. Tamamen deneysel verilere dayanan önermeler olmadığı gibi, hiçbir deneysel içeriğe sahip olmayan saf analitik önermeler de yoktur. Bu da saf gözlem önermelerinin var olamayacağı anlamına gelir ki mantıksal pozitivistler için gerçekten önemli bir tehdit oluşturur.

Quine'ın deneyciliğin ikinci dogmasına yönettiği eleştiri, ilkinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkar ki, o da her hangi bir önermenin diğer önermelerden veya kullanıldığı içerikten bağımsız olarak sınanabileceği inancıdır. Pozitivistlere göre her anlamlı deneysel önerme duyum verisine dayanan dolaysız yaşantılar hakkındaki önermelere indirgenebilir. Tek bir önerme dünyadaki tek bir olgu veya olgu durumu hakkındadır ve deneysel olarak doğrulanabilir. Ancak Quine'e göre tek bir önerme kendi başına deneysel bir içerikten yoksundur. Kelimeler anlamlarını diğer kelimelerle ilişkileri içinde kazanırlar. Biz tek tek önermeleri dünya ile karşılaştırmayız, aksine kuramın bütün olarak dünyaya uyumuna bakarız. Dış dünya hakkındaki önermelerimiz "duyum yaşantısının hakemlerini [sorgulamasını] bireysel olarak değil, ancak topluca bir araya gelerek karşılarılar"²⁴.

²⁴ Willard V.O. Quine, "Two Dogmas of Empiricism" (in W.O.V. Quine, *From a Logical Point of View*), New York: Harper & Row, 1961: 20-46. s. 41.

Böylece, verili dolaysız yaşantıların, kendisine dayanarak bilimsel önermeler oluşturabileceğimiz yansız, bağımsız bir temeli yoktur. Quine'in deneyciliğin iki dogmasına getirdiği eleştiriler sonunda ortaya çıkan bu yaklaşım, epistemolojik holizm adıyla da bilinir. Quine'in bu holistik tezine göre a priori ve deneysel olarak reddedilmesi mümkün olmayan hiçbir bilgi yoktur ve ayrıca kuramın ve gözlemin çatıştığı durumlarda belli önermeleri tek başına ele alamayız; aksine bütün inanç sistemi göz önüne alınmalıdır.

Quine'in holistik tezine göre gözlemler ancak bir kuram aracılığıyla dünyaya yönelirler. Kuram ve gözlem arasında kesin bir ayrım yapılamaz, çünkü gözlemler anlamlarını ancak kuramsal çerçeve içinde kazanırlar. Dolayısıyla, tasdiklenebilirlik sadece basitçe bir kuramın deneysel verilere uygun olup olmadığının sınanması değildir. Aksine, gözlemler çeşitli biçimlerde kuramla uyumlu hale getirilirler. Kuramda gözlem veya deney verileri ışığında ufak tefek değişiklikler yapılabildiği gibi, aynı verileri destekleyen çeşitli kuramlar geliştirilebilir.

Dolayısıyla kuram seçimi tamamen salt deneysel sonuçlara bağlı olarak yapılamaz. Bu durumda Carnap'ın tasdiklenebilirlik ölçütü ve pozitivistlerin kuram ve gözlem arasında yaptıkları kesin ayrım imkansız hale gelmektedir. Eğer gözlem ve kuram arasında ve analitik ve sentetik önermeler arasında kesin bir ayrım yoksa, o zaman kuramın içsel yapısında yapılacak ufak tefek değişikliklerle kurama uymayan sonuçların uygun hale gelmesi mümkün olabilir. Bu da pozitivistlerin tamamen karşı oldukları ve Carnap'ın tasdiklenebilirlik ölçütünü geliştirmesinin başlıca sebebi olan sözde-bilimin bilimsellik alanına girmesi demektir.

Neurath'ın *Ballungen* –Neurath tarafından üretilmiş belirsiz, karışık, tıkanmış şeyler anlamlarına gelen bir kavram– kavramı da Carnap veya Popper gibi düşünürler tarafından kolayca bir uyum sorusu olarak düşünülen olgular ve varsayım sisteminin uyumluluğu sorununu daha temel düzeyde bir karar verme sorunu haline getirir. Neurath'a göre protokol önermeleri her zaman için günlük hayatla ilgili olmak zorundadır; dolayısıyla da *Ballungen* içerirler: “Birleşik bilimin birleşik dilinde yapılan düzenlemeler gittikçe artan bir oranda kesin olma eğilimindedir. Ancak, birleşik bilimin hiçbir önermesi belirsiz olmaktan kurtulamaz, çünkü bütün terimler belirsizliği herkes için apaçık olan protokol önermeleri için dayanak teşkil eden terimlere dayanmaktadır”²⁵. *Ballungen* içeren önermeleri kesin yargılar içeren bilimden çıkarsamak mümkün olamaz. Varsayımlar ve bu varsayımlara temel oluşturması gereken veriler arasındaki bağlantı, olması gerektiği gibi kesin olmadığı için tasdiklenebilirlik ve tümevarımsal akıl yürütme de imkansız hale gelir. Neurath'a göre hiçbir gözlem verisi tüm bir kuramı veya varsayımlar sistemini yanlışlayamaz, sadece ona olan inancı sarsar. Dolayısıyla, Neurath'ın protokol önermelerine getirdiği eleştiriler en sonunda yalnızca mantıksal yapılanmanın çözülmesine değil, aynı zamanda

²⁵ N. Cartwright & Cat, J., “Neurath Against Method”, s. 82.

tasdiklenebilirlik, tümevarım ve yanlışlanabilirlik kuramlarının da bırakılmasına yol açmıştır.

Sonuç olarak, bir kuramın doğrulanabilirlik, tasdiklenebilirlik veya yanlışlanabilirlik ölçütleri bağlamında sınanması uygun yöntemler gibi görünmemektedir, çünkü her ikisi de benzer sorunlar içermekteler. Bu soruna çözüm üretme çabalarından biri Reichenbach'ın olasılık kuramıdır. Anlamın doğrulanabilirlik kuramı Reichenbach'ın deneyciliğinin de ana öğelerinden birisidir. Reichenbach'ın amacı tasdiklenebilirlik durumlarının olası ortaya çıkış sıklığının sınırının tasdiklenebilirlik derecesini ölçmektir; böylece her bir cümlenin bir olasılık önermesi olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, Reichenbach'a göre, anlamlılık ölçütü kesin bir doğrulanabilirlik yerine olasılıklı bir doğrulanabilirlik veya bir başka deyişle, belli derecede tasdiklenebilirlik ilkesi bağlamında tanımlanmalıdır. Reichenbach, bir önermenin anlamlı olabilmesi için mutlaka duyum verisi raporlarına veya protokol önermelerine indirgenmesi gerektiği görüşünü reddetmekle bilimsel kuramların, ancak bilimsel terimler kesinlikle gözlemlenebilir olgular temelinde tanımlandığında anlamlı olabilecekleri görüşünü de reddetmiştir. Böylece, Reichenbach için bir kuramın tasdiklenebilirlik veya tasdiklenemezlik olasılığı onu sınamak için yeterlidir.

Mantıksal pozitivistleri olasılık çıkarımlarının verili gözlemlerin ötesine geçtiğini görmemekle suçlayan Reichenbach'a göre "pozitivist bakış açısının temelinde olasılık çıkarımlarının mantığı hakkındaki bu yanlış görüş yatmaktadır"²⁶. Oysa Reichenbach'a göre "sadece bir olasılık mantığı bilimsel önermeler için yeterince geniş bir sistem sağlayabilir"²⁷. Reichenbach için bir önerme ancak önermenin tasdiklenebilirliğini belli oranda olası kılacak kanıtların bulunması durumunda bilişsel olarak anlamlıdır. Reichenbach'ın postula (posit) kavramı onun deneyci bilgi kuramının temelini oluşturur. Bir postula, kısaca söylenecek olursa, doğru olup olmadığı kesin olarak bilinmemekle beraber doğru olarak kabul edilen bir önermedir. Ancak yanlış olarak bilinen bir önerme kesinlikle postula olarak alınmaz. Dolayısıyla, bütün deneyci bilgiyi sağlam temellendirilmiş yasalarla tutarlığı çerçevesinde düzeltmelere açık bir postulalar sistemi olarak ele almakla Reichenbach, hiçbir düzeyinde kesinlik ihtiyacı taşımayan bir deneyci bilgi kuramı gerçekleştirmiştir. Böylece Reichenbach'ın olası deneyciliği mantıksal pozitivistizmin reddinde önemli bir rol oynamıştır. Kendi sözleriyle: "anlamın olasılık kuramı... doğrudan doğrulanabilir olgular alanının dışında kalan önermeleri de anlamlı olarak kabul edebilmemize olanak tanır; verili olgular alanının ötesine geçmemize olanak tanır"²⁸. Reichenbach'ın bu görüşleri günümüzde çok önem taşıyan bilimselliğin ölçütü sorununda, tasdiklenebilirlik ve yanlışlanabilirlik ölçütleri olarak

²⁶ Hans Reichenbach, *Experience and Prediction*, Chicago: The University of Chicago Press, 1938, s. 130.

²⁷ Hans Reichenbach, "Logistic Empiricism in Germany and the Present State of its Problems" *Journal of Philosophy*, XXXIII (6), (1936), 141-160, s. 154.

²⁸ Hans Reichenbach, *Experience and Prediction*, s. 127.

karşımıza çıkan iki ana görüşün taşıdığı sorunların aşılmasında uygun bir üçüncü yol olarak öne çıkmaktadır.

Kaynakça

- CARNAP, Rudolph (1959a), "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language", *Logical Positivism* (Edt. A.J. Ayer) içinde, New York: The Free Press, 60-82.
- (1959b), "Psychology in Physical Language", *Logical Positivism* (Edt. A.J. Ayer) içinde, New York: The Free Press, 165-199.
- (1936), "Testability and Meaning", *Philosophy of Science* 3 (4), 420-468.
- (1937), "Testability and Meaning", *Philosophy of Science* 4 (1), 2-35.
- CARTWRIGHT, N. & Cat, J. (1996), "Neurath Against Method", *Origins of Logical Empiricism: Minnesota Studies in the Philosophy of Science V. 16* (Edt. R.N. Giere & A.W. Richardson) içinde, Minneapolis: University of Minnesota Press, 81-90.
- COFFA, J.A. *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HANSON, Norwood R., (1958), *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- POPPER, Karl R. (1998), *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* (Çev. İ. Aka & İ. Turan), İstanbul: YKY Yayınları.
- QUINE, Willard V.O. (1961), "Two Dogmas of Empiricism" (in W.O.V. Quine, *From a Logical Point of View*), New York: Harper & Row: 20-46.
- REICHENBACH, Hans (1936), "Logistic Empiricism in Germany and the Present State of its Problems" *Journal of Philosophy*, XXXIII (6), 141-160.
- (1938), *Experience and Prediction*, Chicago: The University of Chicago Press.
- SELLARS, Wilfrid. (1963), *Science, Perception and Reality*, London: Routledge & Kegan Paul.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1985), *Tractatus Logico Philosophicus* (Çev. Oruç Aruoba), Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları.
- (2000), *Felsefi Soruşturmalar*, (çev. D. Kanıt), İstanbul: Küyerel Yayınları.

BİLGİNİN OLANAĞI SORUNU*

ÖZET

"Bilginin olanağı" sorunu Eskiçağdan beri sıklıkla tartışılan konulardandır. "Bilginin olanağı" konusu ve onun ortaya çıkardığı "bilgi yargularının doğruluk değerleri"ne ilişkin sorunlar birbiriyle bağlantılı görünmektedir. Çünkü bilginin olanağı bir kez ortaya konduğunda, akla hemen bilgi yargularının doğruluk ve yanlışlıklarına nasıl karar verileceği, hangi tür yarguların hangi doğruluk değerlerini alacakları türünden konular gelir.

Bu yazıda "bilginin olanağı"nın neden bir sorun olarak görüldüğü ve bilginin doğruluk değerleri üzerine çağımızda yapılan etkili tartışmalar serimlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: bilgi, bilginin olanağı, doğruluk değerleri, bulanık yargular.

(The Problem of Possibility of Knowledge)

ABSTRACT

The problem of "possibility of knowledge" is an issue debated on frequently since Ancient times. This issue and the problem of "the truth value of knowledge judgments" are seem related to each other. Because as the possibility of knowledge is once justified, the questions as "how the correctness or incorrectness of knowledge judgments can be decided?" and "which kinds of judgments would deserve the truth value?" follows this achievement.

This article tries to expose why "the possibility of knowledge" is seen as a problem and what kind of discussions carried out on the truth value of knowledge in recent age.

Keywords: knowledge, possibility of knowledge, truth values, fuzzy judgments.

* Işıl BAYAR BRAVO, Yrd.Doç.Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü.

Bilginin olanağı sorunu felsefe tarihinde çokça tartışılmış bir sorundur. Günümüzde bu sorun farklı biçimlerde karşımıza çıkmaya devam etmektedir. Bu yazıda, “bilginin olanağı konusu neden bir sorun haline gelmiştir, bununla ilgili tartışmalar hangi eksende yapılmaktadır” gibi sorular ile bu sorunun doğurduğu bilgi yargılarının doğruluğu ve yanlışlığı nasıl belirlenir, hangi tür yargılar doğru, hangi tür yargılar yanlış olarak adlandırılır gibi sorular, felsefe tarihinden bu yazıya konu olan filozofların bu konuya ilişkin çözüm önerileri ve günümüzde bu sorunu ele alma biçimi tartışılmaya çalışılacaktır. Bunun için öncelikle “bilgi” ve “olanak” kavramlarına kısaca değinilecek, ardından anılan bu iki kavramın bir araya gelmesiyle ortaya çıkan sorun üzerinde durulacak, ardından bu sorunun ortaya çıkardığı hangi tür yargıların bilgi olduğu ve bunların doğruluk değerlerinin nasıl belirleneceği tartışılacaktır.

“Bilgi” kavramını ele alan felsefedir. (Öteki) tüm bilimler, bu kavramın neliği hakkında bir araştırma yapmadan, sadece bilgi ortaya koymaya çalışırlar; felsefe ise “bilgi nedir?” sorusunu sorar ve bu kavramın neliğini ortaya koymaya çalışır.

Bilgi, yaygın olarak, “özne (bilen) ile nesne (bilinen) arasında kurulan bağdan elde edilen ürün” olarak tanımlanır. Özne derken bilen birini, nesne derken de öznenin bilmek üzere yöneldiği bir varolanı kastederiz. Bu bakımdan nesne, bilme edimiyle oluşturulur diyebiliriz. Buradan öznenin nesneyi yarattığı sonucu çıkmaz elbette. Özne ile nesne birbirini yaratmaz, ama bir bilme ediminde bir araya gelirler. Bu nedenle her varolan bir bilgi nesnesi değildir.

Başlıktaki ikinci kavrama da bakmak yerinde olur: bir eylemin, bir olayın, bir etkinliğin gerçekleşme potansiyeli, “olanak” olarak tanımlanır. Çok yüksek olan X dağına çıkmamanın olanaksız olduğunu söyleyen birine, ‘o dağa çıkan olmuş mu?’ diye sorduğumuzda, yanıt olarak dağa çıkan kişilerin olduğu söylenirse, o zaman “bu X dağına çıkmak olanaksız değilmiş” deriz.

Bu iki kavramın bir araya gelip “sorun” olarak ortaya çıkması, Eskiçağ’da skeptikler nedeniyledir. Eskiçağ’da Skeptikler “bilgi nedir?” sorusuyla değil, “bilgi mümkün müdür?” sorusuyla ilgilenmişlerdir. Örneğin Gorgias’ın ileri sürdüğü üç savdan ikincisi bununla ilgilidir. Gorgias’ın savlarını hatırlamak gerekirse,

- 1) *“hiçbir şey yoktur”*
- 2) *“bir şey olsaydı bile biz onu bilemezdik”*

3) “bir şey olsaydı ve bilinebilseydi bile, biz onu başkasına aktaramazdık”¹

Gorgias ikinci savıyla bilginin olanağı karşısında duyduğu kuşkuyu dile getirmiştir: O, bilmeyi olanaksız sayar. Gorgias’ın bu tutumunun temelinde duyulara dayalı bilginin yanıltıcılığı bulunmaktadır. Çünkü o, bilginin sadece duyular aracılığıyla edinilebileceğini kabul eder. Gerçekten de duyulara dayalı bilgiye baktığımızda, bu bilgilerin sıkça değiştiğine tanık oluruz. Ancak bilginin sadece duyular aracılığıyla edinilebileceği kabulüne bağlı kalmayıp, duyulardan başka bir bilgi kaynağını ve duyularla algılananlardan (fenomenlerinkinden) başka bilgi nesnelere de olduğunu kabul eden, bilginin olanaklı olup olmadığını sormak yerine, doğrudan bilginin neliğini araştıran Antik Yunan dönemi filozofları da vardır. Aslında Gorgias’ın (ya da Skeptiklerin) farkında olmadan olanaklı bir bilgiyi, hatta hakikati kabul ettiğini söylemek olanaklıdır: “duyular bizi yanılttığından sarsılmaz bilgi yargısına ulaşılamaz” ya da “herşeyden kuşku duymak gerekir” önermeleri kendilerinden şüphe duyulmayacak bilgi yarguları ya da hakikatler olarak ortaya konur.

Bilginin nesnesinin ve kaynağının skeptiklerden farklı olarak ortaya konabileceğini söyleyerek bilginin olanağını ortaya koyan bir örnek olarak Platon’u verebiliriz.

Platon’a göre duyulara dayanarak duyulur nesnelere hakkında dile getirdiğimiz yargılarımız sanı ve doğru sanı olarak adlandırılır: yani bunlar bilgi adını hak etmez. Platon’a göre nesnesi idealar olan ve bir tür akıl yetisi diye niteleyebileceğimiz düşünceyle görme (*noesis*) yoluyla bilinenler bilgidir. Bilgi, nesnesi apaçık olan, yani bir ya da birkaç yanıyla örtük olmayan, belirli, kesin ve doğru olan yargılardır. Platon nesnesine bakarak bilgi yargıları arasında ayırım yapar. Varolan olarak nesnelere, görülenler ve düşünülenler olmak üzere ikiye ayrılır: görülenlerin bir kısmını “imgeler”, bir kısmını da “canlılar” ile “yapılmış nesnelere” oluşturur. Düşünülenlerin bir yanını yukarıdaki kısma asılları konmuş nesnelere imgeleri oluşturur. Diğer yanda da idealar vardır. İlk yanda ruh, imgeleri kullandığı için, araştırmalarına varsayımlardan gider, yani ilkeye değil, sonuca götüren bir yola girer.² Böylelikle bilimlerin bilgisi (*teleute*) elde edilir. İkinci yandaysa ruh imgelere başvurmayıp varsayımdan ilkeye gider; araştırmalarını yalnızca kavramlarla yapar. Böylece ideaların bilgisi (*episteme*) elde edilir.³ İdealar, duyulur şeyler değildir, bu nedenle onlar görünmez, sadece kavranırlar.⁴

Platon ideaların bilgisi olan epistemeden başkasını bilgi saymaz; epistemeler de her zaman doğrudur. Platon yanlış bilgi yargılarının olanaksız

¹ Walther Kranz. *Antik Felsefe*. (Çev. Suad Y. Baydur). İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1984. s. 197.

² Platon. *Devlet*. (Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz). İstanbul, Remzi Kitabevi, 1992. 510b.

³ a.g.e., 509d-510c.

⁴ a.g.e., 507c.

olduğunu dile getirir. Bilgiyle bilgisizlik arasında olan sanı, doğru sanı, kanıtı dayalı doğru sanı, bilgi değildir.⁵

Tüm bu söylenenler, aslında, bilginin olanaklı olmadığını söyleyen kuşkuculara karşı-bilgi nesnelere uygun bilgi türleri ve bunlara uygun bilme yollarının olduğunu söyleyerek-bilginin olanığını ortaya koyan bir görüşün olduğunu da ortaya koymaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Skeptiklerin, *sürekli değişim halinde olan ve duyular aracılığıyla bilinebilecek nesnelere* ilişkin konuştukları için bilgi ortaya koymayı olanaksız gördükleri; Platon'un (ve bundan sonra ele alacağımız Aristoteles ve Descartes'in) *değişmeyen ve akılla kavranabilecek nesnelere* ilişkin konuştuklarından, bilgi ortaya koymayı olanaklı gördükleridir.

Platon'un bilginin olanığını, neliğini, edinme yollarını ve türlerini ortaya koyan bu görüşüne, amaçları, niyetleri bakımından benzer bir görüşü öğrencisi Aristoteles'in de ortaya koyduğunu görüyoruz. Onun bilgi görüşü de baştan bilginin olanaklı olduğunu kabul eder. Aristoteles bilgi konusuna girerken, konuları dikkate alındığında bir varlık felsefesi kitabı olarak görünmesine rağmen, hareket ettiği nokta açısından ele alındığında bir bilgi felsefesi kitabı olduğu görülür. Kitabın hedefi, hem epistemenin konularını hem de onu nasıl ve neden olanaklı olduğunu göstermektir. Kitap, "Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler"⁶ tümcesiyle başlar ve hemen ardından bilginin oluşum süreci hakkında kısa bir özet sunar. Bu özete göre, bilginin başlangıç noktası, duyularımız ve onlardan gelen verilerdir. Bu verilerin hafızada birikmesi, bilginin kendisinden hareket edilerek oluşturulacak veriler topluluğunu meydana getirir. *Metafizik* kitabında Aristoteles duyu-hafıza-deneyin birbiriyle bağlantısını kurar. Duyu, algılanan nesnenin, maddesi olmadan formunu, ilgili duyu organıyla alır: yani, bir yüzüğe baktığımızda onun maddesini değil, formunu algılayız ilkin. Benzer duyular hafızayı meydana getirir. "İnsanlarda deney, hafızadan çıkar. Çünkü aynı şeye ilişkin birkaç hatıra, sonunda, tek bir deney meydana getirir".⁷ Deney, sanat ve bilime ulaşmamızı sağlayacak bir araçtır. "Deneyle kazanılmış bir dizi kavramdan bir nesnelere sınıfına ilişkin tümel bir yargı oluşturulduğunda sanat ortaya çıkar".⁸ Yani Aristoteles, deney aracılığıyla zanaate (*tekhneye*), hem genel hem de zorunlu olarak varolan nesnelere ilgili bir kabul ile kanıtlamalar yapma huyu olarak tanımladığı bilime yani epistemeye ulaşıldığını söyler. Zanaat bir etkinliktir, doğru *logosa* sahip *poetik* bir huydur ve deneyden gelir. Aristoteles, "deney" ile "sanat" arasındaki farkı şöyle bir örnekle ortaya koymayı dener: "Fılanca ilacın filanca hastalığa yakalanmış Kallias'a, sonra Sokrates'e ve diğer birçoklarına iyi geldiğine ilişkin bir yargının oluşturulması işi deneyin alanına aittir. Buna karşılık onun bu hastalığa yakalanmış olan, belli bir yapıya sahip bulunan, belli bir sınıfın içine giren tüm insanlara, örneğin flegmatiklere, bilyölere ve

⁵ Platon. *Diyaloglar 2*. (Çev. Tanju Gökçöl). İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986. 189e-190a.

⁶ Aristoteles. *Metafizik*. (Çev. Ahmet Arslan). İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1996. 980a.

⁷ a.g.e., 980b 25.

⁸ a.g.e., 981a 6-8.

fivevrölere iyi geldiğine ilişkin bir yargının oluşturulması işi sanatın alanına giren bir konudur”.⁹ Deney, teklere ilişkin bir bilgidir, sanat ise tümelin bilgisidir. Bilgi ve anlama deneyden çok sanata aittir. Deneye sahip olan kişi şeyin öyle olduğunu bilir, ama onun nedenini bilmez. Bu nedenle deney bilgisine sahip olanlar bildiklerini öğretemezler, ancak zanaatin bilgisine sahip olanlar bildiklerinin nedenlerini de bildiklerinden, bunu öğretebilirler.¹⁰ Bilmek, ilk nedenleri ya da ilkeleri, yani *epistemeyi* bilmek demektir. İnsanın epistemeye sahip olduğu son aşamaya Aristoteles “bilgelik” adını verir. Bunun sanattan farkı, nedenlerin bilgisiyle yetinmemesi, ama herşeyin kendisinden dolayı meydana geldiği ilk neden ve ilk ilkeleri araştırmasıdır. Nasıl ki sanat deneyden nedenleri göstermesi bakımından üstünse, bütün nedenlerin kendisinden türediği ilk nedenleri gösteren bilgi, her türlü bilginin üzerinde olacaktır. Aristoteles’in bilginin oluşum sürecine ilişkin yaptığı bu sıralamaya baktığımızda, amacın “tümel”in bilgisine ulaşmak olduğunu görürüz. Aristoteles bilmenin ürünü olarak bilgilerimizin hem doğru hem de yanlış olabileceğini söyler. Ayrıca sadece *episteme* değil, başka tür yargılar dile getirmek de olanaklıdır ve bunlar da bilgidir.

Bilginin olanağını ortaya koyan diğer bir filozof da R. Descartes’tır. Skeptisizme karşı bilginin olanağını ortaya koyan Descartes da duyularımızın yanıltıcılığından sözeder: dörtgen bir kule uzaktan bize yuvarlak gelir. Dolayısıyla bizi yanıltan nesne değil, duyularımızdır. Ancak duyularımız kadar, akıl da bizi yanıltır: örneğin çok ünlü matematikçilerin bile dizgelerinde hata bulunabilir. Yani her bilgi şüpheye konu olabilir. Burada Descartes Gorgias’la aynı fikirdedir. Ama o, Gorgias’tan şu soruyu sormak bakımından ayrılır: “Üzerine sağlam bir felsefe binası kurabileceğim doğru bir bilgi yok mu?” Descartes bu soruya “Evet, var” diye yanıt verir: Bu ilk ve sarsılmaz bilgi “Düşünüyorum, o halde varım” yargısıyla karşımıza çıkar. Bu yargıya Descartes, yanılmanın olması, yanılan bir “ben”in olması gerçeğinden hareketle vardığını söyler. Ona göre yanılmak, kuşku duymak, düşünmek demektir¹¹ ve herşeyden kuşku duysam da düşündüğümden, kuşku duyduğumdan, yanıldığımdan kuşku duymam. Böylece de “düşünüyorum o halde varım” önermesine, yani Tanrı’nın varlığı ile dış dünyanın varlığına ilişkin tüm bilgimizi çıkarabileceğimiz, hakkında şüphe duymayacağımız ilk hakikate ulaşmış oluruz. Doğrudan kavradığı bu ilk önermeyle Descartes, kuşkuculuğun hiçbir şey bilinemez yollu temel savını çürütür. Bilmek ve bilgi yargısı dile getirmek mümkündür.

Eskiçağda bilgi Skeptikler için kuruntudan ibaretti. Öznenin kendi içine kapalı olduğunu, nesneyle ilişki kurmadığını, kursa da bunu gösteremediğini, öznelerarası bir bilginin olanaksız olduğunu, yani öznelerin üstünde uyuşabileceği bir bilgi yargısı dile getirmenin mümkün olmadığını dile getirmekteydiler. Bu nedenle de bilgiyi kuruntudan ibaret sayıyorlardı. Bu, bilginin neliğini gösteren, bilgi kavramı üstüne araştırma yapan Platon,

⁹ a.g.e., 981a 8-13.

¹⁰ a.g.e., 981b 7-8.

¹¹ R. Descartes *Felsefenin İlkeleri*. (Çev. Mesut Akın). İstanbul, Say Yayınları, 1995. s. 59.

Aristoteles ve Descartes'la yıkılmıştır. Aslında, Gorgias da Descartes da skeptik düşünürlerdir, bu bakımdan bilgi yargıları dile getirmenin olanaksız olması gerektiği konusunda hemfikir olmaları düşünülebilir. Ama onların skeptisizmden anladıkları farklıdır. Çünkü Gorgias kökten bir şüpheciyken, Descartes şüpheyi sağlam bir bilgiye ulaşmak için bir yöntem olarak kullanır.

Platon, Aristoteles ve Descartes, bilginin olanağını ortaya koyup, onun sorunlarını çözmeye çalışan felsefe tarihinden seçtiğimiz yalnızca üç örnektir. Bunlardan başka 19. yy'ın sonlarında temelleri atılmış, 20. yy'da ağırlıklı olarak etkili olmuş günümüz bilgi anlayışını biçimlendiren bir görüş daha vardır: bu görüş de bilginin olanağını kabul edip, onun neliğini ortaya koyma iddiasındadır. Söz konusu görüşün savunucuları Eskiçağ Skeptiklerinin savlarını kabul ederek ortaya çıkmış, ancak buradan Skeptiklerin çıkardığı gibi bilginin olanaksız olduğu sonucuna ulaşmamışlardır diyebiliriz. Şöyle ki, onlar hareket noktası olarak Skeptiklerden Protogoras'ın "İnsan herşeyin ölçüsüdür, varolanların varolmasının ve varolmayanların varolmamasının"¹² yargısını kabul etmiş gibi görünmektedirler. Protogoras'ın bu görüşünün içermelerine baktığımızda, şunu görürüz: birbirinden başka kişiler aynı şey hakkında ister birbiriyle özdeş yargılar isterse birbirine karşıt yargılar dile getirsinler, hatta aynı kişi aynı şey hakkında ister aynı anda isterse farklı zamanlarda karşıt yargılar dile getirsinler, bunların tümü doğrudur. Phyrron'un "Bilgi bize mutluluk getirmez, çünkü birbirinin karşıtı olan iki sav da doğrulanabilir, bu nedenle herşeyden kuşku duymak gerekir" savını diğer bir hareket noktası olarak kabul etmiş, buradan da bilginin göreliliği olduğu sonucuna varmışlar gibi görünmektedirler. Böyle bir durumda, bütün yargılar, onları dile getiren özne bakımından doğru olur. Buna karşılık, dile getirenin karşısında bulunan ve ondan farklı yargı dile getiren özne bakımından yanlıştır. Yani bütün yargılar aynı anda hem doğrudur hem de yanlıştır; ya da ne doğru ne de yanlıştır. Bu görüşlerle koşutluk gösteren görüşlere sahip, 20. yy'da etkin olan bilgi anlayışının temsilcileri, 19. yy'ın sonlarında ortaya çıkan Bulanık Mantık çalışmalarından çokça etkilenmişlerdir. Bulanık Mantık dizgesinin bilgi teorisine bakmak, bilginin neliğini ve olanağını ortaya koyan bir görüşü ele almak demektir.

Klasik bilgi tanımlarına göre bilgi denince ilk akla gelen kesinlik, doğruluk, nesneye uygunluktur. Bulanık Mantıkçılar bu bakışı eleştirirler. Onlara göre gündelik hayat konuşmalarımızda belirsizlik içeren "orta yaşlı insan", "uzun zaman", "pahalı araba", "yüksek bina" gibi anlamı kişiden kişiye ve durumdan duruma değişen birçok sözcük kullanılır. Yargıların yalnızca "doğru", "yanlış" olduğunu, bundan başka üçüncü bir halin olanaksız olduğunu kabul eden, mantığın tanımlayamadığı bu tür belirsizliklerin çoğunlukla bilimsel olmadığı görüşü kabul görmesine rağmen, 19. yy'ın başlarında bu tür belirsizlikler üzerine pekçok filozof ve bilim adamı kafa yormuştur. Einstein bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: "Matematiğin kavramları kesin olduğu sürece gerçeği yansıtmazlar, gerçeği

¹² Kranz. *Antik Felsefe*, s. 194.

yansıttıkları sürece de kesin değillerdir". Buna benzer olarak Heisenberg "ilk belirsizlik" kavramını ortaya atarak bilimi bilgi yargılarının çok değerli olması için zorlamıştır. 1930'ların başında Lukaszewicz ilk defa "üç değerli mantık sistemi"ni ve aynı dönemlerde kuantum filozofu Black de "sürekli değerlere sahip mantığı" tanımladı. Azeri kökenli Amerikalı matematikçi Lütfi Askerzade Zadeh'in "bulanık mantık" (*fuzzy logic*) tanımlaması, belirsizliğin tanımlanmasında bir dönüm noktası olmuştur.¹³ Ancak başlarda bu düşünürler çalışmalarını kuramsal olarak yürüttüler, çünkü kabul görmediler. Bununla birlikte belirsizliği tanımlayan bu kuramın ilk olarak bir buhar makinası için kontrol edici tasarlanmasında kullanılması, dünyanın ilgisini bu konuya çekti. Daha sonra Danimarka'da bir çimento fabrikasının kontrolünde ve Japonya'da çeşitli makinalarda bulanık mantık dizgesinin kullanılmasıyla bu konuya ilgi daha da arttı.¹⁴ Özellikle elektronik aletlerin ana yapılarını oluşturan transistor veya algoritmalar gibi anahtarlama araçlarında yoğun olarak bulanık mantık kullanılır.¹⁵

Bulanık mantığı klasik mantıkla birlikte anlatmak, aralarındaki farkları görmede faydalı olur: bilindiği gibi klasik mantıkta önermeler ya doğru ya da yanlış olan, kesin yargı dile getiren, bildiri kipinde dile gelmiş yargılardır: "üç, ikiden büyük bir tamsayıdır", "Ahmet kırk yaşındadır". Bu mantığın doğurduğu klasik kümeler "iyi tanımlanmış nesnelere topluluğu" denir. Klasik mantıkta bir önerme ya doğrudur ya da yanlış, üçüncü bir olasılık yoktur; yani bir önerme aynı anda hem doğru hem de yanlış olamaz. Klasik mantığın önermeleri ya da bu önermelerin oluşturduğu kümeler, doğadakinin aksine, yaşadığımız dünyayı siyah-beyaz, doğru-yanlış, iyi-kötü v.b olarak kategorize ederek ikiye bölen birbirinin çelişigi kavramlarla inşa edilir. Halbuki bulanık mantıkçılara göre gerçek dünya siyah ve beyazdan ibaret değildir. Siyah ile beyazın arasında sonsuz renk tonu vardır.¹⁶ Konuşma dilinde ifade edilen ve üzerinde çalıştığımız çoğu sınıflandırmalarda kullandığımız, kesin sınırlarla tanımlanamayan ve kişiden kişiye farklı yorumlanan "çok güzel", "fazla uzun", "aşırı sıcak", hafif pahalı", "biraz tatlı" gibi bulanık sözcükler,¹⁷ klasik mantığın öngördüğü şekilde incelenemezler. Klasik mantık "Ayşe çok güzel", "Hava aşırı sıcak", "Amcam epesince yaşlı" gibi ifadeleri, kesin hüküm belirtmediğinden, önerme olarak kabul etmez. Bu önermelere bulanık mantıkçılar "bulanık önermeler" derler. Bu önermeler çoğaltılabilir: 1) "Dana gençtir", 2) "Dana kocasından daha gençtir", 3) "Michelle uzun saçlıdır", 4) "İsveçlilerin çoğunun boyu

¹³ Lütfi A. Zadeh. "A New Direction in AI Toward a Computational Theory of Perceptions" *American Association for Artificial Intelligence: AI Magazine*. Spring, 2001. s. 74.

¹⁴ Naim Çağman, "Bulanık Mantık", *Bilim ve Teknik*, Ankara, Tübitak Yayınları, Haziran 2006. s. 50.

¹⁵ Kurt Becker, Günter Rau, Horst Kaesmacher, Michael Petermeyer, Günter Kalf, Hans-Jürgen Zimmermann. "Fuzzy Logic Approaches to Intelligent Alarms" *Engineering in Medicine and Biology*, December-November, 1994. s.710.

¹⁶ Zekai Şen. *Bulanık Mantık ve Modelleme İlkeleri*. İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2001. s. 11-20.

¹⁷ Lütfi A. Zadeh. "A Computational Theory of Dispositions", s. 312-313.

uzundur” v.b.¹⁸ Bulanık önermelerin doğruluğu veya yanlışlığı hakkında kesin bir şey söylenemeyeceğinden dolayı bunların doğruluk değeri 0-1 arası bir sayıyla derecelenir. Bir bulanık önerme, derecesine göre hem doğru hem de yanlış olabilir. Bulanık bir önerme için “doğru değildir” denmiş ise bu, “yanlıştır” anlamına gelmez. Bir önerme 0,8 derecesinde doğru ise aynı önerme 0,2 derecesinde de yanlıştır. Örneğin “X çirkindir” önermesi 0,5 derecesinde doğru ise aynı derecede de yanlıştır.¹⁹ Bu özellikten dolayı klasik mantıkta problem olan paradokslar, hem “doğru” hem de “yanlış” ya da ne “doğru” ne de “yanlış” doğruluk değerine sahip önermeler, bulanık mantıkta doğruluk değerleri alarak biraz da olsa doğrulara indirgenmiş olurlar.

Bu bakımdan Skeptiklerin savlarına yaklaşılmış olur: Skeptikler için bir yargı ne doğru ne de yanlıştır ya da aynı anda hem doğru hem de yanlış olabilir. Böylece Skeptiklerin bilgi konusundaki iddiaları ile bulanık mantığa dayanan bilgi teorisyenlerinin iddiaları arasında bir benzerlik ortaya çıkar diyebiliriz. Ancak bu, ilk olarak aklın temel ilkelerinden olan çelişmezlik ilkesine -ikinci olarak yazının ilerleyen bölümlerinde ele alınacak Üçüncü halin olanaksızlığı ilkesine- aykırıdır. Şöyle ki, çelişmezlik ilkesi uyarınca bir yargı söz konusu olduğunda aynı anda hem doğru hem yanlış denilemez; bir nesne söz konusu olduğunda ona ait bir nitelik, aynı anda hem kendisine özdeş hem kendisinin çeliştiği olamaz. Bu ilke Skeptikler ve Bulanık Mantığa dayanan bilgi teorisyenlerince çiğneniyor gibi görünmektedir. Çünkü onlar için bir yargı aynı anda tam doğru tam yanlış olabildiği gibi, hem doğru hem yanlış; biraz doğru biraz yanlış olabilir.

Tam doğru ve tam yanlış olma bulanık kümede de 1 ve 0 değerleriyle karşılanır. Dolayısıyla klasik küme kavramı bulanık küme kavramının bu iki değere “hapsolmuş” özel bir halidir. Yani bulanık kümeler klasik kümelerin bir seçeneği değil, onların genelleştirilmiş halidir; diğer bir deyişle bulanık kümeler, klasik kümeleri kapsayan daha geniş kümelerdir.

*

Bulanık mantık dizgesi günümüz bilgi görüşünü biçimlendirmiştir elbette. Bu biçimlendirmede 1 ve 0 değerini alan, Klasik ve Bulanık Mantıktaki önermeler değil, onlar arasında kalan değerleri alan yargılar önemli rol oynar. Bu rolün etkisiyle bilgi artık “onaylanmış/pekiştirilmiş inanç” olarak tanımlanmaktadır. Böylece bilgi, sanıları, kesinsizlikleri, doğru yanlış arası ifadeleri de içine alan büyük bir yargı kümesini işlemeye başlamıştır. Bu, kimi sorunları beraberinde getirmekle birlikte, bilginin olanağı açısından hiçbir sorun yaratmamaktadır, çünkü bilgiyi -tanımladığı haliyle- olanaklı görmektedir.

Platon, Aristoteles ve Descartes için bir bilgi yargısı dile getirmek ve bu yargının doğru veya yanlış değerlerinden yalnızca birini alması bilginin olanağına işaret etmektedir. Skeptikler ve Bulanık Mantığa dayanan bilgi

¹⁸ Lütfi A. Zadeh. “A New Direction in AI Toward a Computational Theory of Perceptions”, s. 75.

¹⁹ Lütfi A. Zadeh. “A Computational Theory of Dispositions”, s. 316-317.

teorisyenleri için, bilgi yargısı olarak kabul ettikleri ve aynı anda hem doğru hem yanlış olabilen bilgi, inanç, sanı, varsayım türünden yargıların da içinde bulunduğu kümeden bir yargı dile getirmek bilginin olanağına işaret eder. İlk öbekteki üç filozof ile ikinci öbekteki bilgi teorisyenleri arasındaki temel fark böylece bilginin olanağına ilişkin olarak çıkmamakta; bilgi diye adlandırdıkları yargılar konusunda çıkmaktadır. İlk öbekteki filozoflar için bir nesne hakkında dile getirilebilecek yargıların hepsi “bilgi” adını hak etmezken, ikinci öbekteki düşünürler için söz konusu nesne hakkındaki hemen her yargı biçimi “bilgi” adını hak etmekte gibi görünmektedir.

Dolayısıyla, Skeptiklerin ve Bulanık Mantığa dayanan bilgi teorisyenlerinin uslamalarının onları götürdüğü yere baktığımızda, bilgiyi olanaklı kılan temellere saldırdıklarını; bir nesne hakkında hem her şeyi dile getirmenin olanaklı olduğunu hem bunlardan hepsinin aynı anda doğru ve yanlış diye nitelenebileceklerini hem de bunların hiçbirinin ne doğru ne de yanlış diye nitelenebilmelerinin olanaklı olmadığını söylediklerini görürüz.

Platon, Aristoteles, bu noktada, öncelikle, bir nesne ve o nesnenin belirli bir niteliği hakkında her şeyin değil, ancak birbirine karşıt iki yargının aynı anda doğru olamayacağını, bunlardan ancak birinin nesneye karşılık geldiğini; ayrıca doğruluğun ancak nesne ve yargı arasındaki uyumla ortaya çıktığını belirtir. Buradaki farklılık, Platon, Aristoteles hatta bu yazıya konu olmuş Descartes’ın duyu verilerine, görüntüslere dayanan yargıların bilgi adını hak edemeyeceğini, bilginin değişmeyen, akılla kavranan nesnelere ilişkin ve temel mantık ilkelerine aykırı olamayacak yargılar olduğunu düşünmeleri; buna karşın Skeptiklerin ve Bulanık Mantığa dayanan bilgi teorisyenlerinin nesnesine tam olarak uygun olan “tam doğru” ve ya nesnesini olduğu gibi göstermeyen “tam yanlış” yargılar yanında görüntüslere, duyu verilerine dayanan, öznelerin inançları ve varsayımlarını da içine alan geniş bir yelpazedeki her türlü yargıyı bilgi olarak adlandırmalarında ortaya çıkmaktadır.

Skeptiklerin ve Bulanık Mantığa dayanan bilgi teorisyenlerinin söylediklerini, yukarıda değindiğimiz aklın işleyişinin dayandığı temel mantık ilkelerin dayanarak eleştirebiliriz. Çünkü, öyle görünüyor ki, Skeptikler ve Bulanık Mantığa dayanan bilgi teorisyenleri savlarını dile getirirken aslında temel mantık ilkelerini çiğnemektedirler. Üçüncü halin olanaklı olduğunu kabul eden Protogoras ve Bulanık Mantığa dayanan bilgi teorisyenleri, bunu, nesnelere asıllarında ya da özlerinde birbirine karşıt nitelikleri barındırıyor olmasına bağlar. Bu durum bir nesne hakkında, bir yüklemi ne onaylayabilme ne de reddedebilme olanağı vermektedir. Çünkü iki seçenek de nesneye aynı anda uygun olamayacaktır. Dolayısıyla, ikisi de uygun düşmeyince, nesnenin üçüncü bir haline karşılık gelen üçüncü bir yargı seçeneği varmış gibi görünür. Oysa, üçüncü halin olanaksızlığı ilkesi “bir nesne hakkında en fazla iki yargının dile getirilebileceğini, bunların da ancak birbirinin karşıtı olan yargılar olabileceği”ni vurgular. Bu nokta, aslında diğer bir mantık ilkesi olan çelişmezlik ilkesinin değillenmesine vardırır bizi.

Çelişmezlik ilkesi, “Aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması hem de olmaması imkansızdır” biçiminde dile getirilir. Protogoras ve Bulanık Mantığa dayanan bilgi teorisyenleri, nesnelere değişik zamanlarda değişik nitelikler taşınması olgusuna dayanarak, nesnede bu durum ortaya çıktığına göre, bu değişik niteliklerin nesnede zaten var olması gerektiği sonucuna varır. Eğer olmasaydı, ortaya çıkmaları da olanaksız olurdu. Bu karşıt nitelikler nesnelere aslında zaten varsa, bu karşıtların nesnede var olduğunu söylemek ve bu söylenenlerinin de doğru olduğunu iddia etmek saçma olmayacaktır. Yani, çelişki zaten varolanın kendisinde varsa, bunu bu biçimde dile getiren farklı yargıların yanlış olması, diğer bir deyişle nesneye uygun düşmemesi de olanaksızdır.

Bu iddia, ilkin düşüncede kanıtlanamaz: bir varlığın hem insan olduğunu hem de olmadığını aynı anda düşünebilir miyiz? Elbette düşünemeyiz. Çünkü zihin böyle bir şeti düşünmeye kalktığında, bunu başaramaz. Aristoteles’in deyişiyle, “birinin hem ressam olduğunu hem de olmadığını düşünemeyiz”.

Aynı olanaksızlık gerçeklik bakımından da geçerlidir: bir varlık belirli bir anda insan olup aynı anda insan olmamazlık edemez.

Düşüncede ve gerçeklikte bu olanaksızlık söz konusuysa, bu, dile getirmede de söz konusudur. Gerçeklikte karşıt niteliklerden ancak birine sahip olabilecek bir nesnenin ya da düşüncede karşıt niteliklerden ancak birine sahip olarak tasarlanabilecek bir şeyin, dile getirirken karşıt niteliklerin ikisine de sahip olabileceğini iddia etmek saçmalık olur.

Platon’un ve Aristoteles’in varlıkla yokluk arasındaki şeyleri, yani hem var hem yok denebilecek şeyleri konu edindiklerini görürüz: bunlar, imgeler, doğa nesnelere, canlılar, insanların yaptıkları şeylerdir. Bunlar hakkında ortaya konanlar, bilgiyle bilgisizlik arasındadır.²⁰ Bilgi, her iki düşünürde de idealar hakkında ortaya konan yargıların adıdır, sanıysa, hakkında olduğu nesnelere, Platon’da görünüşler, Aristoteles’te deney verileri olduğu için, ne bilgidir ne de bilgisizlik, ikisinin ortasındadır. Oysa, Protogoras ve Bulanık Mantığa dayanan bilgi teorisyenlerine göre hakkında oldukları nesnesinin yapısına bakılmaksızın her türlü yargı bilgi adını alabilir.

Kendilerini açmaza sokan Protogoras ve Bulanık Mantığa dayanan bilgi teorisyenlerinin gibi düşüncelerin, “bir nesnede görüme gelen her şeyin var olduğunu” söylemekten kaçınmaları gerekir. Aslında aynı şeyler herkese aynı o şey olarak görünmeyebilir ya da aynı insana aynı şeyler her zaman aynı şeylermiş gibi görünmeyebilir, tersine, çoğu zaman aynı anda birbirine karşıt şeyler olarak görünürler. Ama burada dikkat edilmesi gereken nokta niteliklerin hiçbir zaman “aynı duyuya, aynı bakımdan, aynı koşullarda ve aynı zamanda karşıt görünmemesidir”. Belirli bir anda, bunlardan ancak biri, bir başka anda da diğeri doğru olabilir. “Doğru yargı” ise, ‘olan’ın ‘olduğu’nu, ‘olmayan’ın ‘olmadığı’ni dile getiren yargıdır. Yani yargı, var olanla bir uyuma gösteriyorsa doğru olabilir. Böylelikle Protogoras’ın ve

²⁰ Platon, *Devlet*. 477c-e.

Bulanık Mantığa dayanan bilgi teorisyenlerinin, “Her söylenen doğrudur” yargılarının karşısına, mantık ilkelerine dayanarak, var olanlar hakkında herşeyin söylenemeyeceğini, belirli bir nesne ve onun bir niteliği hakkında ancak birbirine karşıt yargılar dile getirilebileceğini, bu yargılardan birinin sadece varolana karşılık gelebileceğini, yani doğru olabileceği savlarını koyabiliriz. Bu sayede temel mantık ilkelerini reddederek bilgiyi ya olanaksız sayan ya da her türlü yargıya “bilgi” diyenlerin görüşlerine karşı, mantık ilkelerine dayanarak bilginin olanaklı olduğunu ve sadece belli türden yargıların bilgi olabileceğini iddia edebiliriz.

Kaynakça

- ARİSTOTELES. *Metafizik*. (Çev. Ahmet Arslan). İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1996.
- ÇAĞMAN, Naim. "Bulanık Mantık", *Bilim ve Teknik*, Ankara, Tübitak Yayınları, Haziran 2006. s. 50-1.
- DESCARTES, R. *Felsefenin İlkeleri*. (Çev. Mesut Akın). İstanbul, Say Yayınları, 1995.
- KRANZ, Walther. *Antik Felsefe*. (Çev. Suad Y. Baydur). İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1984.
- PLATON. *Diyaloglar 2*. (Çev. Tanju Gökçöl). İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986.
- PLATON. *Devlet*. (Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz). İstanbul, Remzi Kitabevi, 1992.
- ŞEN, Zekai. *Bulanık Mantık ve Modelleme İlkeleri*. İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2001.
- ZADEH, Lütfi A. "A Computational Theory of Dispositions" s. 312-318
- ZADEH, Lütfi A. "A New Direction in AI Toward a Computational Theory of Perceptions" *American Association for Artificial Intelligence: AI Magazine*. Spring, 2001. s. 73-84 .
- BECKER, Kurt, Günter Rau, Horst Kaesmacher, Michael Petermeyer, Günter Kalff, Hans-Jürgen Zimmermann. "Fuzzy Logic Approaches to Intelligent Alarms" *Engineering in Medicine and Biology*, December-November, 1994. s.710-716

WALTER BENJAMIN'DE "DENEYİM" KAVRAMI*

ÖZET

Benjamin'in yazılarında "deneyim" izleği önemli bir işleve sahiptir. Bu izleğin Benjamin'in tüm temel kavramlarını katettiği görülür. Dolayısıyla, bu izleğe dair bir serimlemenin Benjamin'in yazılarındaki tüm kavramsal eklemlenmeleri anlamayı kolaylaştıracağını düşünmek mümkündür. Aşağıdaki yazı, bu kabule dayanarak, Benjamin'in bu temel izleğini üç bağlamda –"teknik aracılığıyla yeniden üretim çağında sanatsal üretim", "kitle kültürü ile aylak figürü" ve "çağdaş bilgi biçimi olarak enformasyon" çerçevesinde– serimlemeye çalışmaktadır.

Anahtar Sözcükler: W. Benjamin, deneyim, teknik, sanatsal üretim, kitle kültürü, aylak figürü, enformasyon

(Concept of "Experience" in Walter Benjamin)

ABSTRACT

The theme of "experience" has a significant role in the writings of Benjamin. It seems that this theme cuts across all the main conceptions of the thinker. Thus it is possible to think that an exposition of this theme makes easier to conceive the whole articulations of concepts in Benjamin's writings. With this presumption this paper offers an attempt to expose the primary theme of experience in three contexts – "the artistic production in the age of technical reproduction", "the mass culture and the figure of flâneur" and "the information as the contemporary form of knowledge".

Keywords: W. Benjamin, experience, technique, artistic production, mass culture, figure of flâneur, information

* Berna YILDIRIM. Dr.

Walter Benjamin (1892-1940), XX. yüzyılın iki büyük savaşına, bunlar arasındaki sancılı dönemin her çeşit bunalımına, yoksunluğuna ve dehşetine tanıklık etmiş; eserleri, son yedi yılı sürgünde geçen ve trajik bir ölümle, intiharla noktalanmış yaşam öyküsü anımsanmaksızın okunamayan bir düşündür. Frankfurt Okulunun Amerika'ya ulaşamamış –aslında ulaşmayı da istememiş, kendi "yaşam mekânı"nın Avrupa olduğunu sık sık yinelemiş– bir üyesi. XIX. yüzyıl Avrupasının kültür dünyasında bir ozan duyarlılığıyla gezinen, okuruna XIX. yüzyıldan XX. yüzyıla artakalanın ve XIX. yüzyılda tükenmiş/tüketilmiş olanın ne/neler olduğunu gösteren, Baudelaire'e, Proust'a, Poe'ya, Leskov'a, Dadacılar, Gerçeküstüçülere ilişkin yorumlarıyla yetkin eleştiri örnekleri ortaya koyan, çağdaş eleştiri ve felsefe tartışmalarında temel referanslardan biri haline gelen, eserleri farklı gerekçelerle tekrar tekrar okunan bir kültür tarihçisi. İntiharının ardından Brecht'in, "Hitler'in Alman edebiyatına verdirdiği ilk büyük kayıp" diye andığı bir yazar.

Benjamin'in bütün eserlerini yayıma hazırlayan Teideman'ın deyişiyle "tamamlanamamaya yazgılı" kitabı *Pasajlar* ve çeşitli dergilerle seçkilerde yer almış yazıları bir bütün olarak düşünüldüğünde, Benjamin'in temel yaklaşımını pek çok farklı çerçevede ele almanın, aktarmanın mümkün olduğu görülür. Felsefeciler kadar sinema kuramcıları da, edebiyat eleştirmenleri de, tarihçiler ve sanat tarihçileri de, hatta mimarlar da Benjamin'in düşüncelerinde kuramsal dayanaklar bulabiliyorlar.

Felsefe açısından bakıldığında, Benjamin'in tüm yazılarını kateden birkaç izlek yakalanabilir. Bunlardan biri "deneyim" kavramıdır. XX. yüzyıl insanının, köklerini XIX. yüzyılda bulan "yeni" bir deneyim biçimine sahip olduğunu, bunun çağdaş insanın –biliminden sanat anlayışına değin– tüm yaşam yönelimlerini belirlediğini düşünür Benjamin.

"Deneyim"i (*Erfahrung*) "yaşantı"dan (*Erlebnis*) ayıran Benjamin, deneyimin "anılarda sıkı sıkıya saptanmış tek tek durumlardan çok, biriktirilmiş, çoğu kez bilincine varılmamış, ancak hafızada birbiriyle karışmış verilerden"¹ oluşmuş bir bütün olduğunu söyler. Deneyim, yaşantıya göre bilincin daha temel, daha derin bir katmanında varlığını sürdüren, bu nedenle de daha etkin, daha belirleyici olan, gayri iradi anımsamayla bir ucundan bir ucuna gidilebilen bir bütünlüktür. Yaşantı günlük yaşamdaki izlenim ve uyarıların bilince mal olmuş etkileriyle biçimlenirken, deneyim

¹ Walter Benjamin, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, Metis Yayınları, İstanbul, 1993, s. 117-18.

izlenim ve uyarıların bilinçdışındaki tortusuyla, daha önemlisi gelenek aktarımıyla oluşur. Tek tek yaşantıların ayrımlaşmışlığı, belirliliği, durağanlığı, sabitlenmişliği deneyimde yoktur; deneyim tek tek deneyimlerin toplamı değildir, birbiriyle kaynaşmış verilerin oluşturduğu, yeni verilerle birlikte baştan başa değişebilen bir bütündür.

Benjamin'in Freud'un kuramından "edebileştirerek" devşirdiği temel bir ayrımdır bu. Freud'un bilinç-bilinçdışı ayrımını yaşantı-deneyim ayrımını açıklamakta kullanır Benjamin. Ama çok önemli bir ayrılık vardır iki görüş arasında: Freud'dan farklı olarak Benjamin, bilinçdışını öncelikle *topluma* özgü bir şey olarak tasarlar; ortaklaşa (kolektif) bilinç ile ortaklaşa bilinçdışından söz eder. Kişideki bilinç ile bilinçdışının toplumsal bilinç ile bilinçdışına sıkı sıkıya bağımlı olduğunu, ikincilerin birincileri belirlediğini, buna bağlı olarak da deneyimin "ortaklaşa yaşamda da özel yaşamda da bir gelenek işi"² olduğunu düşünür.

Deneyim hikâyelerle, destanlarla, masallarla, mitoslarla, inanışlarla, en geniş çerçevede söylenecek olursa sanatla ve tüm düşünce ürünleriyle aktarılan temel bir "görme biçimi"dir; kişilerin birbirlerine, kendilerinden sonra gelenlere aktarımlarıyla gelenekleşir, toplumsal kalıcılık edinir. Aktarılan tek tek yaşantılar değil, yaşantılar üzerinden sunulan, belirleyici bir bütün olarak deneyimdir.

Benjamin'e göre, ortaya çıkışının işaretleri XVIII. yüzyılda görülmeye başlanmasına karşın tam anlamıyla XIX. yüzyılın ortalarında netlik kazanan "deneyim değişimi"nde değişenin ne olduğu, eski ve yeni deneyim biçimlerinin farkı, sanat, düşünce ve ekonomi alanlarındaki kimi yeniliklerde açıkça görülebilir. Bu yenilikler arasında Benjamin'in en çok üzerinde durdukları, XIX. yüzyıl başlarında Paris'teki pasajların, yüzyıl ortalarında "gazeteler" ile "dünya fuarları"nın, ardından da fotoğrafçılığın ortaya çıkmasıdır. Benjamin, ilk bakışta ilgisiz gibi görünen bu "yeni" olguları bir ana eksende –"deneyim" kavramıyla bağlantılarında– birbirleriyle ilişkilendirir.

Benjamin'in bugün en çok atıfta bulunulan –fotoğrafçılığın, ardından da sinemanın gelişimine ilişkin olan– "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı"³ adlı yazısı, deneyimdeki değişimin izlenmesi bakımından uygun bir başlangıç noktasıdır.

Benjamin bu yazısında öncelikle sanat yapıtının yeniden üretilebilirliğini *teknik aracılığıyla* yeniden üretilebilirliğinden ayırır. Sanat yapıtının yeniden üretimi yeni bir olgu değildir. Eski Yunanlardan itibaren bronz heykellerin, *terracotta* ve sikkelerin yeniden üretim yollarına çağlar boyu tahta baskı, bakır baskı ve gravür gibi farklı yeniden üretim biçimleri eklenmiştir.

² a.g.e., s. 117.

³ Walter Benjamin, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993, s. 45-76.

Ancak temel dönüşümün habercisi, XIX. yüzyılın başlarında litografinin (taşbaskı) kullanıma girmesi olmuştur; grafik sanatı için bir başlangıç noktası olan litografinin etkisi henüz tam anlaşılammışken, yüzyıl ortalarında fotoğraf tekniği ortaya çıkmıştır. "Fotoğrafla birlikte insan eli, resmin yeniden üretim süreci içerisinde ilk kez en önemli sanatsal yükümlülüklerinden kurtuldu; bu yükümlülükler artık yalnızca objektife bakan göz tarafından üstlenildi."⁴ Dahası, "taşbaskıda resimli gazetenin bir gizilgüç niteliğiyle varlığı gibi, fotoğrafta da sesli filmin gizilgüç olarak varlığı söz konusuydu"⁵. (Nitekim seslerin teknik aracılığıyla yeniden üretimine XIX. yüzyılın sonlarında, sinema tekniğinin geliştirilmesine de XX. yüzyılın başlarında girişildi.) Birbiriyle örtüşen, belirli noktalarda –örneğin sinemada– kesişen bu çabalar sonucunda, "yüzyılımızın başında teknik yoldan yeniden üretim, geçmişin bütün sanat yapıtlarını kapsamına aldıktan ve bu yapıtların etkilerini en köklü değişimlere uğratmaya başladıktan başka, kendine sanat yöntemleri arasında bağımsız bir yer sağlayabilecek düzeye de ulaşmıştı"⁶.

Ne ki, "en etkin düzeydeki yeniden üretimde bile eksik olan bir yan vardır: Sanat yapıtının 'şimdi ve burada'lığı – başka deyişle, bulunduğu yerde biriciklik niteliğini taşıyan varlığı. Sanat yapıtının yaratıldığı andan başlayarak egemenliği altına girdiği tarihi yönlendiren öge, biriciklik niteliğini taşıyan bu varlıktan başka bir şey değildir"⁷. Ancak, yapıtın aslı, "elle gerçekleştirilen, kural olarak da taklit damgasını yiyen yeniden üretim karşısında otoritesini bütünüyle korurken, teknik yolla gerçekleştirilen yeniden üretim için durum böyle değildir"⁸. İkincisi birincisine oranla, yapıtın aslı karşısında daha bağımsızdır. Bu, öncelikle kamera yapıtı olduğu gibi aktarma iddiasında olmadığı, başka başka bakış açılarını yakalamakta özgür olduğu –hatta erdemi bu olduğu– için, ardından da teknik aracılığıyla yeniden üretim yapıtın aslı için düşünülemez bir "izleyiciye ulaştırma" işlevine sahip olduğu için edinilmiş bir bağımsızlıktır. (Aşağıda da değinileceği gibi, yapıtın "sergilenme değeri"nin ön plana geçmesiyle ilgilidir bu.)

Benjamin'e göre bu bağımsızlık fotoğrafı (aynı zamanda seslerin yeniden üretimiyle sinemayı) yapıtı "şimdi ve buradalığı"ndan koparmakla kalmaz, elle yeniden üretimdeki "şimdi ve buradalık"tan yoksunluk teknik aracılığıyla yeniden üretimde "sanatın nesnelere var olan, doğanın nesnelere rastlanması olanaksız ölçüde duyarlı bir çekirdeği"⁹ zedeleme boyutuna varır. Bu çekirdek, sanat yapıtının hakikiliğidir. "Bir nesnenin hakikiliği, maddi varlığından tarihsel tanıklığına değin, başlangıçtan bu yana o nesnede gelenekleşmiş olanların bütününden oluşur. Tarihsel tanıklık

⁴ Walter Benjamin, "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı", *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993, s. 47.

⁵ a.g.e., s. 47.

⁶ a.g.e., s. 48.

⁷ a.g.e., s. 48.

⁸ a.g.e., s. 48.

⁹ a.g.e., s. 49.

maddi varlıktan temellendiğinden, birinci ögenin insanlarla bağımlı kesen yeniden üretim, ikincinin, yani tarihsel tanıklık ögesinin de sarsıntı geçirmesine yol açar. (...) Burada varlığı son bulan şey, özel atmosfer kavramıyla özetlenebilir ve şöyle denebilir: Sanat yapıtının teknik yoldan yeniden üretilebildiği çağda gücünü yitiren, yapıtın özel atmosferi olmaktadır. (...) Yeniden üretim tekniği, yeniden üretilmiş olanı geleneğin alanından koparıp almaktadır.”¹⁰

Toplumsal düzeyde, teknik aracılığıyla yeniden üretimin ardında, yapıtı topluma/kitlelere ulaştırma gerekçesi bulunur hep. Bu yeniden üretimle sağlanan kitleleşme aynı zamanda yapıtın güncelleştirilmesi demektir; güncelleştirme işlemi de ancak yapıtı (ya da yeniden üretilen nesneyi-konuyu) gelenekten, özgün yaşam alanından koparma pahasına gerçekleştirilebilen bir edimdir. Bu, özellikle de sinemada belirginleşen bir gelenek tasfiyesine, bir gelenek yıkımına işaret eder: “Abel Gance, 1927’de coşkuyla şöyle seslenmişti: ‘Shakespeare, Rembrandt, Beethoven film yapacaklar. (...) Bütün söylenceler, mitolojiler ve mitler, bütün din kurucuları, dahası dinler (...) sinema yoluyla dirilmeyi beklemekteler ve kapıların önü şimdi kahramanlarla dolu.’ Abel Gance böyle demekle, büyük bir olasılıkla kendisi de ayırđına varmaksızın, geniş bir tasfiyeye davetiye çıkarmış oluyordu.”¹¹

Teknik aracılığıyla yeniden üretimde ortaya çıkan kaybın ilk yönüdür bu: Geleneğin –aktarılan deneyimin– bir parçasının yitimi, tasfiyesi, geleneğin bütünlüğünün bozulması. Kişi düzeyinde bakıldığında kayıp, yapıtın özel atmosferinin, “aura”nın yitimidir. Çağdaş insan için sorun, geleneğe ait halenin dağılıp gitmesi, yapıtın ya da en genel deyişle “hakikiliğın” gelenekten gelen özel aurasının yakalandığı deneyimin yitirilmesidir.

Teknik aracılığıyla yeniden üretimdeki temel kabul, biricikliğin yeniden üretimle “aşıldığı”, hakikiliğın artık önemli olmadığıdır; hakikiliğın karşısında yaşanan “şimdi ve buradalık” deneyimi önemsizdir artık. Dolayısıyla, sanat yapıtında *biriciklik ve kalıcılık* özellikleri yerine aranmaya başlanan özellikler *yenilenebilirlik ve geçiciliktir*.

Sanatsal işlevin konumu da değişmiştir. Sanatın gelişiminde sanatsal işlevin öne çıkması, yapıtın değeri hakkında karar vermede mutlak belirleyici haline gelmesi görece yeni bir durumdur. Sanat yapıtları geçmişte sanatsal işlevlerinden değil başka işlevlerinden ötürü “değerli” sayılırken, büyüsel veya dinsel nitelikli kutsal törenlerin hizmetinde kullanılmak üzere ve bu törenlerin koyduğu sınırlamalarla, koşullarla izleyiciye ulaşırken (sözgelimi kimi Madonna resimleri neredeyse tüm yıl boyunca örtü altında tutulur, “üst kat” heykellerini görmek ziyaretçilere yasaklanırken), “tek tek sanatsal uygulamaların törenlerin kucağından bağımsızlaşmasıyla birlikte”¹² sanat yapıtı da giderek kutsal tören boyunduruğundan da “kült değeri” taşımaktan

¹⁰ a.g.e., s. 49.

¹¹ a.g.e., s. 50.

¹² a.g.e., s. 52.

da kurtulmuştur. Sanatsal işlevin bağımsızlaşması, giderek yapıtın değerini belirlemenin tek ölçütü haline gelmesi demektir bu.

Ne ki sanatsal işlev bu ayrıcalıklı konumu, sanat yapıtının teknik aracılığıyla yeniden üretildiği çağda kaybedecektir. Benjamin'e göre, "sergilenebilirliğin" baş değer haline getirilmesi süreciyle ilgili bir şeydir bu. "Kült değeri"nin yerini modern zamanlarda "sergilenme değeri" –mümkün olduğunca çok sayıda izleyiciye ulaşma ideali– alır ve sanatsal işlevin konumu bir kez daha ikincil kalır.

Sanatın alımlayıcısı açısından hakikilik ölçütünün, doğrudan deneyimin ortadan kalkması ve sanatsal işlevin ikincilleşmesinin birtakım önemli sonuçları vardır. İlk izleyici artık eseri nasıl alımlaması gerektiğini bilmeyen, dolayısıyla bu konuda yönerge almayı gereksinen geniş kitlelerdir. Resimli gazetelerdeki fotoğrafların altyazıyla sunulmaya başlanması, Benjamin'e göre, bu izleyicinin durumunun somut göstergelerinden biridir (Benjamin burada özellikle *ilk* insansız ya da insan merkezli olmayan mekân fotoğraflarından söz etmektedir).

Fotoğrafın ardından sinemada da optik aygıtın güdümüne giren izler-kitle, bu kez gizli bir buyurganlığın etkisi altındadır; sinemada söz konusu olan, sözlü, aleni bir direktif değil, teknik aracılığıyla yeniden üretimi yapılan şeyin (sanatçının ediminin) bir dizi optik sınımadan geçmiş, bu arada montajda bütünselliğini yitirmiş seçme görüntüleridir. Tiyatro oyuncusunun izleyiciye doğrudan doğruya sunulan ediminin yerini, sinema oyuncusunun optik aygıttan geçen, hem şimdi ve buradalığını hem de bütünlüğünü kaybeden görüntüleri aldığı anda, izler açısından da oyuncu açısından da, sadece sahne sanatlarına özgü olan bir deneyimin yitirildiği görülür. İzleyici oyuncuyla değil optik aygıtla özdeşleşir; aygıtın tutumunu benimsemekten, bu "bilirkişi" rolünü üstlenmekten, gerçeklik hâkimiyetini aygıtta devretmekten başka çıkar yolu yoktur. Oyuncu ise tiyatrodaki yaptığını, yani edimini izleyiciye göre ayarlamayı sinemada sürdürmez; karşısında canlı ahcılar değil, bir optik sinayıcı vardır.

Oyuncuyu ve canlandırılanı saran auranın ortadan kalkmasıyla, tiyatro sahnesindeki tek, bütün edimin yerine bir aygıtla bölünen, cerrahın bedeni kesip biçmesi gibi kameramanla montajcının elinde kesilip biçilen çok sayıda edimin geçmesiyle, oyuncu-izleyici ilişkisi eski niteliğini kaybeder. Böylelikle bütünlüğü ortadan kalkan "kişi", oyunu ve oyuncuyu kuşatan aurayla birlikte oyunculuk ediminden dışlanır; Benjamin'e göre sinemadaki "star kültü", bu kişi yoksunluğunu gizlemek için geliştirilmiş bir kurnazlıktır.

Sonuçta Picasso karşısında "gerici", Chaplin karşısında "ilerici" bir izler kitesi çıkar ortaya. Alımlama yönergelerinden yoksun olduğu yapıt karşısında haz almayan ve bunun kabahatini yapıtta arayan, haz ilkesi deneyim yoksunluğundan geçen bir kitledir bu.

Benjamin'e göre Dadacılık, izler kitesinin sinemada aradığı etkileri resim ve yazın sanatlarının araçlarıyla yaratmaya çalışarak çağdaş deneyim dönüşümüne öncülük etmesinden, yapıtların deneyim konusu *olmamasını*

hedeflemesinden ötürü özel bir önem taşır. Dadacılıkta amaç yaratıların aurasını dağıtmak, dolayısıyla deneyim imkânını ortadan kaldırmak, yapıtın etkisini bir “şok”a dönüştürmektir. Benjamin’e göre “şok”, eski deneyim biçimiyle bakıldığında bir tür deneyim yoksunluğu gibi görünen yeni deneyim biçiminin en temel özelliğidir. Dadacılığın tarihsel önemi, çağdaş insana özgü deneyim biçiminin bu temel özelliğini, bir “şok deneyimi” olmasını, yazında ve resimde ilk kez –ahlaki şok etkisi yaratma ilkesini uygulamaya geçirerek– ortaya koymasındır.

Benjamin, yeni bir deneyim biçimini sahiplenmiş kitlelerin sanat yapıtıyla ilişkisine bakarak bu kitlelerin yönetilme tarzına ilişkin sonuçlara da varır. Sanat yapıtından kendisini “oyalamasını” bekleyen, yapıtın içine girme, yapıta yoğunlaşma çabasını gereksiz bir yük olarak gören izler kitle, yapıttan *kendisinin* ifadesi olmasını ister. Yönetime ilişkin beklenti de bu beklentiye benzer; kitlenin istediği yönetim, kendisinde bir değişiklik yaratmaksızın olduğu gibi kendisini yansıtan bir yönetimdir. Kitle süregelen durumun değişmeyeceğinin garanti altında olmasını ister, bir tür “siyasi oyalanma”dır talebi. Bu talebe karşılık gelen siyasi hareketse, saptanmış mülkiyet ilişkilerine kesinlikle dokunmaksızın kitlelerin kendilerini ifade etmesini sağlayan faşizmdir.

Böyle bir yönetimi talep eden kitlelerin ortaya çıkmasının ardında, deneyim değişimindeki asıl büyük etken olan ekonomi bulunmaktadır elbette: XIX. yüzyılda kitleler önce “müşteri”, sonra “izleyici” niteliğini kazanmışlardır. Kitlelerin “müşteri” haline getirilmesi, kullanım değeri yavaş yavaş arka plana çekilen “mal”ın “fetişleşmesi”ne, böylelikle malların satıldığı mekânların birer “eğlence” merkezine dönüşmesine sıkı sıkıya bağlıdır. Tüketimin eğlence haline getirilmesi, kitlelerin oluşturulmasında başvurulan temel yanılısamadır. “Moda”nın ortaya çıkışı da bu döneme rastlar, “mal denen fetişe hangi dinsel tören kurallarıyla tapılacağını moda saptar”¹³.

Benjamin için, bu dönüşümün yerinden yurdundan ettiği insanın en açık örneği “aylak” (“*flâneur*”) figürüdür; “aylak”, XX. yüzyıla miras kalacak olan XIX. yüzyıl insanının, “kitle insanı”nın ilk örneğidir. Benjamin aylağı, tam bir XIX. yüzyıl başkenti olan Paris’te bulacaktır.

Aylak kendi sınıfından, ait olduğu topraklardan kopmuş, ekonomik konumu da siyasi konumu da belirsiz bir kent gezginidir. İşsizdir. Herhangi bir uzmanlığı yoktur. Onun yaşam biçimi, kentin kalabalığına sığınmaktır; kent kalabalığıyla çağırır onu. Evi, XIX. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan Paris pasajlarıdır. Aylak, üzeri camla kapatılmış bu pasajlarda gezinirken hem sokakta hem yuvasındadır.

Hausmann’ın yeniden planladığı Paris bulvarları da onundur. Geniş cadde ve kaldırımlar onun gezinmesi için tasarlanmıştır sanki (oysa bu

¹³ Walter Benjamin, “XIX. Yüzyılın Başkenti Paris”, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993, s. 84.

bulvarlar, geçmiş ayaklanmalarda dar sokakların barikatlara ne kadar elverişli olduğu anlaşıldığı için böyle geniştir artık). Fotoğrafın suçluları saptamakta kullanılabileceği düşünülene ve kitle taşıma araçlarının ortaya çıkmasıyla caddelerin kalabalığı azalana değin, izlerini büyük kent kalabalığında silmeyi başarmıştır aylak. Ancak edindiği deneyim biçimi kendisinden uzun yaşayacaktır.

Gelenekten gelen deneyim zaten uzaklarda kalmıştır aylak için. Başkalarıyla ilişkisi anlık bir "sokakta karşılaşma"dan ibaret olduğu için bir başkasıyla yaşanabilecek dolaysız deneyim imkânı da kapalıdır aylağa. Onun deneyimi –ya da deneyim yoksunluğu– kendisi de bir aylak olan Baudelaire'in *Geçen Bir Kadına*¹⁴ sonesindeki aylağın aşkında somutlaşır. Benjamin'in deyişiyle: "Yas tülünün ardında, kalabalık içinde gizemli ve sessizce sürüklenen yabancı bir kadın, şairin gözüne takılır birden. Sonenin anlatmak istediği, bir cümleyle ifade edilebilir: Büyük şehir insanını büyüleyen görüntü –kalabalıkta sadece karşını, sadece ona düşman bir unsuru görmekten çok uzaktır o– önce kalabalıkla gelir ona. Büyük şehir insanını büyüleyen aşktır, ama ilk bakışta değil, son bakışta aşk. Onu kendine çeken, şiirde büyülenme anıyla örtüşen bir ebedi elvedadır. Böylece sone şok figürünü, hatta felaket figürünü sağlar."¹⁵

Aylağın deneyimi, onun aramadığı, rastlantıyla yoluna çıkanlardan devşirdiği, şok anlarıyla sınırlı, geleceğe uzanmayan bir deneyimdir; eski deneyim biçiminde olduğu gibi "zamanın uzağında bize eşlik eden, zamanı dolduran ve bölen"¹⁶ bir deneyim değildir. Çağdaş insanın zamanla arasının bozuk olması da bundan kaynaklanır, "deneyimden yoksun kalan, kendisini takvimden atılmış hisseder"¹⁷. Kuşatıcı bir tarih solugundan yoksundur kitle insanı. Kişi açısından peş peşe sıralanan şoklardan oluşan ve bu haliyle "ölü bilgi" olan yeni deneyim biçimi, toplum açısından bakıldığında, "uygar kitlelerin standartlaştırılmış, doğallığı kalmamış varoluşlarında kendini gösteren"¹⁸, "büyük sanayi çağının itici, köreltici"¹⁹ deneyimidir.

Yalnızca XIX. yüzyılda değil XX. yüzyılda da bu deneyim biçimine direnenler vardır elbette. Benjamin için bu direnci gösterenleri simgeleyen figür "koleksiyoncu"dur. XIX. yüzyıl koleksiyoncuları geçmişten arta kalanları, göçmüş bir geleneğin öteye beriye dağılmış parçalarını toplayıp saklamışlardır; en geniş simgesel anlamıyla koleksiyoncu da, döneminin karabasanından uyanmak için geçmişin görüntülerini toplayıp yorumlar. Benjamin kendi yaptığı işin de bu olduğunu düşünür, o da bir koleksiyoncudur (altı yüzden fazla alıntıyı bir koleksiyoncu tavrı ve

¹⁴ Charles Baudelaire, *Elem Çiçekleri*, çev. Vasfi Mahir Kocattürk, Buluş Yayınevi, İstanbul, 1957, s. 156.

¹⁵ Walter Benjamin, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, Metis Yayınları, İstanbul, 1993, s. 129.

¹⁶ a.g.e., s. 139.

¹⁷ a.g.e., s. 145.

¹⁸ a.g.e., s. 117.

¹⁹ a.g.e., s. 118.

titizliğiyle derleyip sunduğu çalışması *Ursprung des deutschen Trauerspiels* bunun en açık örneği olarak görülebilir).

Ne ki, Benjamin'in koleksiyoncu figürüne kaynaklık eden XIX. yüzyıl koleksiyoncusu da yüzyılın ikinci yarısındaki büyük ekonomik dönüşümden payını alacak ve antika tüccarına dönüşecektir. Tıpkı şarap tüccarına dönüşen aylak ve egemenliğini büyük mağazalara kaptıran, modası geçmiş sefalet yuvaları haline gelen Paris pasajları gibi koleksiyoncu da, belki gelecekte başka bir koleksiyoncunun bulup saklayacağı ölü bir görüntüdür artık.

Deneyim biçimindeki ürkütücü dönüşümün izlenebileceği bir diğer şey de, gene XIX. yüzyıla ait bir ürün olan "gazete"dir. Bir pasaj kahvesinde aylakların başına toplandığı bir gazetede yer alan yazıların iki çeşidi ilgilendirir Benjamin'i: Tefrika romanlar ve yeni bilgi formunun, enformasyonun en açık örneği olan yerel haberler.

Tefrika romanlar, XX. yüzyılda kendi ifadesini sinemada bulmayı talep edecek olan kitlelerin XIX. yüzyıldaki dileklerine –romanda kendilerini bulma, roman kahramanı olma isteklerine– cevap verir. Victor Hugo'nun *Sefiller*'i ile Eugène Sue'nün *Mystères de Paris*'si, kahramanlarının kalabalıklar olmasından ötürü, bu talebin somut sonuçlarıdır Benjamin'e göre. Kalabalık, tefrika romanların yazarları için "müşteri", izleyici kitlesi demektir (nitekim *Mystères de Paris* Sue'nün seçimlerde parlamentoya girmesini sağlamıştı). Okumayı öğrenir öğrenmez müşteriye dönüşen kalabalık da, böylece, çağdaş romanda özel bir döneme damgasını vurmuştu.

Gazeteyle birlikte ortaya çıkan yeni bilgi biçimi enformasyona dair sözleri ise, Benjamin'in en çok atıfta bulunulan görüşleridir belki de. Benjamin öncelikle ortaya çıktığı yerde, yani gazetede, gazetede işleviyle inceler enformasyonu. Pasajdaki kahvede gazete okuyan XIX. yüzyıl aylağı için ilginç olan haber, gene kendi dünyasına, sınırlı yaşantı alanına ait olan haberdir. "*Le Figaro*'nun kurucusu Villemessant, enformasyonun doğasını ünlü bir formülle açıklamıştı. 'Okurlarım için,' diyordu, 'Quartier Latin'de bir çatıda çıkan yangın, Madrid'deki devrimden daha önemlidir.' Bu da çarpıcı biçimde gösteriyor ki, artık uzaklardan gelen bilgi değil, bizi en yakında olup bitene ulaştıran enformasyon kabul görüyor. Bir zamanlar uzakların bilgisi –ister yabancı ülkelerle ilgili mekânsal bir bilgi, ister geleneğe dair zamansal bir bilgi olsun– doğruluğu denetlenemese de onu geçerli kılan bir yetkiye sahipti. Oysa enformasyon, anında doğrulanabilir olma iddiasını taşır. Enformasyonun önkoşulu 'kendinde ve kendi için anlaşılabilir' görünmesidir. Gerçi çoğu zaman, eski yüzyılların bilgisinden daha kesin değildir. Ama geçmiş bilgisinin mucizevi olandan beslenme eğilimine karşı, enformasyon makul görünmek zorundadır. Bu yüzden de hikâye anlatıcılığının ruhuna ters düşer. Eğer hikâye anlatıcılarına giderek daha az rastlıyorsak, bunda enformasyon ağının belirleyici bir rolü vardır."²⁰

²⁰ Walter Benjamin, "Hikâye Anlatıcısı", *Son Bakışta Aşk*, Metis Yayınları, İstanbul, 1993, s. 82.

Benjamin'in enformasyonun karşısına koyduğu "uzakların bilgisi" ve bu bilginin taşıyıcılığını üstlenen hikâye anlatıcısı, eski deneyim biçimine ilişkin en önemli verilerin toplanabileceği kaynaktır Benjamin'e göre. Adı tanıdık gelse de yaşamımızda hiçbir hükmü kalmamış olan, deneyimlerimizi paylaşma yeteneğimiz elimizden alındığı için bizden git gide uzaklaşan hikâye anlatıcısının temel işi, kendi deneyimini ya da ona aktarılmış olan deneyimi, kendisini dinleyenlerin deneyimi haline getirmektir. Dinlediği hikâyeleri ileride anlatmak üzere belleğinde eğirip dokuyan bir zanaatkârdır hikâye anlatıcısı. Yerleşik bir usta olmazdan önce gezgin bir kalfa olarak yaşamıştır; kalfalığında edindiği uzakların bilgisini, deneyimini ustalığında – yaşlılığında– geçmişi bilgisiyle, deneyimiyle bütünleştirir.

Uzakların ve geçmişin bilgisini aktarmakla, en yakındakinin bilgisi olan enformasyonun gördüğü işin tersini görmüş olur. Temel özelliği geçicilik, kısa ömürlülük, anında tüketilebilirlik olan enformasyonun tersine hikâye bellekte saklanır, korunur, kalıcı kılınır ve başkalarına aktararak sürekliliği sağlanır. Valéry'nin kısaltılamayacak şeyler konusunda çaba sarf etmediğini söylediği modern insana karşılık hikâye anlatıcılığının işaret ettiği "eski" insan, en detaylı, en doğurgan malzemeye, insan hayatıyla, deneyimle uğraşır ve yaptığı işin doğası gereği bu malzemeyi daha da zenginleştirir.

Toplum açısından bakıldığında, bilgisi enformasyonlardan ibaret olan çağdaş kitlenin, bu bilgiyi edinme tarzıyla da bir yahtılmışlık²¹ sergilediği görülür. Enformasyonun taşıyıcısı, mümkün olan en kısa hale getirilmiş enformasyonların değiş tokuşunu gerçekleştiren ve "kişi"liği yok sayılan göndericiler-alıcılarıdır. Hikâye anlatıcılığı ise tam anlamıyla bir toplumsal etkinliktir. Dinleyenler anlatıcının konuğu olurlar, bir meclis kurulur hikâye dinlemek için; böylece deneyimin gerçek anlamda "ağızdan ağıza" aktarımı sağlanır. "Bütün usta hikâye anlatıcıları, deneyimlerinin basamaklarında sanki bir merdiven inip çıkıyormuşçasına bir aşağı bir yukarı rahatça dolaşır dururlar. Bir ucu yerin altında, öbürü bulutların içinde kaybolan bu merdiven, (...) kolektif deneyimin imgesidir."²²

1970'lerden beri kullanılan deyişle "enformasyon çağı", böylesi bir kolektif deneyimin kendisinin de imgesinin de ortadan kalktığı bir çağdır. Hikâye anlatıcılığı çağından kalanları toplamak artık ancak simgesel anlamda koleksiyoncunun yapabileceği bir iştir. Nitekim Benjamin de, bir hikâye anlatıcısı olarak Leskov'u böylesi bir koleksiyoncu tutumuyla ele alıp değerlendirir.

Benjamin'in farklı bağlantılarıyla incelenebilecek (yukarıda "teknik aracılığıyla yeniden üretim", "aylak" ve "enformasyon" dolayısıyla

²¹ Benjamin'e göre bu yahtılmışlık ilkin, sözlü edebiyattan çıkan ama ona dönmeyen romanda görülür. Roman okuru, okurların en yalnızıdır; romanı yazarı ise, kimseye akıl vermeyen, kimseden de akıl almayan bir yazardır. Ne ki enformasyonun ortaya çıkması, hikâyenin sonunu getirdiği gibi, romanın da farklı bir yola girmesine neden olacaktır.

²² Walter Benjamin, "Hikâye Anlatıcısı", *Son Bakışta Aşk*, Metis Yayınları, İstanbul, 1993, s. 93.

değınilen) “deneyim” kavramı, sonuçta hep tek bir merkezde toplanır: Yeni deneyim biçimi, eski deneyim tarzı çerçevesinde düşünen kişi için, bir deneyim yoksunluğudur, deneyim parçalanmasıdır, bir “şoklar toplamı”dır. XIX. yüzyıldan XX. yüzyıla kalan miras bu karabasandır.

Bu bakış Benjamin’i, “ilerleme”nin tersinme olarak görüldüğü bir tarih görüşüne ulaştırır: “Klee’nin ‘Angelus Novus’ adlı bir tablosu vardır. Bakışlarını ayıramadığı bir şeyden sanki uzaklaşıp gitmek üzere olan bir meleği tasvir eder: Gözleri faltaşı gibi, ağzı açık, kanatları gerilmiş. Tarih meleğinin görünüşü de ancak böyle olabilir, yüzü geçmişe çevrilmiş. *Bize* bir olaylar zinciri gibi görünenleri, o tek bir felaket olarak görür, yıkıntıları durmadan üst üste yığıp ayaklarının önüne fırlatan bir felaket. Biraz daha kalmak isterdi melek, ölüleri hayata döndürmek, kırık parçaları yeniden birleştirmek... Ama Cennet’ten kopup gelen bir fırtına kanatlarını öyle şiddetle yakalamıştır ki, bir daha kapayamaz onları. Yıkıntılar gözlerinin önünde göğe doğru yükselirken, fırtınayla birlikte çaresiz, sırtını döndüğü geleceğe sürüklenir. İşte ilerleme dediğimiz şey, *bu* fırtınadır.”²³

Bir XX. yüzyıl düşünürü olarak Benjamin’in bulabildiği, gösterebildiği biricik umut ışığı ise, Yahudilikten ödünç aldığı figürle dile getirdiği şu olasılıktan ibarettir: “Zamanın her saniyesi, Mesih’in açıp girebileceği dar bir kapıdır.”²⁴

²³ Walter Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, *Son Bakışta Aşk*, Metis Yayınları, İstanbul, 1993, s. 43-44.

²⁴ a.g.e., s. 49.

Kaynakça

- BAUDELAIRE, Charles, *Elem Çiçekleri*, çev. Vasfi Mahir Kocatürk, Buluş Yayınevi, İstanbul, 1957, s. 156.
- BENJAMIN, Walter, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993
- BENJAMIN, Walter, "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı", *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993
- BENJAMIN, Walter, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, Metis Yayınları, İstanbul, 1993
- BENJAMIN, Walter, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, Metis Yayınları, İstanbul, 1993
- BENJAMIN, Walter, "Hikâye Anlatıcısı", *Son Bakışta Aşk*, Metis Yayınları, İstanbul, 1993

İNSANLAŞMA SÜRECİ OLARAK EĞİTİM VE PLATON*

ÖZET

Eğitimin bireysel ve toplumsal yaşamdaki önemi herkesin tartışmasız kabul ettiği bir gerçektir. Tartışılan şey eğitimin hangi amaçlara hizmet edeceğidir. Fakat bundan önce yanıtlanması gereken soru insan-eğitiminin ne olduğudur. Bu sorunun yanıtına göre, eğitimin sırf mesleki, dinsel veya ideolojik amaçlar taşıması gerekip gerekmediği konusunda bir karara varabiliriz.

Eğitimin neliği ve amacına yönelik bu tartışmada, Platon'un bir insanlaşma süreci olarak gördüğü eğitime ilişkin görüşlerinin bizler için bir hareket noktası olabileceği inancındayım.

Anahtar Sözcükler: eğitim, insan, amaç, erdem, değer, birey, toplum.

(Education As A Process of Being-Human and Plato)

ABSTRACT

The importance of human-education, in the individual life as well as social life, is a fact far from doubt. What has been discussed is which purposes education has to serve. However, before that, we must have an answer for "what is human-education?". According to the given answer, we can come to a decision whether education has to possess only teological, ideological or occupational purposes.

I think, in this discussion on what education and its purpose is, Plato's view of education which takes education as a process of being-human, might be a starting-point for us.

Key words: education, human-being, purpose, virtue, value, individual, society.

* Muttalip ÖZCAN. Dr.

Günümüzde hem bireysel hem toplumsal yaşamda büyük bir önem ve etkiye sahip olan insan eğitimi üzerine yürütülen tartışmaların büyük bir çoğunluğunun “insan ve onun eğitimi nedir?”den çok, önümüzde duran sanki sadece teknik veya mesleki bir sorunmuş gibi “daha verimli olması için nasıl bir eğitim yöntemi izlemeliyiz?” veya “eğitimde temel amaç(lar) ne olmalı?” soruları üzerinde yoğunlaştığına, amacın veya amaçların ise genelde “ulusal” bağlamda belirlendiğine tanık olmaktayız. Belirli bir dönemde belirli bir ulusun, daha doğrusu toplumsal yaşamı kendi çıkarları için kullananların sözde çıkarlarına göre ön plana çıkardığı değerlilik anlayışı ya da değer saydığı şeyler eğitimin de temel amacı yapılmakta. Bundan dolayı da neredeyse dünyanın hiçbir ülkesinde, uygulama düzeyinde, ulusal değil de evrensel olan ya da “insansal” olan bir eğitim anlayışına rastlamamaktayız. Hatta, kendi ülkemizde olduğu gibi, her yeni hükümetle birlikte eğitimin amacı neredeyse yeniden yazılmakta. Peki, yerel/ulusal veya bireysel çıkarlarca belirlenmeyen ya da ideolojik veya dinsel olmayan bir eğitim anlayışı olanaklı değil midir? Bu soruya yanıt bulmak istiyorsak, Antik dönemin insan ve eğitim anlayışına, bu dönemden bir örnek olarak da Platon’un eğitim anlayışına daha yakından bakmamız bizler için bir başlangıç noktası oluşturabilir.

Platon’un Eğitim Anlayışı

Antik dönemin eğitime bakışını özetler niteliklere sahip olan Platon’un eğitim anlayışının en belirgin özelliği, eğitimi bireylerin insanlaşmalarının temel koşullarından birisi saymasıdır. Eğitimin amacı bireyin bir insan teki olarak sahip olduğu olanakları hayata geçirmesine yardımcı olmak, böylece bir insan olarak kendisini diğer varlıklardan ayıran “iş” her ne ise, onu en iyi şekilde yerine getirmesini, yani o alandaki erdeme ulaşmasını sağlayarak bireysel anlamda insanlaşma, “yeni bir doğaya kavuşma” sürecini tamamlamasının önünü açmaktır. Bu “yeni bir doğa”ya kavuşma sürecinin nasıl sonlanacağı ise hem bireysel olana, bireysel yapısal özelliklere, hem de çevresel ve toplumsal koşullar bütününe bağlıdır. Başka bir deyişle eğitim, bir süreç olarak, hem yürütülüş şekli hem de amacı bakımından bireysel olanla toplumsal olanı harmanlayan bir yapıya sahiptir. Fakat, hem bireysel hem toplumsal anlamda asıl amaç erdemli bir yaşam ve bunun getireceği mutluluktur.

Platon’a göre “mutluluğun biricik yolu erdemdir. Her varlık kendi belirlenimine ancak kendine uyan erdemle erişebildiği gibi” insanının özünü oluşturan ruh da “kendine özgü erdemle ancak kendi belirlenimine

erişebilir”¹. Ruh ya da insan teki, eğer kendi belirlenimine ulaşırsa iyi yaşar ve mutlu olur, ulaşamazsa kötü yaşar ve mutsuz olur. Ruhunu ya da insanı, mutlu yapan şey ise erdemdir. Erdem, ruhun, kendi içindeki düzeninin sağlanmasından, sağlıklı olmasından ve ruhun her bir bölümünün kendi üzerine düşen işi yapmasından, böylece de insanın kendi belirlenimine ulaşmasından başka bir şey değildir².

Ruh ise üç kısımdan oluşur. Aslında, Platon, insan ruhunu önce ikiye ayırır: akıl sahibi olan ve olmayan kısımlar. İnsan ruhudaki akıllı kısım ya da akıl sahibi denilen yanın özelliği, hesaplayan, düşünen yan olmasıdır. Akıl sahibi olmayan kısım ise, düşünmeyen, sadece arzulayan yandır; bu kısma, ruhun istekler kısmı veya yanı da denebilir; “o, sadece, sever, acıkır, susar, coşar, doymak, zevk almak ister”³. Bunlara ek olarak, isteklerle ilgili olmasına rağmen, zaman zaman akıldan yana çıkan, aklın sözünü dinleyen bir yan daha vardır. Platon, buna, “azgınlık, kırgınlık” ya da öfke yanı der. Bu yan, insanın zaman zaman aklın sözünü dinlemeyip, tutkuların etkisine kapıldığı durumlarda, kendi kendine söylenen, öfkelenip kızan ve “içimizde bir çatışma olduğunda” çoğu kez akıldan yana çıkan bir yandır. Platon, “öyleyse içimizde üç değil, iki yan vardır: Akıl ve istek...Yoksa, toplumdaki yönetenler, savaşımlar ve para kazananlar gibi içimizde de üç bölüm mü vardır?”, diye sorar ve “kızmaya gücünü”, savaşımlarla eş tutarak, “kötü bir eğitimle bozulmamışsa, akla yardım eden üçüncü bir yan” olarak ele alır⁴. Böylece, Platon’un anlayışında, toplum için geçerli olan bölümlenme, yani, yönetenler, savaşımlar ve çalışanlar (çiftçiler, zanaatkarlar, tüccarlar vs), insan ruhu için de geçerli sayılır. Devlette, her üç sınıfın kendine özgü işi ne ise, onu görmesiyle ortaya çıkan doğruluk (adalet), kişi söz konusu olduğunda da, ruhun bu üç yanının kendi işini yapması, her bir yanın kendi erdemine ulaşmasıyla ortaya çıkar. Akıl, ölçülü olduğundan, “içimizde olup biten her şeyi kollayıp, yönetmek ona düşer; öfkenin işi de onu dinlemek, onda yana olmaktır”⁵. Ancak, akılla ilgili bu iki yanın, kendi görevini yerine iyi getirmesi için, mutlaka eğitilmesi gerekir. Önce, bu ikisini kaynaştıran, müzik ve jimnastikle, sonra da felsefi eğitimle.

Dolayısıyla Platon’a göre, genel anlamda eğitim, ruhun, daha doğrusu ruhun insansal yanının, terbiyesidir; ruhun üç ayrı yanının, *canavar* (istek ve arzular), *aslan* (öfke-cesaret) ve *insan* (akıl)⁶ tek bir kalıp içinde birleşmesinden oluşan “insan”ın insanlaşmasının, içindeki hayvanları dizginleme sürecinin ve bu süreci olanaklı kılan “insan”ın *gerçeği* kavrayabilmesinin olmazsa olmazıdır. Aydınlanmaya ve arınmaya giden bir süreç ve insanlaşmada zorunlu bir aşama olarak alınan eğitim, aynı zamanda, Platon düşüncesinde, bir mağaranın koyu karanlığında

¹ Bedia Akarsu. *Mutluluk Ahlakı*, İstanbul,; Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970. s. 106.

² a.g.e. s. 106.

³ Platon. *Devlet*, (Çev: S. Eyüboğlu, M.A. Cimcoz), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1988. 439 d.

⁴ a.g.e. 440b, 441 a.

⁵ a.g.e. 441 e.

⁶ a.g.e. 588 c-e.

doğup büyümüş birisinin günün birinde mağarasından çıkıp her şeyi, asıl gerçekliği, Güneş Tanrı'nın kutsal ışığı altında görmesine benzetilir. Platon'a göre, gerçek aydınlanma, aslında, görülen dünyanın asıl gerçek olmadığını kavranılmasıyla başlar. Görünen dünya, koyu karanlık içindeki mağara zindanıdır, mağarayı aydınlatan ateş de güneşin yeryüzüne vuran ışığıdır. Mağaradan yukarı doğru, "üst dünyaya çıkan yokuş ve yukarıda seyredilen güzellikler de, ruhun düşünceler dünyasına yükselişi"⁷. Tıpkı mağara duvarına vuran asıl nesnelerin gölgelerini gerçek nesne sayan mağara adamları gibi, eğitimsiz bir ruha sahip insan da görülen şeyleri gerçek sanır. Buna karşılık, eğitilmiş bir "ruh, bakışlarını gerçeğin ve varlığın aydınlattığı bir nesneye çevirdiği zaman onu kavrar, bilir ve tam bir anlayışa varır. Ama, karanlıkla doğan ve ölen geçici şeylere çevrildi mi, yarım yamalak, bulanık görür onları"⁸. Aslında bu süreç, yani mağaranın koyu karanlığından aydınlığa çıkış süreci, eğitim sürecidir; bireyin yeni bir doğa kazanması anlamında insanlaşma sürecidir; çünkü Platon'dan çok daha önceleri Demokritos'un vurguladığı gibi, Antik Yunanlılar için "doğa ve eğitim benzer şeylerdir; çünkü eğitim insanı başka kılığa sokarsa da, başka kılığa sokarak doğa yaratır"⁹.

Ne var ki, eğitim, insan teklerine kendi yapılarında olmayan bir şeyi vermek, "bilgiden yoksun bir ruha bilgi koymak", görmeyen gözlerle görme gücü vermek gibi bir şey değildir; "Her ruhta, bir öğrenme gücü ve bu işe yarayan bir örge vardır". Eğitimciye düşen, bu örge'nin bütün ruhla birlikte "geçici şeylere sırtını dönüp varlığa bakabilmesini, varlığın en ışıklı yönüne, 'iyi' dediğimiz yönüne" çevrilmesini sağlamaktır. Bu anlamda eğitim, "ruhun bu gücünü 'iyi'den yana çevirme ve bunu için en kolay, en sağlam yolu bulma sanatıdır. Yoksa ruha görme gücünü verme değil; çünkü güç onda kendiliğinden vardır; ama kötü yöne çevrildir"¹⁰. Ancak, ruhun düşünme gücü dışında kalan diğer güçleri, tıpkı bedensel güçler gibi çalışmayla, alışmayla kazanılabildiği halde, düşünme gücü böyle değildir; hiçbir zaman yok olmaz olan bu güçte Tanrısal bir yan vardır. Fakat, bedenle birleşmesinden dolayı, yönü aşağıya, görünen dünyaya dönük olan bu güç, eğitimle bakışlarını yukarı çevirmedikçe zararlı olabilir. Düşünme gücü, ya da akıl, eğitilmiş, bilgili insanda iyiliğin hizmetinde olabileceği gibi, eğitilmemiş ya da yanlış eğitim almış bir insanda kötülüğün hizmetinde de olabilir¹¹. Dolayısıyla, insanın sahip olduğu bu gücü veya olanağı, hem kendisi hem de toplum için "iyi" yolda kullanmasını eğitimle sağlamak, onları mağaralarından çıkartıp, aydınlığa kavuşturmak, devlete, yöneticilere (filozofa) düşen bir görevdir. Bu nedenle, Platon'un anlayışında devlet yöneticilerinin iyi bir eğitim almış olması diğer yurttaşların eğitiminden daha önemlidir. Başka bir deyişle, eğitim genel anlamda insanın özünü oluşturan ruhun kendi içinde taşıdığı

⁷ a.g.e. 517 a.

⁸ a.g.e. 508 d.

⁹ Walter Kranz. *Antik Felsefe*, (Çev: Suad Baydur) İstanbul, Sosyal Yayınları, 1994. s. 176.

¹⁰ Platon. *Devlet*, 518 a-d.

¹¹ a.g.e. 519 a.

insanlık yanının geliştirilmesi/gerçekleştirilmesi süreci olsa da herkes için bir ve aynı eğitim söz konusu olamaz. Kimin hangi eğitimi alacağını belirleyen ise iki temel etken vardır: birisi bireysel yapısal özellikler, diğeri ise toplumsal işbölümünün gerekleri ve bireyin bu işbölümündeki yeridir.

Platon'a göre, insan bir tür eksiklikler varlığıdır, kendi gereksinimlerini tek başına karşılama gücünde değildir. İnsan temel gereksinimlerini karşılamak için başkalarına gereksinim duyar ve "böylece birçok eksiklikler birçok insanların bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar. İşte bu tür yaşamaya toplum düzeni deriz"¹². Toplumsal yaşamda bir araya gelen insanlardan her biri kendi sanatını ötekinin hizmetine koyarak, temel gereksinimleri topluca karşılama yoluna giderler. Toplum halinde yaşamak bir iş bölümü gerektirir, çünkü "insanlar yaradılıştan birbirine benzemezler. Kimi şu işe, kimi bu işe daha yatkın"dır; dolayısıyla, her insan kendi yaradılışına özgü işi görür, diğer işlere karışmazsa iş hem daha kolay hem de daha güzel olur¹³. Sonuçta, toplumda yaşayanlardan, yaradılışlarına göre, kimi çalışan, kimi tüccar, kimi asker, kimi de yönetici olur, olmalıdır. *İdeal Devlet*'te sorun, kimin hangi yaradılıştaki olduğunun belirlenmesi ve "devletin bekciliğine nasıl bir yaradılıştaki olanların seçilmesi gerektiğine" karar verilmesidir.

Platon'a göre, devlet yöneticisi ve koruyucusu olacak kişinin önce doğuştan bir üstünlüğü olması gerekir; sonra çocukken hep güzel şeylerle oynaması, kendini hep güzel şeyleri öğrenmeye vermesi gerekir¹⁴. Ayrıca, bu tür insanlar önce diğer koruyucularda aranan özelliklere sahip olmalıdır, doğuştan iyi huylu, akıllı olmaları ve *dialektika* eğitimi almaya uygun bir yaradılıştaki olmaları, yani "anlayış gücü ve öğrenme kolaylığı"na sahip olmaları gerekir; öğrendiklerini unutmamaları, çabuk yorulmamaları, işin her türlüünü sevmeleri gerekir. Hem beden eğitiminden, jimnastikten, avdan, hem de dersten, konuşmadan, araştırmadan hoşlanmaları gerekir. Ayrıca, ölçü, yiğitlik, büyüklük gibi değerler söz konusu olduğunda da "doğuştan bozuk olmamaları gerekir"¹⁵. Bunlar ve benzeri şeyler, iyi insanın, üstün insanın ortaya çıkması için gerekli olan kişisel özellikler, iç koşullardır. Dış koşulların en başında gelen ise bu övülen içsel özelliklere sahip insanlara uygun bir eğitimin verilmesidir.

Platon'un ideal devletinde, doğuştan bu tür özelliklere sahip olan gençlerin, ailenin ve geleneklerin etkisinden korunması için toplanıp, belirli bir yöntemle eğitilmesi, eğitilirken de "yaradılıştan neye en elverişli oldukları"nın belirlenmesi gerekir. Böylece, ilerde koruyucu olacaklarla, devlet yönetiminde yer alacaklar belirlenir. Başlangıçta hepsine aynı

¹² a.g.e. 369 c.

¹³ a.g.e. 370 a-c.

¹⁴ a.g.e. 558 b.

¹⁵ a.g.e. 535 a-d.

eğitim verilir. Müzik ve beden eğitiminden başlanır, daha sonraki yaşlarda bütün bilimler, aritmetik, geometri, astronomi ve *dialektika* başta olmak üzere verilir. Eğitimde hiçbir zaman zorlama olmaz, “çünkü hür insan hiçbir şeyi köle gibi öğrenmemeli”, zorla öğrenilen şey akılda kalmaz. Eğitimin çocuklar için bir oyun olması sağlanmalıdır. Bu yolla, aynı zamanda kimin neye yatkın olduğu da daha iyi anlaşılır¹⁶. Müzik ve beden eğitimi alan çocukta, uyum ve ölçü duygusu gelişir. Ayrıca, bu çocuklara zaman zaman yaşantı olanakları da tattırılır, örneğin at üstünde savaşa da götürülür. Bunlar içerisinde, daha sonraki yıllarda, en atılgan, en cesur olanlar seçilip koruyucu yapılır; geri kalanlardan “geniş bir görüşe yükselebilenler” e *dialektika* eğitimi verilir. Bu seçkinler, otuz yaşına geldiğinde, içlerinden “hangilerinin göz ve öteki duyularının yardımı olmadan akıl gücüyle varlığın ta kendisine yükselebildiği” belirlenir, bunlar ilerde yönetici olmak üzere yetiştirilir, geri kalanlarsa eğilimlerine, becerilerine göre, devletin çeşitli kademelerinde görevlendirilir veya bilim ya da kanun adamı olarak hizmet ederler¹⁷. Elli yaşında sağ kalanlar -ki bunlar her türlü iş ve bilimde başkalarını aşanlardır- varılabilecek son noktaya itilir, son eğitimlerini alırlar. Bunları, “ruhlarının gözünü açıp her şeyi aydınlatan gerçek varlığın ta kendisine bakmaya zorlayacaksın”; iyinin kendisini gören, kavrayan bu insanlar, daha sonra, bunu örnek alarak, toplumu ve kendilerini düzene sokarlar; “şan, şeref için değil, yalnız halkın iyiliği için” kaçınılmaz görevlerini üstlenirler, kendilerine benzer yurttaşlar yetiştirirler¹⁸.

Dolayısıyla Platon’a göre, toplumsal açıdan baktığımızda eğitim etkinliğinde asıl hedef “üstün insanın” veya Platon’un deyişiyle “Tanrısal insanın” ya da insanların ortaya çıkarılmasıdır. Onlarda doğuştan var olan yeteneklerin ve/veya özelliklerin gelişip serpilmesi için uygun ortamın hazırlanmasıdır; çünkü bir toplumu “akıllı” veya “bilge” yapan ve böylece onları erdemli ve mutlu bir yaşama götüren, binde bir ortaya çıkan bu tür “üstün” insanlardır: “Tam bir filozof olmak isteyende aranan bütün değerleri bir araya toplayan yaradılışlar insanlar arasına binde bir gelir, küçük bir azınlıktır bunlar”¹⁹. Dünyaya binde bir gelen bu tür özelliklere sahip kişiler, eğer uygun eğitim alırlarsa, gelişe gelişe bütün değerlere ulaşırlar; eğer yanlış bir eğitim alırlarsa, en güzel değerlere sahip olsalar bile, kötü bir toprağa ekilip orada kök salan tohum gibi, çevrelerine veremeyecekleri kötülük kalmaz²⁰; sıradan bir insana göre daha büyük bir felaket ve kötülük kaynağı olurlar; “devletlere ve insanlara en büyük kötülüğü edenler böyleleri arasından çıkar. Talih yardım ederse, en büyük iyiliği edecek de onlardır”²¹.

Sonuç

¹⁶ a.g.e. 536 e, 537 a.

¹⁷ a.g.e. 537 a-e.

¹⁸ a.g.e. 540 a.

¹⁹ a.g.e. 491 b.

²⁰ a.g.e. 491 b-e.

²¹ a.g.e. 495 a.

Sonuç olarak Platon'unun eğitim anlayışına göre, insanlar arasındaki yapısal farklılıkları göz önüne almak ve böylece herkese bir ve aynı eğitimi değil, herkese kendi yapısına uygun eğitimi vermek gerekir. Bunu yaparken de toplumsal yaşamdaki işbölümünün ve nihai amacın gözetenilmesi gerekir. Nihai amaç olan erdeme ve onun getireceği mutluluğa toplumsal olarak ulaşmak için çalışanların ya da halkın eğitiminde amaç, onları ölçülü yapmak, askerlerin eğitiminde yiğit, yöneticilerin eğitiminde ise bilge yapmak olmalıdır.

Genel olarak baktığımızda ise Platon'a göre eğitim, insan teklerinin bireysel olarak sahip oldukları olanakları ve gizil bireysel özellikleri (güçleri) açığa çıkarma, bunlara gerçeklik kazandırma ve böylece insanlaşmaları sağlama sürecidir. Eğitimsilik ise, kendi açısından insanlaşmasını tamamlamış olan (bilge) insanların başka insanların insanlaşma süreçlerine ellerinden geldiğince yardımcı olma, onların önünü açma, onlara bireysel yeteneklerinin yanı sıra insan olarak sahip oldukları olanakları gösterme, onları ellerinden tutup tek gerçeklik saydıkları mağaralarının kör karanlığından aydınlığa çıkarma sanatıdır.

Dolayısıyla, Platon *Devlet*'te, bizlere, her eğitim anlayışının aslında belirli bir "insan", "değer" ve "toplumsal yaşam" görüşü üzerine oturduğunu ve eğitimin sırf mesleki veya teknik bir sorun değil, öncelikle bir insanlaşma sorunu olduğunu söylüyor. Her ne kadar insanı somut bir bütün değil de, ruh ve bedenden oluşan ikili yapıya sahip bir varlık olarak alsa da, kendi anlayışı içerisinde eğitme ve eğitilme ile insanlaşma arasında kopartılması olanaksız bir bağın varlığını kabul etmektedir. Bunu yaparken de bireysel veya yerel olandan değil evrensel olandan hareket etmekte ve böylece dinsel veya ideolojik temellere oturmeyen bir eğitim anlayışının olanaklı olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

AKARSU, Bedia. *Mutluluk Ahlakı*, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970.

KRANZ, Walter. *Antik Felsefe*, (Çev: Suad Baydur) İstanbul, Sosyal Yayınları, 1994.

PLATON. *Devlet*, (Çev: S. Eyüboğlu, M.A. Cimcoz), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1988.

MARQUIS DE SADE: İNSAN-DOĞA İLİŞKİSİNDE İNSAN DOĞASININ DOĞAL YANININ SAVUNUSU*

ÖZET

18. yüzyılda Fransız yazınının aykırı ismi Marquis de Sade belki de son yüzyılların en ilgi çekici entelektüel kişiliklerinden biridir. Sade kitaplarında kişilerarası ilişkilerde insanın insansal yanı bir kez yitirildiğinde, neler olabileceğinin bilgisini verir. Kişilerarası ilişkilerde insanın sahip olduğu onur bir yana bırakıldığında, ortaya çıkan yeni ilke –kendi yararını koruma– sonuna kadar götürülecek olursa zorunlu olarak sadizme varılır. Yani insandaki insansal olan biricik şey doğaysa, doğrudan doğa nedenselliği insan türünün yapıp etmelerini belirliyorsa, insan olmak canı olmayı da beraberinde doğal olarak taşır. Sade ahlaksal öznenin etik değerleri bir yana bıraktığında yapabileceği her şeyi cinsellik merkezli olarak kurgular. Hatta, Sade sadist karakterleri aracılığıyla, özne, Kant'ın ahlakının katılığına ihanet ettiğinde neler olacağını dile getirmektedir. Sade eserlerinde ahlaksal eylemin belirleyicisi olarak etik değerler değil de, içgüdüler ya da "koşullu buyruklar" eylemin "ilkesi" yapılırsa neler olacağını anlatır. Sade'in sadist karakterlerinin peşinden gittiği "tutkuların mantığı" insandaki insansal her şeyi tersyüz eder.

Anahtar Sözcükler: Sade, doğa, insan doğası, ahlaksallık, Kant

(Marquis De Sade: The Defence Of Natural Part Of Human Nature In The Human And Nature Relationship)

ABSTRACT

Marquis de Sade, 18th century French literature's confrontational name, may be the most interesting intellectuals of the last centuries. In his books, Sade gives the knowledge that once the humane part of a human being is lost in the interpersonal relationships what can happen. In the interpersonal relationships, when honour is left aside, a new principle – the principle of defending your own good- replaces it; and when this new principle is applied to its ultimate end, one necessarily arrives in sadism. That means, if the only unique thing in a human being is nature, if nature directly determines what a human being does, then being a person carries in itself being a murderer. Sade constructs all doings of an ethical subject as sex centered when that subject leaves aside ethical values. Sade, through his sadist heroes, describes what happens when s/he betrays the strictness of Kant's ethics". Sade explains what would happen when instincts or "conditional commands" become the "principle" of the ethical act instead of ethical values as determining ethical act. "Logic of passions" that Sade's heroes follow so ferociously reverses everything humane in a human being.

Key words: Sade, nature, human nature, morality, Kant

* Taşkır Ketencî, Yrd. Doç. Dr., Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi. (Öğretim Görevlisi Sayın Aynur Yurtsever'e ve Yrd. Doç. Dr. Sayın Arslan Topakkaya'ya eleştirel okumaları için teşekkür ederim [T. K.].)

18. yüzyılda Fransız yazınının aykırı ismi Marquis de Sade¹

belki de son yüzyılların en ilgi çekici entelektüel kişiliklerinden biridir. Son dönemlerde Sade'ın "felsefesini" ele alan pek çok felsefe metni ve deneme kaleme alındı, eserleri² ve hayatı sinema filmlerine aktarıldı. Sade'a yönelik bu ilgiyi körükleyen şeylerin başında onun asil kandan doğmuş bir kişi olarak sürdürdüğü "aykırı" yaşamı (bir sarayda başlayan yaşamının neredeyse yarısını "iflah olmaz sefihlik hali" nedeniyle hapishaneler ve akıl hastanelerinde geçirmesi), yazdığı "aykırı" yazın eserleri, bu eserlerde karşımıza çıkan "felsefe" ve takındığı siyasal tutum gelir. Cezaevleri ve akıl hastaneleri arasında geçen 31 yıl ve "aykırı yazın" örneği sayılan onlarca cilt eser, Sade'ı özellikle 20. yüzyılın başlarından itibaren gerek yazın dünyasında, gerek felsefede, gerekse de psikolojide sık ele alınan bir "fenomen"e dönüştürmüştür. Sade günümüzde bir yandan özgürlük havarisi olarak görülürken, diğer yandan da, varolan toplumsal yapıların savunucuları için, bir umacı, zalimlikten şeytanca zevk almanın ta kendisidir. Çünkü bu ikinci bakış açısından bakanlarca Sade insanın içindeki hayvanın zincirini çözmeye çalışmaktadır.

Sade tek bir felsefe kitabı, (hatta tek bir hakemli dergi makalesi bile!) yazmadan bir felsefesi (*Sadizm*) olan bir yazardır³. Sade'ın felsefe tarihindeki "hazcı" düşünürleri, kendi çağının olgulara yaklaşım biçimini ve çağının önemli düşünürlerini iyi bildiği, eserlerindeki kişilerin konuşmalarından da anlaşılabilir. Sade'ı, bir yazın adamı olarak, "ikinci sınıf" bir yazar olarak niteleyen Camus, bu değerlendirmesinde haklıdır. Romanlarının yazınsal kalitesi onun bir yazın dehası olmadığını açıkça ele verir. Dolayısıyla günümüzde Sade'ın eserlerine duyulan ilginin nedeni ne salt yazınsaldır ne de salt felsefi.

Ne bir filozof ne de bir edebiyat dehası olmasına rağmen yine de Sade'ın eserlerine ve onun kişiliğine duyulan ilginin nedeni belki de onun eserlerinde "düşünülemez düşünmeye, hayal edilemez hayal etmeye, yazılmaması gerekeni yazmaya cüret etmiş"⁴ olmasıdır. Sade, "sadizmi" icat ettiği eserlerinde, gerek günlük yaşamda karşımıza çıkan ahlaklılık

¹ Tam adıyla söylenecek olursa, Donatien Alphonse François, Sade Markisi

² Örneğin Pasolini Sodom'un 120 Günü'nü 1975 yılında filme çekti.

³ Sade Metzler Philosophen Lexikon'da bir filozof olarak kabul edilir ve pek çok filozofun daha uzun bir bölümde ele alınır. Bkz. Metzler Philosophen Lexikon, J.B. Metzlersche Buchhandlung, Darmstadt, 1989, (s:677-680)

⁴ David Coward "Sade: Bir Vaka" (içinde: Sade, Marquis de, *Aşkın Suçları* (Cemal Süreya), Say Yayınları, İstanbul, 2003. s. 158

ilkelerini gerekse de felsefe tarihinde ortaya konan temel etik bilgileri ters yüz ederek romanlarının düşünsel arka planını oluşturur. Bir Aydınlanma dönemi entelektüeli olan Sade'm eserlerinde döneminin hemen bütün felsefi metinlerinde geçen, doğa, madde, felsefe, bilim, önyargı gibi Aydınlanmanın temel kavramları neredeyse birer karikatüre dönüştürülmüş olarak karşımıza çıkar. Sade, Aydınlanma döneminin temel kavram ve ideallerinin kurucu ilkesini⁵ yitirdiklerinde neler olabileceğini, bunlarla amaçlananın tam tersine nasıl kolayca geçilebileceğini tahmin edebilmiş ve bu öngörüsünü eserlerine de yansıtmıştır⁶.

Sade'm felsefecilerin ilgisine konu olmasının ilk örneklerinden birisi Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'dir. Adorno ve Horkheimer bir 18. yüzyıl yazın adamı olarak Sade'm eserlerindeki karakterlerin *akıl yürütme tarzını* çağının düşünme tarzının ve felsefesinin bir örneği sayarlar. Horkheimer ve Adorno *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin ana bölümlerinden biri olan "*Juliette ya da Aydınlanma ve Ahlak*" başlıklı bölümde, Sade'm eserlerinde sıkça dile getirilen insanı doğanın bir parçası olarak düşünme deneyimini "çarpıtılmış doğaya dönüşler" olarak adlandırır. Adorno ve Horkheimer için, Sade'm eserlerinde doğa ve insan arasındaki ilişkide "çarpıtılmış" bir şekilde doğanın belirleyiciliğine yapılan vurgu, tüm Aydınlanma dönemi için "dipten akan damar"dır.

Bir başka filozof, Camus, *Başkaldıran İnsan*'da, Sade'ı "metafizik başkaldırma"nın bir örneği olarak görür. Camus *Başkaldıran İnsan*'da Sade'ı, eserlerinde Tanrı'ya başkaldıran varoluşçu bir figür olarak konu edinir ve nerdeyse biraz haşarı bir temiz aile çocuğu gibi anlatır. Camus için Sade, tek ilkesi tutkularının peşinden gitmek olan, kitaplarında da bu tutkunun sonuna kadar işletildiğinde neler olabileceğini anlatan biridir yalnızca.

Psikolog Lacan, *Ecrits*'lerinde yer alan ünlü makalesi "*Kant avec Sade*"da Sade'ı bir Kantçı olarak okumaya çalışır. Sonuçta Sade karşısında Kant etiğini olumlar. Bu okuma daha sonra Zizek tarafından bir kez daha ele alınır.

Bugün, yirmi birinci yüzyılın hemen başında, Sade'ı bir kez daha ele almak gerekli görünüyor. Sade'm kitaplarında karşımıza çıkan "sadizm", kendini insanlık dışı olarak gösteren, insanlık dışı olduğu etik bilgiyle gösterilebilecek her şeyi olumlar. Bu olumlama, sadece yazın kuramlarında sözü edilen "kurmaca dünya"da olup bitmekle kalsaydı, söyleyecek sözüümüz olmazdı belki. Oysa günümüzde olup bitenler -söz gelimi Türkiyedeki gazetelerin "üçüncü sayfa haberleri"ne konu olan olaylar-, Sade'm karakterlerinin adeta ete kemiğe bürünerek kurmaca dünyadan gerçek dünyaya geçtiklerini, aramızda soluk alıp verdiklerini, artık kurgusal değil gerçek birer yaşamları olduğunu gösteriyor. Sade ile

⁵ Hümanist sayılabilecek bir tarzda ifade edilecek olursa: İnsan olmanın evrende özel bir yeri olduğu ve gerek kişi kişi ilişkisinde, gerekse de toplumsal kurumlar ile birey ilişkisinde bu yerin korunması gerektiği.

⁶ Söz gelişi "bilim" uğruna canlı insan bedenleri üzerinde anatomi çalışmaları yapılabilir.

aynı ilkelere inanan, aynı ilkelerle⁷ eylemde bulunan kişiler, sadece kurmaca bir dünyanın karakterleri olarak yaşamıyorlar; gerçek bir dünyada –dünyamızda- yaşıyor; aramızda, ötemizde dolaşıp duruyorlar. Bu Sade’in eserlerinde anlatılan kurmaca olayların benzerleri dünyada daha önce hiç yaşanmamış demek değildir. Örneğin, *Erdemle Kırbaçlanan Kadın*’da geçen, bir manastırda rahipler tarafından alıkonan, tecavüze uğrayan ve öldürülen genç kızlar öyküsü, Ortaçağ’da yaşanmış gerçek bir öyküye şaşılacak derecede benzer⁸. Ancak bugünün teknolojik dünyası kurban ya da fail olarak cinsel suçlarla her an karşı karşıya kalınabilir bir dünyadır.

Bugün dünya çapında milyarlarca dolarlık bir sektör haline geldiği söylenen çocuk pornografisinin ardındaki ilke, cinsel haz nesnesine ilişkin sınır tanımazlık ise, Sade’in kitaplarında işlediği Sadizmi doğru değerlendirmek zorunluluğu vardır. Bugün evlilik dışı yaşadığı cinsel ilişkiyi korumak için öz oğlunun öldürülmesine karşı çıkmayan bir annenin eyleminin ilkesi, cinayet işleyerek haz nesnesinin sürekliliğini sağlamaksa, Sadizmle hesaplaşmak zorunluluğu vardır. Günümüzde *yaygınlaşmaya başladığı görülen* bu ve benzeri sorunları doğru kavrayabilmek için “sadizm”le hesaplaşmak gerekli görünüyor. Dünya bugün giderek daha fazla Sade’in eserlerinde kurguladığı dünyaya benzerken, belki Apollinaire’nin daha 1909’da Sade’in çalışmalarından bir seçkiyi yayınlarırken dediği gibi, “yirminci yüzyılı yönlendiren” düşüncelerin ilk ve belki de en açık betimleyicisidir Sade⁹.

Bu çalışmanın karşı karşıya kaldığı en önemli epistemolojik sorunsal da tam bu noktada ortaya çıkmaktadır: Belirli bir yazarın bir dizi yazın eserinden bir “felsefe”yi söküp almak, sonra da bu felsefeyi yazara ait bir şeymiş gibi sunmak. Bu bir sorundur, çünkü yazar bir edebiyat eserinin ne herhangi bir kahramanıdır, ne de anlatıcı dış sesidir (anlatıcı dış ses de eserdeki kahramanlardan biridir). Anlatı kuramlarını ilgilendiren temel sorunlardan biri olan yazın eseri ve yazar arasındaki bağlantı sorunu bu çalışmanın doğrudan nesnesi değildir. Bu noktada çıkış yolu Camus’un Sade hakkında söylediği şu cümlede bulunabilir: “Bir roman kahramanı, kendisini yaratmış olan romancı değildir hiçbir zaman. Bununla birlikte, romancının aynı zamanda bütün kahramanları olması olasılığı da vardır”¹⁰.

⁷ Kant’ın bir kavramıyla söylenecek olursa, “maksimlerle”.

⁸ George Rylay Scott, *İşkencenin Evrensel Tarihi*, (Çav:Hamide Koyukan), Dost Kitabevi Yayınları- Ankara, 2003. s. 92-96.

⁹ Bilgi/bilgelik sevgisi, belirli bir çağın içerisinde, o çağın sorunlarından hareketle dünyayı kavramlar yoluyla ilkeleri bakımından kavrayarak tarih üstü bilgilere ulaşmak demekse, 21. yüzyılın ilkeleri bakımından kavranması gerekliliği ile karşı karşıya kalınan ana sorunlarından biri cinselliğin sınırı sorunudur. 18. yüzyıl felsefesinin ana sorunu insan aklının bilgisel sınırlarının nasıl ve nerede çizilebileceğiydi. Çünkü 18. yüzyıl din ve dinden referans alan siyaset kurumunu eleştirebilmek, yeni ekonomik koşulların gerektirdiği daha özgürlükçü toplumu temellendirmek için bu sınırın bilgisine gereksinim duymaktaydı. 21. yüzyıl ise gelişen teknolojinin kapılarını kırarak yeniden boyutlandığı cinsellik alanında etik sorunlarla boğuşuyor. Dolayısıyla bu çağın sorunlarından biri, sözgelisi insan aklının bilgisel sınırı değil, cinselliğin etik sınırınıdır.

¹⁰ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan* (Çev: Tahsin Yücel), V yayınları, İstanbul, 1990. s. 36.

Bu olasılığı göz önünde tutarak, Sade'm 1781'de karısına yazdığı bir mektup belki başka bir olanağa daha işaret edebilir: "Evet ben bir zevk düşkünüyüm, bunu özgürce söylüyorum. Bu konuda hayali mümkün olan her şeyi hayal ettim. Fakat elbette ki hayal ettiğim şeylerin hepsini yapmadım ve asla da yapmayacağım. Zevk düşkünü olabilirim ama bir suçlu veya katil değilim."¹¹ Bu çalışmada Sade'm eserlerindeki "hayali mümkün her şey", insansal yaşantı ve eylem olanaklarının bilgisini veren kurgulamalar olarak görülmektedir. Böyle bir kabulde birer anlatı metinleri olan Sade'm eserlerine bakıldığında, bu metinlerdeki karakterlerin yaptıkları ve yaptıklarını temellendirme tarzlarında sergilenen olanaklar, günlük yaşamda gazetelerin 3. sayfalarında sıkça karşılaşılan kimi "olayların" ilkesini kavramada bize yol gösterebilir.

Sade: Aykırı bir Yaşam

Sade, 1740-1814 tarihleri arasında yaşadı. Baba tarafından servetini kaybetmiş bir asilzadedir. Anne tarafından ise Fransız kraliyet ailesine akrabadır. Çocukluğunu Paris'te ve akrabalarının yaşadığı Provence'da geçirdi. 16 yaşında 7 yıl savaşlarına (1756-1763) katıldı. 1763 yılında babası tarafından ekonomik durumunu düzeltmek için Renée Pélagie de Montreuil ile evlendirildi. Aynı yıl Paris'te Jeanne Testard isimli bir kadının şikayeti üzerine ahlaksızlık ve küfürden suçlu bulunarak Vincennes hapisanesine gönderildi. Ama ailesi araya girince hapis cezası Paris'ten bir yıl uzaklaşmaya çevrildi. 1767 yılında babası ölünce kendisine yüklüce bir miras kalır. Bu parayla genç hayat kadımlarıyla ve hemcinsleriyle birlikte olarak skandallarla dolu bir yaşam sürmeye başlar. 1768'de Rose Keller adındaki bir kadının, "kendisini dövdüğünü, küçük bir bıçakla etini kestiğini ve yaraların üstüne erimiş sıcak mum döktüğünü" iddia etmesi üzerine küçük bir hapis cezası aldı. 1772 yılında Marsilyalı bir hayat kadınına uyuşturucu şekerler vererek grup seks ve sodomi yapmakla suçlanır, bu suçtan ölüme mahkûm edilir, Marsilya'da kuklası yakılır. Bu olaylar üzerine İtalya'ya kaçar.

Daha sonra baldızına tecavüz etmekle suçlanınca, kaynanasının da etkisiyle 1777'de Paris'te tutuklanır. Bu arada hakkında 1772'de çıkartılan idam kararı 1778'de kaldırılır. "Yalnızca bütün kış boyunca ateş yakamamakla kalmayacağım, burada gece boyunca beni bir an olsun bile uyutmayan fareler ve sıçanlar tarafından yenip bitirileceğim de... Odama onları yiyecek bir kedi lütfetmelerini rica ettiğimde ise, bana hayvanların yasak olduğu yanıtı verildi. Bunun üzerine ben de şöyle söyledim: ... Eğer hayvanlar yasaksa, fareler ve sıçanlar da yasak olmak zorunda."¹² Sade 4 Ekim 1778'de 11 yıl sürecek hükümlülüğünün hemen başlarında eşine yazdığı bir mektupta bu satırları yazar. 1779'da ise hapisanede ilk yazınsal metinlerini oluşturmaya, tiyatro oyunları yazmaya başlar.

¹¹ (Aktaran:) David Coward "Sade: Bir Vaka", s. 171.

¹² Metzler Philosophen Lexikon, J.B. Metzlersche Buchhandlung, Darmstadt, 1989, s:677

1784'teki firar girişiminden sonra beş buçuk yıl kalacağı Bastille hapisanesine kapatılır. Vincennes ve Bastille'de geçirdiği dönemde Sade yazarlığının ve felsefesinin temellerini oluşturacak olan pek çok kitap okur. 1789 Fransız Devrimi sırasında hala Bastille'dedir. Bir süre sonra eşinin yardımıyla Charenton'daki bir akıl hastanesine kapatılır ve 1790'da devrimin de etkisiyle serbest bırakılır.

Devrim sonrasında radikal Jakobenlere katılır ve sosyalizmin ütöpik bir versiyonunu savunur. Paris'te bir mahkemenin yargıçlığına getirilir. Bu sırada kitaplarındaki kahramanlar için icad ettiği iğrençlikleri yasalaştırmak amacıyla kendisine sunulan benzersiz fırsatları reddeder. Çünkü Robespierre'in gerçekte yarattığı terörü, Sade kağıt üzerinde hayal etmekten öteye geçmemiştir. Hatta tam da pek çok siyasal güç elindeyken kendisini hapse attıran kayınvalidesini ve kayınpederini giyotinden kurtarır. Ancak bir yıl sonra ilk kez cinsel olmayan bir suçtan, siyasal nedenlerden, yeniden tutuklanır ve bir kez daha idamla yargılanır. İdamına iki gün kala Robespierre'in iktidardan düşmesi üzerine (1794 yılının sonlarına doğru) yeniden serbest bırakılır. Daha sonra kendisini yalnızca yazmaya adar. Napoléon Bonaparte'ın iktidara gelmesinden sonra *Justine* ve *Juliette* adlı kitapları yüzünden bu kez mahkemeye bile çıkartılmadan hapse atılır. 1803 yılında aklını kaçırdığı ilan edilir ve bir kez daha Charenton'a kapatılır. 1814 yılında Charenton'da, 74 yaşındayken ölür. Yeryüzünden bütün izlerinin silinmesini vasiyet ettiği için mezar taşı olmayan bir mezara gömülür. Öldüğünde 74 yıl süren yaşamının 31 yılını ceza evlerinde ya da akıl hastanelerinde geçirmiştir.

İnsan Doğası Kavramı¹³

Sade'm eserlerinde insan doğasının nasıl ele alındığını incelemeye "insanın doğası" kavramını ele alarak başlamak uygun bir yol olur. İnsanın doğasının ne olduğu ve insan doğasının insan uygulayımını nasıl belirlediği felsefe tarihinin en eski sorunlarından biridir. Antikçağdan bu yana neredeyse her etiğin ve her antropolojinin bu sorunla yüzleşmek zorunda kaldığı görülmektedir. Bu konuda Platon ve Aristoteles'ten başlayarak günümüz filozoflarından Foucault ve Baumann'a kadar uzanan geniş bir liste kolayca yapılabilir. Felsefe tarihine bakıldığında filozofların insan doğası hakkında iki tutum takındıkları görülüyor. Bazı filozoflar insanın bir doğası olduğunu kabul ederek, bu doğanın ne olduğunu araştırırlar. Buna karşılık, özellikle günümüz filozofları tarafından insanın bir doğası olduğu düşüncesi reddedilmekte, insan doğası hakkındaki bütün görüşlerin yalnızca belirli toplumlara dayanan tarihsel modeller olduğu ileri sürülmektedir. Sade'a göre ise insanın bir doğası ve bu doğa tarafından

¹³ Bu çalışma insan doğası kavramını ele alan, felsefi bir sorun olarak insan doğasının ne olduğu sorusuna yanıt arayan bir çalışma değildir. İnsan doğası hakkında ayrıntılı, ayakları yere basan bir çalışma olarak Yavuz Kılıç tarafından Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde hazırlanan *İnsan Doğası Kavramı Üzerine Bir Çalışma* adlı doktora tezini ve ayrıca R. G. Collingwood'un *Tarihin İlkeleri* adlı kitabının 278 ile 287. sayfaları arasındaki bölümü öneririm [T. K.].

zorunlu olarak belirlenen belirli özellikte bir insansal uygulamı vardır. Ama Sade için insanın doğası, felsefe tarihinde genellikle düşünöldüğü gibi, ahlaksallığın kaynağı olan bir doğa değildir. Sade'a göre insan doğası ahlaksallığı olanaksız kılar ve ahlaksal olarak adlandırılan her şeyin toplumlara, coğrafyalara ve çağlara göreli olmasının temelini oluşturur.

Sade ve insan türünün bir doğası olduğunu kabul eden düşünürlerin insanın "doğası"ndan anladıkları, "insanın etkinliklerinin ve maruz kaldığı değişimlerin altında yatan ve bu şeylerin bir koşulu veya sınırı olarak hizmet eden sürekli, kalıcı bir şey"dir¹⁴. Böylece Sade'a göre, insanın yapabilecekleri ve ona yapılabilecek olanlar insanın doğasına bağlıdır. Böylece bu yaklaşımı savunun düşünörlere göre insan doğası, aynı türün üyesi oldukları için bütün insanların paylaştıkları kalıcı ve evrensel yetenekler, arzular, istekler, özellikler anlamına gelir¹⁵. Bu özellikler insan türü varolduğu sürece değişmeyecek özelliklerdir. İnsanın tarih içerisinde bulunması ve tarih içerisinde yapıp ettikleri, bütün bu yapıp etmelerin altında yatan doğayı –insan doğasını– değiştiremez. Bu doğayı değiştirmek olanaklı olmadığı için, yapılması gereken bu doğaya direnmek değil, ona uyum sağlamaktır. Söz gelişi "bencillik" insan doğasının bir ürünü ise, bencillik olgusu ortadan kaldırılamaz demektir.

Günümüz felsefesinde ise "insan doğası" Aydınlanma dönemine ait, dünyanın sahip olduğu çeşitliliğe karşıt bir kavram olarak görölmekte ve belirli bir "insan doğası"nın var olmadığı savunulmaktadır. İnsan doğasını reddeden düşünörlere göre, dünya üzerinde var olan kültürel çeşitlilikler, insan türüne özgü ortak bir zemin elde etmeyi olanaksız kılmaktadır¹⁶. Dolayısıyla bu yaklaşımı savunan düşünörlere göre, insan türü tarafından taşınan evrensel ve değişmez bir doğadan söz edilemez; insan doğası denen şey, aslında belirli kültürlere göre biçimlenmiş bireylerin doğasıdır. Yani, insan doğası, aslında kültürler içerisinde yapıp edilenlerin ürünüdür. Buradan, insanın doğası değil, tek tek kültürlerin tarihleri tarafından kurulmuş, kültürlere göreli, *insan doğaları* olduğu sonucu çıkar. Böylelikle, bu düşünörlere göre insan doğası kavramı, Humecu bir ifadeyle söylenecek olursa herhangi bir "izlenimi olmayan" uydurma bir kavram haline gelir. Bu düşünörlere göre sözgelişi, "bencillik" insan türünün değil, belirli toplumların bir ürünüdür ve ortadan kaldırılabılır bir olgudur. Çünkü "bencillik" "tarihsel"dir, tarih içerisinde ortaya çıkar ve kaybolma olanağına sahiptir; eş deyişle içerisinde bencilliğin olmadığı bir ahlaksal ve bir siyasi örgütlenme bulunabilir demektir bu.¹⁷

¹⁴R.G. Collingwood, *Tarihin İlkeleri* (Çev:Ahmet Hamdi Aydoğan), Y.K.Y. Yayınları, İstanbul, 2005. s. 278.

¹⁵Parekh 2002:148

¹⁶Gerçi Collingwood, tümüyle başka bir perspektiften, tarih varsa insan doğası diye bir şey yoktur der. Ona göre "insan doğası anlayışı eski metafiziğin bir kalıntısıdır ve tarih diye bir şeyin varolduğunu öne süren bir öğretiyi bağdaşmaz." (Collingwood 2005:287)

¹⁷Collingwood, 2005, s. 283-84.

Sade ise insanın doğasını insan ve doğa arasındaki ilişki çerçevesinde ele alır. Sade'a göre insanın doğa ile doğası gereği sahip olduğu bağ, insanın yapıp ettikleri üzerindeki biricik belirleyicidir. Sade'a göre insan türünün üyeleri doğanın bir parçası olarak belirli şekillerde davranma eğilimine sahip olarak dünyaya gelirler. Bu eğilime uygun ilkelerle eylemde bulunan kişiler zorunlu olarak "sadist" olurlar. Burada Sade Aristoteles'ten başlayarak Kant'a kadar gelen bir geleneğin savunduğu düşüncelerin tam tersini savunur. Aristoteles ve Kant'ın etik görüşlerinin ortak noktalarından biri insanın doğal yanına, "eğilimlerine" rağmen doğru eylemde bulunabileceğidir. İnsan negatif anlamda özgür olduğu gibi, pozitif olarak da özgür olma olanağına sahiptir. Sade ise, insan-doğa ilişkisinde insanın doğa belirleniminin dışına çıkamayacağını savunur. Böylece Sade için Kant'ın "pozitif özgürlük" olarak adlandırdığı olgu bir yanılısamadan ibarettir ve olanaksız bir tasarımdır.

'Doğa' Kavramı

Doğa kavramının Sade'ın eserlerinde nasıl içeriklendirildiğini ele almadan önce, doğa kavramını ele almak, Sade'ı doğru anlamak bakımından uygun bir yol olabilir. Doğa (İngilizce *Nature*, Almanca *Natur*) sözcüğü Yunanca *physis* (φύσις) sözcüğünün Latince çevirisi olan *nasci* (doğmak) sözcüğünden gelir ve modern Batı dillerinde ortaklaşa taşınan bir anlama sahiptir¹⁸. Bu anlama göre, doğaya ilişkin felsefi sorgulama doğrudan "doğa dünyasında ne çeşit şeyler vardır?" sorusuna çevrilebilir. Eş deyişle, "doğa nedir?" sorusuna doğayı oluşturan şeylerin bir dökümü yapılarak da yanıt verilebilir. Doğa bu anlamda, insan tarafından var kılınmamış, kendiliğinden varolan şeylerin bütünü anlamına gelir.¹⁹

Doğa sözcüğünün ikinci ve "asıl" anlamı ise, bütüne değil de bir "ilkeye", ilke sözcüğünün asıl anlamıyla *principium*'a, *arkhe*'ye ya da kaynağa göndermede bulunmasıdır. Collingwood'un verdiği örneklere sadık kalırsak, bu anlamdaki doğa sözcüğünün anlamı 'dişbudak ağacının doğası esnektir' ya da 'meşe ağacının doğası serttir', 'Efe'nin doğası kavgacı ya da duygusaldır'... ifadelerinde kastedilen şeyle örtüşür. Doğa sözcüğü bu ikinci anlamda "onu taşıyanın davrandığı gibi davranmasını sağlayan bir şeye göndermede bulunmaktadır; onun davranışının bu kaynağı, kendi içindeki bir şeydir".²⁰ Aristotelesçi terimlerle ifade edilecek olursa, bu anlamda bir doğaya sahip olan şey, kendi hareketinin başlatıcısı, hareket edenin kendisidir. Doğa sözcüğü böyle içeriklendirildiğinde, belirli bir doğanın taşıyıcısı olan şeyin devinimi dışardan zorla yaptırılmamaktadır.

¹⁸ Bkz. Heidegger, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 2004, s:38-39

¹⁹ R.G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, (Çev: Kurtuluş Dinçer), İmge Yayınları, Ankara, 1999. s. 55.

²⁰ Collingwood, 1999, s. 55.

Doğa sözcüğünün eski Yunancadaki karşılığı olan *physis* (φύσις) sözcüğü bu iki anlamda da kullanılır²¹. İngilizcedeki doğa (*nature*) sözcüğünün ikili anlamı eski Yunanca *physis* (φύσις) sözcüğü tarafından Batı dillerine aktarılmıştır. Böylece *physis* (φύσις) asıl anlamıyla “her zaman bir şeyin içinde bulunan ya da sahiden ona ait olan ve o şeyin davranışının kaynağını oluşturan bir şey demektir”.²² Collingwood’un yorumuna göre doğa filozofları olarak bilinen İonialı filozoflarca doğa, “dünya ya da dünyayı oluşturan şeyler” anlamına gelmekten çok, “şeylerin içinde bulunan ve onların davrandıkları gibi davranmalarına neden olan bir şey” anlamına gelir.²³ Örneğin bir barut patlamasının ardından havada uçmakta olan bir mermi çekirdeğine bakıldığında mermi çekirdeğinin “doğası gereği” uçtuğu söylenemez. Çünkü, patlama mermi çekirdeğinde değil, mermi kovanındadır. Dolayısıyla hareketin ilkesi dışarıda olduğuna göre, bu mermi çekirdeği için doğal değil, zorla yapılan bir harekettir. Ancak mermi çekirdeğinin bir tahta parçasını delip geçmesi doğal hareketidir, doğasının bir işlevidir²⁴. Böylelikle, sözceliği insan doğası diye bir şeyin var olmadığını söylemek, insansal yapıp etmelerin kendisinden doğduğu bir iç kaynağın olmadığını söylemek demektir. İnsanın bir doğasının olduğunu söylemek ise, insan türünün üyelerinin yapıp etmelerinin bu doğa tarafından belirlendiğini söylemektir.

Aristoteles ise *Metafizik*’inin Δ kitabında doğa (φύσις) kavramının 7 anlamı olduğunu söyler. Bu anlamlardan 7.si “kendi içinde bir devinim kaynağı taşıyan şeylerin özü” anlamına gelir ve doğa kavramının asıl anlamını oluşturur. Bu anlamda doğa, şeylerin kendilerinde bir gelişme, devinim ve düzenlenme ilkesi bulunduğu anlamına gelir. Bu da genel olarak “şeylerin doğası” ifadesinin imlediği şeydir. Aristoteles için doğa dünyası “kendi kendine devinen şeyler dünyasıdır. Kendi hareketinin

²¹ Heidegger pek de bu görüşte değildir. Ona göre de doğa (φύσις) başka anlamlarının yanı sıra asıl olarak “Bütün-olma içinde varolanın devinimi”ni imler. “İnsanın kendilerinde deneyimini edindiği, dölleme, doğum, çocukluk, olgunluk, yaşlılık, ölüm, biyolojik doğal akışın bugün sahip olduğu dar anlamda olup bitmeler değildirler. Bunlar varolanın insanın kaderini ve onun tarihini birlikte kendine kavrayan genel devinimine aittirler”. Bu anlam dolayısıyla “doğa filozofları” ifadesi de yanlış bir ifadedir ona göre. Heidegger, *Martin*, a.g.e., s:39

²² Collingwood, 1999, s. 56.

²³ Collingwood, *Doğa Tasarımı*, s. 56.

²⁴ Türkçede ise Batı dillerinde genellikle kullanılan ve “doğmak” anlamında Latince “nasci” kökünden gelen “Nature” sözcüğünün karşılığı olarak iki sözcük birlikte kullanılmaktadır. İlki, Arapça kökenden gelen “tabiat” sözcüğüdür. Tabiat sözcüğünün kökü “tab”dır. “Tab” basmak anlamına gelir. Böylece “dişbudak ağacının tabiatı esnek” ifadesi, dişbudağın kendi yapısal özelliklerinden öte bir kaynağa, dişbudak ağacına öyle hareket etmesini veren, o hareketi ‘tab eden’ (basan) bir kaynağa, yaratıcıya göndermede bulunur. Türkçede kullanılan doğa sözcüğü ise, nature sözcüğünün kök anlamı olan Latince nasci sözcüğü ile aynı anlama gelir, doğmaktan türetilen bir sözcüktür. Böylece, ‘dişbudağın tabiatı’ ve ‘dişbudağın doğası’ ifadeleri doğal olarak aynı şeye göndermede bulunmazlar. İlki, hareket ilkeleri dışardan, yaratıcı güç tarafından belirlenmiş bir nesneye göndermede bulunurken, diğeri kendi iç ilkeleri ile hareket eden bir nesneyi betimler. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, s. 57.

kaynağını kendinde taşıyan doğa anlayışı Sade'm da temel kabulü olacaktır.

Sade "insan doğası" ifadesinde doğa sözcüğünü, sözcüğün hem Yunancada hem de Batı dillerinde taşıdığı her iki anlamı da içerecek biçimde kullanır. Sade'm eserlerinde geçen insan doğası hem insanın yapıldığı fiziksel şeyi, hem de insanın davranışlarının hareket ettirici ilkesini imler. Ancak Sade'm eserlerinde insan doğası sorunu aynı zamanda insanın doğa ile ilişkisi sorunudur da. İnsan türünün yapısının doğayla benzeşen ya da doğadan ayrılan yanlarının eyleyen bir varlık olarak insanı nasıl belirlediği sorunudur bu sorun.

Sade'm eserlerinde "sadist" karakterlerin eylemlerini meşrulaştırmak için kullandıkları temel kabuller, doğanın ne olduğuna ve insanın doğanın işleyişi karşısındaki konumuna ilişkindir. Doğa, Sade'm sadist karakterlerinin (Sade'm sadizmin babası sayılmasına yol açan) eylemlerini meşrulaştırmalarının biricik temeli ve ortamıdır. Doğa, kuşkusuz yalnızca Sade'm bir "sorunu" değildir. Sade'm eserlerinde geçen "doğa tasarımı" 18. yüzyıl Fransız Aydınlanma felsefesinin doğa ve doğa karşısında insan anlayışına koşuttur. Sade'm eserlerinde geçen doğa anlayışını doğru kavrayabilmek için 18. yüzyıl Fransız Aydınlanmasının doğa anlayışına kısaca göz atmak gerekli görünüyor.

18. Yüzyıl Fransız Felsefesinde Doğa Anlayışı

Sade'm doğa anlayışında Renaissance dönemi doğa anlayışı arasında önemli farklıklar olduğu gibi koşutluklar da vardır. "15. ve 16. yüzyılların doğalcı felsefeleri doğaya akıl ile duyu, sevgi ile nefret, haz ile acı yükler, doğal süreçlerin nedenlerini de bu yetilerde ve duyularda bulur."²⁵ Ancak 17. yüzyılda giderek güçlenen matematik eğilimi baskın bir hale gelince, bir organizma olarak doğa tasarımının yerini bir makine olarak doğa tasarımı alır.

Bu yeni doğa anlayışının Descartes'tan ilham alan temsilcilerinden La Mettrie için insan, "zembeklerini kendi başına kuran bir makine olup sürekli hareketin canlı simgesidir"²⁶. Bu makinede ortaya çıkan ruhsal durumların makinenin fiziksel durumuyla doğrudan bağlantısı vardır²⁷. Böylece La Mettrie'ye göre insan türünün eylemleri yalnızca ve yalnızca doğa nedenselliği tarafından belirlenir. Öyle ki "herşey makinemizin nasıl işlediğine bağlıdır. Ruh bazen midedeymiş gibi görünür"²⁸. Ona göre insan doğasını doğru anlayabilmek için "insan ve hayvan yapılarının doğru bir karşılaştırmasından" gelecek bilgilere gereksinim vardır²⁹. İnsan ve hayvan arasındaki fiziksel farklılıklar yalnızca bir derece farkına işaret eder. İnsanın doğal bir varlık olarak hiçbir ayırıcı özelliği yoktur: İnsana da,

²⁵ Collingwood, 1999, s. 113.

²⁶ Julien Offray De La Mettrie, *İnsan, Bir Makina* (Çev: Zehra Bayramoğlu), Süreç Yayınları, İstanbul, 1985 (İkinci Baskı), s.19-22

²⁷ La Mettrie 1985, s.22-23

²⁸ La Mettrie 1985, s.24

²⁹ La Mettrie 1985 s.27

hayvana da bu yapıları veren, insanı “donatan” şey, doğadır. Doğa, La Mettrie’ye göre, kendi başına işleyen, yaratan, kurallar koyan ve hatta bunları yaparken de Tanrıya gereksinim duymayan organik bir bütünlüktür. Çünkü ona göre, madde “hareket kuvvetine” ve bu sayede de bir “duyumlama yetisi”ne sahiptir. Uzama ve kendinden hareket etme yeteneği cisimlerin tözünün olanaklarından başka şeyler değildirler³⁰. Burada La Mettrie’ye esin veren nokta doğanın herşeyi yapma gücüne sahip olduğu, doğanın bir tür amaç bilgisine sahip yaratıcı bir fail olduğu düşüncesidir.

Sade’in eserlerinde çağının doğa anlayışının etkilerinden birini bulabileceğimiz filozoflardan biri de Rousseau’dur. Sade, Rousseau’nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* başlıklı kitabından etkilenmiş gibidir. Sözgelişi Sade’in sadist karakterlerinin bakış açısına göre insanlar “ancak kendi doğal yaşam ortamlarında katıksız insan olurlar; ne zaman ki bu yoldan saparlar, işte o zaman doğal ortamlarından kopmuş olurlar”³¹. Sade’in bu ifadesi aslında Rousseau’nun kitabının da temel savıdır. Sade, Rousseau’nun kitabındaki bu savı kurgusal bir dünyada sonuna kadar işleterek çoğu insanın “suç” olarak nitelendirebileceği eylemlerin, aslında, doğadaki devinimin devamlılığı için bir zorunluluk olduğu sonucuna varır. Rousseau için ise “doğanın sesiyle konuşan”, doğanın bir parçası olan insan “hemicinslerimizin acı çekmesini veya yok olmasını görünce içimizi doğal olarak kaplayan hoşnutsuzluk duygusu” ile eylemde bulunur. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*’ndaki Rousseau’ya göre insan kendini korumak zorunda kalmadıkça içten gelen acıma dürtüsüne karşı koymadan başka bir insana, hatta duyarlı herhangi bir varlığa asla fenalık yapamaz. Sade, Rousseau ve Lamettrie ile aynı kabullerden yola çıkar, ama onlardan farklı olarak bu kabulleri eylem alanında tutarlı bir şekilde sonuna kadar işletir. Rousseau ve Lamettrie ile aynı kabullerden yola çıkan Sade’in vardığı nokta, salt doğanın bir parçası olarak insanın zorunlu olarak “sadist” olduğudur. Bu son nokta ne Lamettrie’nin ne de Rousseau’nun farkına varmadığı bir noktadır. İnsanı salt doğanın bir parçası olarak kabul etmek, insanın evrene kattığı şeyleri görmezden gelmek, sadizmin ana ilkesidir.

Sade’in Eserlerinde Doğa ve İnsan Arasındaki İlişki

Sade’a göre doğa, tıpkı Rousseau ve La Mettrie’de olduğu gibi, “kendinde” ve “kendisi için” hedefler koyan, yaratan, yarattığı canlılara belirli yaşam tarzı hedefleri koyan, neredeyse canlı, akıllı bir organizmadır. Sade’in doğa anlayışı bu bakımdan Renaissance dönemi doğa anlayışıyla örtüşür. Ama Sade’a göre doğa aynı zamanda “eylem halindeki madde” anlamına da gelir³². Böylece, hareket maddeye içkin bir şeydir, yani doğa kendi kendini devindirendir. Böylelikle Sade’in doğa anlayışı Renasissance’in doğayı canlı bir organizma olarak tasarlayan anlayışının ve 18. yüzyılın mekanist doğa anlayışının bir bireşimi olarak karşımıza

³⁰ La Mettrie 1985 s.83

³¹ Sade 2004 s.21

³² Sade 2002, s.37

çıklar. Sade bu düşüncesiyle doğaya hareket veren dış bir fail olarak Tanrı kavramını reddeder. Bu bağlamda Sade'in eserlerindeki "sadist" karakterler sanki La Mettrie'nin diliyle konuşurlar. Doğanın bir ilk hareket ettiriciye, Tanrıya gereksinimi yoktur. Yaratıcı fail, hareket etme özelliği olan maddeden başkası değildir³³. Hareket maddeye içkindir. Madde, hareketini başlatacak yaratıcı bir faili gerekmez. Varolan her şey özü gereği hareket halinde olduğundan, devindirici bir gücün varlığı tümüyle gereksizdir³⁴. Böylece nesnelere "nasılsalar daima öyle"dirler, başlangıçları olmadığı gibi sonları da yoktur³⁵.

Sade için kendi hareket ettirici ilkesini kendine taşıyan organik bir bütünlük olarak doğanın içerisindeki insanın da *doğal olarak* hiçbir ayırıcı özelliği yoktur. Eğer yeryüzünde insan türü var olmasaydı bu durum doğa için herhangi bir eksiklik anlamına gelmeyeceğine göre, insana da doğadaki herhangi bir nesne olarak bakmak gerekir. Sade'in kitaplarında karşımıza çıkan bu materyalist insan tasarımı, 18. yüzyılın materyalist bakış açısıyla tam bir koşutluk içerisinde³⁶.

Sade'in romanlarında insanın ne olduğu, insan ve bitki, insan ve hayvan arasındaki ayrım ortadan kaldırılarak konu edinilir. Sade bu ayrımı ortadan kaldırdığında hangi sonuçlara ulaşacağını farkındadır. En başta gelen sonuç, Aydınlanma Felsefesinin insan olmaya verdiği koşulsuz değerini ortadan kalkışıdır: "Burada, insanı doğanın öteki ürünlerinin düzeyine indirgeyerek kuşkusuz gururunu inciteceğiz"³⁷. İnsan ile bitkiler, insan ile doğadaki tüm diğer hayvanlar arasında hiçbir fark yoktur. Bu nedenle insan tıpkı bir meşe ya da aslan gibi "yerkürenin, varlığını kimseye [Tanrıya T.K.] borçlu olmayan bir üründür"³⁸. Sade'a göre insan tıpkı diğer canlı türleri gibi doğmuştur; onlar gibi ürer, çoğalır ve azalır; onlar gibi yaşlanır ve onlar gibi doğanın her hayvan türüne biçtiği sürenin sonunda, organların yapısı nedeniyle ömrünü tamamlar³⁹.

Neredeyse tanrısal denilen bütün özelliklere sahip olan, sözcüğü yaratılan, yarattıklarına amaçlar koyan doğa açısından bakıldığında insanın en küçük bir değeri yoktur⁴⁰. İnsanın değeri insanı yaratan doğanın insanın "üretimi" için harcadığı emekle ölçülse bile "insanın doğaya bir maliyeti" olmadığı ya da bu maliyet bir maymunun ya da bir filin yaratılmasından daha fazla olmadığı için, doğa açısından baktığında insan, özellikle

³³ Sade 2002, s.37

³⁴ Sade 2002, s.122-23

³⁵ Sade 2002, s.131

³⁶ Ama bu koşutluk bütün 18. yüzyıl Aydınlanma Felsefesini temsil etmez. Sade'in eserlerinde karşımıza çıkan insan imgesi sözcüğü Fransız Aydınlanmasının önde gelen isimlerinden La Mettrie ile örtüşür ama Kant ile (genel olarak Alman Aydınlanması ile de!) örtüşmez.

³⁷ Sade, 2002, s.152

³⁸ Sade, 2002, s.36

³⁹ Sade, 2002, s.152-153

⁴⁰ Sade, 2002, s.153

koruma altına alınması gereken bir tür değildir⁴¹. Doğanın gözünde insan türü değersizdir. Doğa için insanlar “özelliği olmayan basit atomlardan farksızdır”⁴².

Sade’ın evren tasarımında tüm fiziksel dünyayı birbirine bağlayan zincirin üç halkası vardır bitki, hayvan ve insan. Bu üç halka da doğaya hizmet için vardır. Bu üç “krallık” aynı yasalarla yönetilirler: üçü de mekanik olarak ürerler ve kendi kendilerini yok ederler çünkü üçü de aynı elementlerden meydana gelmişlerdir⁴³. Fiziksel dünyadaki maddeler bu üç “krallığın” da oluşturucusudur. Tüm canlıların amacı ölüm olduğuna göre, ölüm onları oluşturan maddelerin çözülmesinden, yeniden doğaya dönmelerinden başka bir şey değildir. Madde sürekli yer ya da biçim değişir ama yok olmaz. Sade maddenin bu maddenin bu dönüşümlerinde ölümün “gerekliliğinin” kanıtını bulur. İnsan bitkiler ve hayvanlar gibi “doğanın gerekli kıldığı”, dolayısıyla Tanrı’nın karışamayacağı varlıklardan biridir⁴⁴.

Bu materyalist anlayış Sade’ın romanlarındaki sadist karakterlerin işledikleri cinayetleri meşrulaştırmalarının dayanaklarından biridir. İnsana böyle salt materyalist bir açıdan bakan, insan ve diğer canlılar arasındaki farkı ortadan kaldıran Sade için, insan türünün evrene kattığı anlamların hiçbir değeri yoktur⁴⁵. Bu durumda bir kişiyi öldürmek ya da öldürmemek arasında ilkece bir fark yoktur. Öldürme eyleminde yapılan tek şey doğadaki nesnelere biçim değişimine yardımcı olmaktır. İnsan öldürmenin itkileri de doğanın itkileridir; insana bunu öğütleyen doğadır; doğa karşısında veba ya da açlık neyse, hemcinsini yok eden insan da odur, hepsi de doğanın eliyle gönderilmiştir⁴⁶. Kaldı ki, “kişisel kinleri, intikamları, savaşları, tek kelimeyle sürekli işlenen cinayetlerin tüm bu motiflerini, doğanın sesinden başka hangi ses bize esinler?”⁴⁷. Böylece biri erdem, diğeri ahlaksızca olan iki yol seçmemiz arasında seçim yapmak gerekiyorsa “kendi doğamıza uygun olanı”, “sadistçe” olanı seçmemiz gerekir. Doğamıza uygun olanı yapmak, doğaya uygun olanı yapmaktır.

Sade’a göre doğa insanı yaratmalarına kaynak sağlaması için, yani “kötülük yapmak” için serbest bırakmaktadır. Sade tam da Rousseau’ya uygun bir savdan, insanların en özgürünün, doğaya en içiçe yaşam sürerek doğrudan doğanın taleplerine göre yaşayan vahşiler olduğu savından hareket ederek⁴⁸ vahşiler gibi insan öldürmek gerektiğini savunur. Sade’ın sadist karakterlerine göre “binlerce sineği öldürmekle, ondan daha üstün bir hayvan olan insanı öldürmek arasında sadece kaybedilecek kan

⁴¹ Sade, 2003, s.153

⁴² Sade, 2004 s.68

⁴³ Sade, 2005 s.63-64

⁴⁴ Sade, 2002, s.131

⁴⁵ Çünkü Sade materyalist olmamanın teist ya da deist olmayı gerekli kılmadığını göremiyor.

⁴⁶ Sade, 2002, s.154

⁴⁷ Sade, 2002, s.155

⁴⁸ Sade, 2003, s.156

miktarında fark vardır o kadar"¹. İnsanın bir değerinin olmaması bir "doğa yasasıdır". İnsan eğer doğanın yasalarına aykırı yasalar yapıyorsa, sözgelişi adaleti gerçekleştirmeye çalışıyorsa, cinayeti suç olarak kabul ediyorsa ya da daha basitinden düpedüz "ahlaksal" denebilecek bir yaşam düzeni oluşturmaya çalışıyorsa, bu insan türünün "önyargılara dayalı aptallığıdır". Kaldı ki doğa eğer işlenen suçlardan rahatsız olsaydı, suç işleyenleri cezalandırırdı. Böyle bir cezalandırmanın olmaması, Sade'a göre, doğanın işlenen suçlardan rahatsız olduğunun değil, zevk aldığıının kanıtı sayılmalıdır². Öyleyse her türlü suç işlenebilir.

Kaldı ki eğer en başta gelen suçlar arasında insanların öldürülmesi bir şekilde durursa, yani Sade'in deyişiyle "kötülük yok olursa", "üç krallıkta da tüm doğa yasaları yok olacaktır... artık dönüşüm ve hareket olmayacaktır"³. Böylece insan öldürmek, doğayla uyum içinde olan eylemler gerçekleştirmek ve bu yolla doğa için malzeme sağlamak demektir: "ona doğru hizmeti verebilmek için daha çok sayıda kısımlar gerekmektedir ve bu çok daha zalimce olmalıdır; bu [doğaya] daha uygundur"⁴. Doğanın yeni canlıları yaratabilmesi ancak yaşayanların ölümüyle dönüşecek maddelere bağlıdır. Sade'in buradan çıkarttığı sonuç "imha"nın doğa yasalarından biri olduğudur: "... yaşayan hayvanın sonu diye adlandırdığımız şey gerçek bir son olmayacaktır, yalnızca basit bir dönüşüm olacaktır, bu dönüşümün temeli sürekli harekettir, maddenin gerçek özü budur ve tüm modern felsefelerin ilk yasalarından biri de budur"⁵.

Doğanın Bir Parçası Olarak İnsanın Varlıksal Ödevi

Bu doğa anlayışından hareket eden Sade'a göre doğanın insan türüne yüklediği biricik yükümlülük yaşamın sonuna kadar haz duyarak yaşamak için her şeyi yapmaktır. Haz biricik varlıksal ödevimizdir⁶. Doğanın kadınlara ve erkeklere buyurduğu bu buyruk, öncelikle cinsel bakımdan yerine getirilmelidir⁷.

Rousseau için olduğu gibi Sade için de "bütün insanlar özgür doğar, hukuken eşittir"⁸. Kadınlar ya da erkekler değil de bütün "insanlar" birbirine eşit olduğu için "bir cinsin diğerine tekelci biçimde sahip çıkma hakkı kesinlikle meşru bir hak olarak görülemez ve cinsiyetlerden biri ya da sınıflardan biri diğerine asla keyfi olarak sahip olamaz.... Ancak gayrimenkul ya da hayvan sahiplenilebilir; asla bir hemcinsimizi

⁴⁹ Sade, 2004, s.73

⁵⁰ Sade, 2004, s.121

⁵¹ Sade, 2004, s.66

⁵² Sade, 2004, s.66

⁵³ Sade, 2002, s.153

⁵⁴ Sade, 2002, s.43

⁵⁵ Sade, 2002, s.47

⁵⁶ Sade, 2002, s.141

sahiplenemeyiz, bir kadını bir erkeğe bağıyabilecek bütün bağlar, aklımıza gelebilecek ne türden olursa olsun, hem haksızdır hem de boş bir hayaldir”⁵⁷. En başta cinsel yaşam bakımından erkekler ve kadınlar arasında ilkece herhangi bir sınır ya da ayrıcalık yoktur: “doğa yasaları gereği, hiçbir erkek bir kadın üzerinde tek ve şahsi bir hak ileri süremez”. Bugün toplumsal yaşam içerisinde “ahlaksızca “olarak nitelenen her türlü “eğilim” insan türüne doğa tarafından verilmiştir. Sade bu düşüncesini de yine doğaya dönerek meşrulaştırmaya çalışır: “doğa kendisine saldırabilecek bir şeyi bize vermeyecek kadar bilge ve tutarlıdır”⁵⁸.

Ancak erkekler kadınları, istedikleri şekilde bir cinsel haz nesnesi olarak kullanmakta tamamen serbesttirler. Üstelik “bu heveslerin tümü de doğaya özgüdür, doğanın belirtmediği tek bir heves bile yoktur.” (Sade 2002:143) Bu bakış açısı erkeği kollar gibi görünmekle beraber, aynı ilkeler kadınlar için de geçerlidir. “Sefahat zevklerinde bizden daha şiddetli hazlar alan kadınlar, tüm evlilik bağlarından, utancın tüm sahte önyargılarından kesinlikle bağımsızlaşmış, doğal haline dönmüş olarak bu sefahate kendilerini dilediğince bırakabilirler; yasalar onların istedikleri kadar erkeğe kendilerini teslim etmelerine izin vermelidir; her cinsten ve vücudun her yerinden zevk almak nasıl erkekler için serbestse kadınlar için de serbest olmalıdır”⁵⁹. Doğanın insan türüne biçtiği varlıksal ödev tam da budur: “eğilimlerinizden başka fren, arzularınızdan başka yasa, doğanıninkinden başka ahlak tanıma[mak]”⁶⁰.

Bunları söylemek, Sade’ın sadist karakterlerine göre, doğanın insanı yaratırken amaçladıklarını görerek “önyargıları ortadan kaldırmaktır”⁶¹. Doğanın sesini duyarak önyargılarını ortadan kaldırmış, doğaya uygun yaşayan kişiler, “doğaya daha fazla yaklaşmış], yalnızca bu doğanın sesini dinle[miş]” olurlar, böylelikle de “doğanın bize esinlediği eğilimlerle mücadele etmek yerine... tutkuyu içimizde söndürmek yerine, huzur içinde bunu tatmin etmenin yollarını bulmak” gerekliliği düşüncesine ulaşmış olurlar⁶².

Zevk ilkesi Sade’ın karakterlerini cinselliğin sınırlarını aşmaya götüren ilkedir. Sade’ın sadist karakterlerinden Bricciani şöyle anlatır eyleminin ilkesini: “bir zevkin tadına vardığında, hemen diğerini aramalısın; bu iş böyledir. Sıradan işlerde sıkılınca alışılmadık olanları istemeye başlarsın ve işte bu nedenle suç, şehvetin ulaştığı son nokta olur”⁶³.

Sade’a göre cinsel haz duymak için kişinin doğaya aykırı olarak, etik değerler, gelenekler ya da yasalar gibi insanlar tarafından konulan

⁵⁷ Sade, 2002, s.141

⁵⁸ Sade, 2002, s.149

⁵⁹ Sade, 2002, s.144

⁶⁰ Sade, 2002, s.145

⁶¹ Sade, 2003, s.139

⁶² Sade, 2003, s.139

⁶³ Sade, 2004 s.34

“düğümlerin tüm kısıtlamalarından” kendini kurtarması gerekir. Cinsel haz duymak için yapılan eylemler ne kadar aşırı olursa olsunlar, “doğayı asla ihlal etmezler.” Doğaya uygun bir yaşam tarzını seçmek olsa olsa doğaya gösterilen içten bir saygının ifadesi olabilir. İnsanı yalnızca doğa nedenselliğinin bir parçası olarak gören bu “sadist” anlayışa göre, ahlaksal denebilecek biricik eylem, doğanın içimize yerleştirdiği arzulara kendimizi bırakmak ve onun yasalarına boyun eğmek demektir: “ancak doğaya direnirsek, onun yasalarını ihlal ederiz”⁶⁴. Genel ahlaksallık ilkeleriyle örtüşmeyen, “tuhaf” sayılandan başlayarak akla mantığa sığmaz denecek kadar bütün zevkler, yalnızca “doğanın esinlediği” şeylerdir. Bu yüzden de bu tür zevkler uğruna yapılan eylemlerin doğaya aykırı olmaları söz konusu değildir. Çünkü doğa, kendini yozlaştıran şeyi buyurmaz⁶⁵. Sade’in ifadesiyle söylenecek olursa: “Evrinde tek bir harekete geçirici güç vardır ve bu güç de doğadır ... Doğanın işleyişini bozmadığımız ya da alt üst etmediğimiz sürece hiçbir şey saçma değildir. Doğanın esinlerinin kör aletleri olan bizlere, tek suçun doğaya direnmek olduğunu söyler doğa...”⁶⁶.

Sade’a göre doğa tarafından vaaz edilen biricik kural olan zevk almanın belirli bir biçimi yoktur. Ne kadar insan varsa o kadar da zevk alma yolu ve tarzı vardır. Zevklere ilişkin bu çoğulculuk da doğanın bir ilkesidir. Bu nedenle hiçbir cinsel fantezi “olağandışı” olarak nitelenemez. Çünkü onların hepsi “doğada vardır; doğa, insanları yaratırken yüzleri gibi zevklerini de ayırtırmayı yeğlediğinden, yüz hatlarımıza getirdiği çeşitlilik bizi nasıl şaşırtmıyorsa duygularımıza kattığı çeşitlilik de şaşırtmamalıdır”⁶⁷. Bu nedenle cinsel haz uğruna her şey yapılabilir. Cinsel haz duymanın belirli bir yordamı olmadığına göre, cinsel haz duymak için yapılamayacak herhangi bir şey de kalmaz. Sade’in eserlerindeki “sadist” kişilikler, bu kabullerden hareketle, küçük yaştaki çocuklara tecavüzden başlayarak, ensest, cinsel amaçlı işkence ve cinselliğin bir parçası olarak cinayet de dahil olmak üzere yapılabilir herşeyi yaparlar.

Sade’in sadist karakterleri eylemlerini meşrulaştırmak için göreciliğin temel savlarından yararlanırlar. Onlara göre erdem ya da erdemsizlik basitçe coğrafi bir imleçtir. Belirli bir toplumda erdem sayılanlar ile erdem sayılmayanlar başka bir toplumda tam tersine dönebilir. Öyleyse, ahlaksal sayılabilecek herhangi bir ilkedен söz edilemez⁶⁸. Çünkü doğa insanların sahip olduğu şükran, yardımseverlik, sözünde durma, aşk, vb.. gibi insansal duyguları hiç tanımaz. İnsan türüyle aynı yasalara bağlı olan ama “bize hizmet eden hayvanlarda bu duyguların bir örneğinin” görülememesi, bu duyguların doğaya karşıt olarak insan tarafından oluşturulduğunun, yani onların basitçe bir “önyargı” olduğunun kanıtı sayılmalıdır.

⁶⁴ Sade, 2002, s.49

⁶⁵ Sade, 2002, s.56

⁶⁶ Sade, 2002, s.82

⁶⁷ Sade, 2002, s.53

⁶⁸ Sade, 1999, s.164

Sade'm eserlerindeki sadist karakterlere göre, doğa insan türünü güçlüler ve zayıflar olarak iki türde yaratmıştır. Bununla doğanın amacı zayıfların güçlü olanlara bağlı olarak yaşamasıdır. Güçlü olmaktan kast edilen yalnızca fiziksel güç değildir, iktidar ya da zenginlik de güçlü olmak demektir. Bu yüzden Sade'm sadist karakterleri iktidar ve maddi zenginlik için her şeyi yaparlar. Sözcüleri babalarına bile işkence ederler, öldürürler ve herhangi bir acıya bilmezler. Çünkü bu gibi kişilere göre iyilikseverlik "zayıf ruhlara özgü bir erdemse, nankörlük, bir kötülük olmaktan çok, güçlü ruhlara özgü bir erdemdir"⁶⁹. Böylece Sade için insan "yaradılıştan kötüdür." İnsan için "zevk çılgınlığı sırasında olduğu gibi dinginlik anında da benzerinin acıları için iğrenç birer zevk haline gelebilir"⁷⁰. Sade'a bakılırsa, hareket ettirici kaynak olarak insan doğası, doğanın bir parçası olmaktan öte değildir. Ona göre insanların doğalarına aykırı olarak üstlenmeye çalıştıkları ahlaksal eylemler aslında tam da doğaya karşı bir günah işlemektir. Sade'a göre insan doğası ahlaksallığı olanaksız kılar. Bu doğaya rağmen ahlaksal olmaya çabalamak bir suçtur ve doğa da bu gibi kişileri cezalandırır. Kaldı ki ona göre ahlaksallık denilen şey bir tür iktidar aracından başka bir şey değildir. İnsan tam da doğa nedenselliğinin bir parçası olmaktan öteye geçemediği için güç sahibi olmak, Adorno'nun ifadesiyle "kendini korumak" zorundadır.

Bütün bu yaklaşımın vardığı sonuç ateizmdir: "günümüzde akıl yürütmeyi bilen tüm insanların tek sistemi ateizmdir." Aydınlanma dönemi edebiyatçısı olarak sade için "Aydınlanmış" olmak maddenin harekete geçmesi bir ilk hareket ettiriciye gereksinimi olmadığını kavramış olmak demektir. Böylece Sade'm sadist karakterleri için evrende yaratıcı bir Tanrıya yer yoktur. Tanrı yasa koyucuların özenle icat ettikleri bir kuruntudur ve "bizi zincirleyecek yeni bir araçtan başka bir şey" değildir⁷¹.

Sade'm Tanrı hakkındaki düşüncelerinde sanki Locke ve Hume konuşur gibidir. Sade'a göre bütün fikirlerimiz karşılaştığımız nesnelere temsilcileridir. Tanrı fikri ise nesnesiz, "prototipi" olmayan bir fikirdir. Yani, Hume'un diliyle söylersek Tanrı ideasının herhangi bir izlenimi yoktur⁷². Böylece Tanrı fikri bir kuruntudan ibarettir. Tanrı fikri rasyonalistlerin savunduğu gibi doğuştan da gelmez. Çünkü "her ilke bir yargıdır, her yargı bir deneyimin sonucudur ve deneyim ancak duyuların harekete geçirilmesi yoluyla elde edilebilir; dolayısıyla dini ilkeler kesinlikle hiçbir şeye dayanmazlar ve asla doğuştan değildirler"⁷³. Böylece Tanrı fikri, "insan aklının nec plus ultra'sından başka bir şey" değildir. Sade'm sadist karakterlerine göre Tanrı kavramı "akıl kendi işlemlerine yardımcı olacak hiçbir şey bulamadığı anda yarattığı bir hortlak"⁷⁴. Kaldı ki eğer bir Tanrı varsa bile, bu Tanrı kesinlikle hiçbir işe yaramayan,

⁶⁹ Sade, 1999, s.248-149

⁷⁰ Sade, 1999, s.50

⁷¹ Sade, 2002, s.122-23

⁷² Sade, 2002, s.127

⁷³ Sade, 2002, s.128

⁷⁴ Sade, 2002, s.36

güçlerinin farkında olmayan kötü bir Tanrı'dır, "çünkü, o yeryüzünde kötülüğü mümkün kılmıştır"⁷⁵.

Sade tam da Aristoteles'çi insan doğasındaki istekler hazlar kısmından öte bir doğamız olmadığını savunur. Aristoteles'in dizgesinde insan türünün üyelerinin insana yarasır bir yaşam sürmesi, insanın istekler hazlar yanının aklın sözünü dinlemesine, aklın buyurduğu gibi eylemesine bağlıdır. "İnsanın işi" bu yolla erdem sahibi, yani insansal bir yaşam sürmektir. Oysa Sade göre aklın böyle bir işlevi de yoktur. Sade için akıl yalnızca kişinin kendi yararını koruması için bağlantılar kurmaya yarar. Sade akli Kantçı anlamda anlama yetisine indirger. Bu düşünceyle birlikte insanın doğanın yarattığı diğer canlılardan hiçbir farkı kalmaz. İnsanların yapıp etmelerini düzenlemek amacıyla koydukları yasaların biricik modeli de böylece, tümüyle doğaya uygun, doğanın belirlediği şekilde yaşayan hayvanlar olmalıdır⁷⁶.

Sonuç

Sade'm eserleri belki de en halis yazın tutkusunun dahi salt yazınsal kaygılarla okumasına izin vermeyen, salt yazınsal olarak ele alınsalar bile fazlasıyla "sinir bozucu" sahnelerle örülüdür. Zor bir okuma deneyiminde kendini okura açar Sade'm eserleri. Sade'm eserleri etik değerlerin kolaylıkla çığnenmesinden başlayarak, dolandırmalar, soğukkanlılıkla tasarlanmış ve gaddarca işlenmiş cinayetler, toplu katliamlarla örülüdür. Sade'm kitaplarında anneler çocuklarını kolayca terkederler, başkalarının şehvetine sunarlar ya da öldürürler, babalar çocuklarına tecavüz ederler, ensest en sık rastlanan temalardandır. Tecavüz, işkence ve öldürme hemen her cinsel edimin ayrılmaz öğeleridir. Bu suçlu ve kurban ilişkisinde sadistler ve kurbanlar arasındaki ayırım son derece belirgindir. Hatta o kadar belirgindir ki, kurbanların isyan ettikleri bile kolay kolay görülmez. Kurbanlar olsa olsa, yalnızca başlarına gelenin verdiği şaşkınlık içerisinde ağlarlar.

Sade bütün bu vahşet dolu sahnelerde cinselliğin bir iktidar sorunu olduğunu, cinselliğin bir iktidara sahip olma biçimi olduğunu anlatır. Bu bakımdan Sade eğer felsefeyle gerçekten ilgilenseydi, belki Foucault'dan neredeyse 200 yıl önce *Cinselliğin Tarihi*'nin ana hatlarını yazabilirdi. Oysa Sade eserlerinde karşı karşıya kaldığı sorunun büyüklüğü karşısında yalnızca "hayal edilebilir olan her şeyi hayal etmekle" yetinir. Sade'm hayal ettiği şeyler bize kişilerarası ilişkilerde insanın insansal yanı bir kez yitirildiğinde, neler olabileceğinin bilgisini verir. Kişilerarası ilişkilerde insanın sahip olduğu onur bir yana bırakıldığında, ortaya çıkan yeni ilke – kendi yararını koruma– sonuna kadar götürülecek olursa zorunlu olarak sadizme varılır. Sade ahlaksal öznenin etik değerleri bir yana bıraktığında yapabileceği her şeyi cinsellik merkezli olarak kurgular. Hatta, Sade sadist karakterlerinin aracılığıyla, Zizek'in ifadesiyle söylenecek olursa, "sadece,

⁷⁵ Sade, 2002, s.46

⁷⁶ Sade, 2002, s.45

özne Kant'ın ahlakının katılığına ihanet ettiğinde neler olacağını dile getirmektedir⁷⁷.

Eylemde ahlaksal öznenin eylemini yönelttiği öteki, salt bir haz nesnesi olmaya indirildiğinde, bu ahlaksal eylemin sonu demektir. Sade eserlerinde ahlaksal eylemin belirleyicisi olarak etik değerler değil de, içgüdüler ya da “koşullu buyruklar” eylemin “ilkesi” yapılırsa neler olacağını anlatır. Eğer eylemin ilkesi etik değerler, (Pascal'ın dediği gibi etik değerlerin belirleyiciliği ile ortaya çıkan “kalp mantığı” ya da “kalp düzeni”) değil de içgüdüler olursa, Sade'ın sadist karakterleri son derece tutarlı bir şekilde her türlü suçu işleyebilirler. İnsanın eylemlerini insanın insansal yanı değil de hayvansal yanı, belirlerse, cinsellik alanı salt sadizmin alanı haline gelir. Sade'ın sadist karakterlerinin peşinden gittiği “tutkuların mantığı” alışlagelen, her şeyi tersyüz eder.

İnsandaki insansal olan biricik şey doğaysa, doğrudan doğa nedenselliği insan türünün yapıp etmelerini belirliyorsa, insan olmak canı olmayı da beraberinde doğal olarak taşır. Ama insan doğayla arasındaki zorunlu bağa rağmen insan olur. Çünkü etik değerler, insan varlığıyla evrene katılırlar. Evrende insan yoksa etik değerler de, sözgelisi dürüstlük, sözüne güvenilirlik, dostluk, minnet de yok. İnsan yoksa evrende bilim de, hukuk da, sanat da yok. Evrende yalnızca insan varsa insan hakları var, laiklik var, adalet var, temel haklarda eşitlik var... İşte insanın evrene kattıkları görmezden gelindiğinde, insan doğasının yalnızca doğal öğelerden oluştuğu savunulduğunda, bir insanın ölümüyle bir sineğin ölümü arasındaki biricik fark akacak kanın miktarı haline gelir. İşte Sade bu farkı göz ardı ederek “sadizm”in mucidi haline gelir.

Kaynakça

- CAMUS, Albert, *Başkaldıran İnsan* (Çev: Tahsin Yücel), V yayımları, İstanbul, 1990
- COWARD, David “*Sade: Bir Vaka*” (içinde: Sade, Marquis de, *Aşkın Suçları* (Cemal Süreya), Say Yayınlar, İstanbul, 2003
- COLLINGWOOD, R.G., *Doğa Tasarımı*, (Çev: Kurtuluş Dinçer), İmge Yayınları, Ankara, 1999
- COLLINGWOOD, R.G., *Tarihin İlkeleri* (Çev: Ahmet Hamdi Aydoğan), Y.K.Y. Yayınları, İstanbul, 2005
- HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 2004,

⁷⁷ Zizek, 2005, s.187

- HORKHEIMER, Max; Theodor Adorno. *Aydınlanmanın Diyalektiği* (Çev:Oğuz Özügül) Kabalcı Yayınevi İstanbul, 1995
- KILIÇ Yavuz, İnsan Doğası Kavramı Üzerine Bir Çalışma (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004
- LA METRIE, Julien Offray De, *İnsan, Bir Makina* (Çev: Zehra Bayramoğlu) Süreç Yayınları, İstanbul, 1985 (İkinci Baskı)
- METZLER, Philosophen Lexikon, J.B. Metzlersche Buchhandlung, Darmstadt, 1989, (s:677-680)
- de SADE, Marquis, *La Philosophie dans le boudoir*, Bookking International, Paris, 1994
- de SADE, Marquis, *Erdemle Kirbaçlanan Kadın*, (Çev: Yaşar İksavaş), Oğlak yayıncılık, İstanbul, 1999
- de SADE, Marquis, *Yatak Odasında Felsefe* , (Çev:Kerim Sadi), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002
- de SADE, Marquis, *Sodom'un 120 Günü*, (Çev: Birsal Uzma), Chiviyazıları Yayınları, İstanbul, 2000
- de SADE, Marquis, *İkinize de Yer Var*, (Çev: Yaşar İksavaş), Oğlak Yayıncılık, İstanbul, 2001
- de SADE, Marquis, *Aşkın Suçları* (Cemal Süreya), Say Yayınlar, İstanbul, 2003
- de SADE, Marquis, *Juliette 1:Erdemsizliğe Övgü*, (Çev:Münire Yılmaer), Chiviyazıları Yayınları, İstanbul, 2003
- de SADE, Marquis, *Juliette2:Suç Kardeşliği*, (Çev:Münire Yılmaer), Chiviyazıları Yayınları, İstanbul, 2004
- de SADE, Marquis, *Juliette3:İhtirasın Nirvanası*, (Çev:Münire Yılmaer), Chiviyazıları Yayınları, İstanbul, 2005
- SCOTT, George Rylay, *İşkencenin Evrensel Tarihi*, (Çav:Hamide Koyukan), Dost Kitabevi Yayınları- Ankara, 2003
- ZİZEK, Slavoj, "Kant ile Sade: İdeal Çift", (Çev:Ali Kaftan), Cogito Dergisi Kant Özel Sayısı (41-42), İstanbul, 2005

EKLER:

Ek:1

<http://www.sabah.com.tr/2006/10/12/gun134.html>

Yasak aşkı için oğlunu öldürdü

Sultanbeyli'de kayınbiraderi ile yasak aşk yaşayan kadın, kendilerini ele vermesinden korktuğu 12 yaşındaki oğlunu sevgiliyle birlikte önce boğup, sonra bıçaklayarak öldürdüğü İddiasıyla tutuklandı.

İstanbul Sultanbeyli'de kayınbiraderi ile yasak aşk yaşayan Ayle Kaya, kendilerini ele verir diyerek 12 yaşındaki oğlunu yasak aşk yaşadığı kayınbiraderi ile birlikte önce boğup sonra da bıçaklayarak öldürdüğü iddiasıyla tutuklandı. Bağcılar'da oturan ve tekstil işçisi olduğu öğrenilen 40 yaşındaki Ayle Kaya resmi nikâhlı eşi Nail Kaya'nın kardeşi Ergün Kaya'ya aşık oldu. Aynı yaşlardaki kayınbirader Ergün Kaya da yengesine karşı duygularını belli edince iki aşık, bir ay önce evlerinden kaçıp Sultanbeyli'de tuttıkları dairede birlikte yaşamaya başladı. Kaya evden kaçarken yanında 12 yaşındaki oğlu Can Kaya'yı da götürdü. Birlikte yaşamaya başlayan yenge- kayınbirader, bir süre sonra çocuğun kendilerini ele vermesinden korkmaya başladı. Sonunda iki aşık, 12 yaşındaki çocuğu 7 Ekim günü evde boğduktan sonra bıçaklayarak öldürdü. Planın parçası olarak Ergün Kaya, cinayetten sonra kaçarken, Ayle Kaya evde kalıp polise cinayeti görmediğini anlattı. Ancak iki aşığın planını cinayet dedektifleri bozdu.

İFADELER ÇELİŞKİLİ

İfadesine başvurulmak üzere Asayiş Şube Müdürlüğü Cinayet Büro Amirliğine götürülen Ayle Kaya'nın, yasak aşk yaşadığı Ergün Kaya ile birlikte kaçtığını kabul edip, "Banyodan çıktığımda, Ergün'e Can'ı sordum. Bana internet kafeye gittiğini söyledi. Bir iki saat sonra 'Çocuk nerede, niye gelmedi' diyerek yine Ergün'e sordum. Bu sırada birlikte kaçtığımı Ergün bana 'Sana aşığım seni kimseye yar etmem' diyerek, çocuğu öldürdüğünü anlattı. Beni de bıçakla boğazımdan yaraladı" dediği öğrenildi. Ancak kadının ifadelerini çelişkili bulan polis ekipleri, kadını tekrar sorguya aldı. Olay yerinde bulunan deliller doğrultusunda kadının ifadesine başvurulduğunda Ayle Kaya'nın bu kez cinayeti itiraf ettiği öğrenildi. Öz oğlunu kendilerini ele verir düşüncesiyle yasak aşk yaşadığı kayınbiraderi Ergün Kaya ile birlikte öldürdüklerini söyleyen Ayle Kaya'nın, yaptıkları planın parçası olarak kendisinin evde kaldığını, olayın üzerini kapattıktan sonra Ergün'ün saklandığı yere gideceğini söylediği öğrenildi.

Ek:2

Rıdvan TEZEL-Yalçın BEL Müslim SARIYAR/MERKEZ

<http://malumat.wordpress.com/2006/11/01/bu-nasil-hayvanlik-17-aylik-bebege-tecavuz/>

İzmir’de aralarında annesinin de bulunduğu 4 kişinin işkence ettiği öne sürülen ve yoğun bakıma kaldırılan 17 aylık bebeğe defalarca tecavüz edildiği tespit edildi

İzmir’de annesi F.B. ve aynı evde kaldığı üç kişinin işkencesine uğradığı ileri sürülen ve kaldırıldığı hastanede tedaviye alınan 17 aylık N.N.B.’nin yapılan adli tıp muayenesinde defalarca tecavüze uğradığı belirlendi.

Olay, Menderes ilçesine bağlı Yeniköy’de oturan F.B.’nin (36), geçen cuma gecesi, çok ağlayan 17 aylık kızı N.N.B.’yi, İzmir’deki Tepecik Eğitim ve Araştırma Hastanesi’ne götürmesiyle ortaya çıktı.Acil Servis’te görevli doktorlar küçük kızın vücudunun her tarafında morluklar ve makatında çizik olduğunu görünce durumu polise bildirdi.

Talihsiz bebek yoğun bakımda tedavi altına alınırken, alkollü olduğu belirtilen anne F.B., “Kanepeye yatırdım. Birden ağlama sesini duyunca kalktım. Kanepeden düştü. Ben ona bir şey yapmadım” dedi. Soruşturma başlatan jandarma, kızının yanında duran anne F.B. ile aynı evi paylaştığı belirlenen M.D., Y.V. ve A.A.’yı gözaltına aldı. Para karşılığı erkeklerle birlikte olduğu ileri sürülen F.B. ve 3 arkadaşı nöbetçi mahkemece tutuklandı.

Babasına ulaşamayan N.N.B.’ye yapılan adli tıp muayenesinde korkunç gerçek ortaya çıktı. Kızın makatında oluşan çizigin defalarca tecavüze uğramasından kaynaklandığı raporda yer aldı. Bebekten alınan sperm örneklerinin kriminal incelemesinin sürdüğü, kim veya kimlerin tecavüzüne uğradığının saptanacağı belirtildi.

HERMENEUTİK VE İDEOLOJİ KRİTİĞİ BAĞLAMINDA GADAMER – HABERMAS TARTIŞMASI*

ÖZET

Gadamer ile Habermas arasındaki tartışma, hermeneutik ve ideoloji eleştirisi'nin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. İki filozof arasındaki ilk tartışma noktası gelenek kavramıdır. Habermas, Gadamer'in aydınlanma kavramını göstermelik olarak eleştirdiği ve bu kavramı gelenek kavramının yeniden yapılandırılmasında kullandığı inancındadır. Ayrıca Habermas hermeneutiği, 'dil'in gerçek sınırlarını yanlış betimleyerek "dilselliğin idealizmi" kavramını ortaya atmasından dolayı da ayrıca suçlamaktadır. Buna karşı Gadamer 'dil'in evrenselliğinin kendisiyle her şeyin söylendiği ve anlaşıldığı, herhangi bir dilin evrenselliğinin kastedilmediğini; bu ifadenin sadece bir dil arama süreci anlamına geldiğini belirtmektedir. Gadamer ile Habermas arasındaki diğer bir çatışma noktasını psikanalizle eleştirel teori'ye bakış açılarının farklılığı teşkil etmektedir. Habermas, psikanaliz ve eleştirel teorisinin verilerinin bize sosyal alanlarda da metodik ve nesnel bilimselliğin mümkün olduğunu gösterdiği inancındadır. Gadamer, psikanalizin açıklayıcı fonksiyonunu inkar etmemektedir. O sadece psikanalitik modelin hiçbir işleme tabi tutulmadan olduğu gibi topluma uygulanmasına itiraz etmektedir.

Anahtar kelimeler: Hermeneutik, Ideoloji eleştirisi, Dil, Psikanaliz, Gelenek.

(Gadamer-Habermas Streit in Bezug auf Hermeneutik und Ideologiekritik)

ZUSAMMENFASSUNG

Der Streit zwischen Gadamer und Habermas spielt eine wichtige Rolle für die Entwicklung der Hermeneutik und Ideologiekritik. Der erste Streitpunkt ist der Begriff der Tradition. Habermas zeigte sich empört über die angebliche Diskreditierung der Aufklärung, die die Rehabilitierung der Tradition bei Gadamer nach sich zu ziehen schein. Ferner glaubte Habermas der Hermeneutik einen "Idealismus der Sprachlichkeit" vorwerfen zu müssen, der die faktischen Grenzen der Sprache verkenne. Gadamer ist der Meinung, dass die Universalität der Sprache nicht die der jeweiligen Sprache ist, als ob sich alles reibungslos sagen und verstehen liesse, sie ist der Sprachsuche. Die Inanspruchnahme der Ideologiekritik und der Psychoanalyse dient in Wahrheit einem weiteren Konfliktfeld zwischen Gadamer und Habermas. In der Psychoanalyse und in der Ideologiekritik sei der Beweis oder das Zeugnis erbracht, dass methodisierende und objektivierende Wissenschaftlichkeit im sozialen Bereich zu haben sei. Gadamer stellte die explanatorischen Leistungen der Psychoanalyse nicht in Frage. Es war vor allem die schlechthinige Übertragung des psychoanalytischen Modells auf die Gesellschaft, die Gadamer problematisierte.

Schlüsselwörter: Hermeneutik, Ideologiekritik, Sprache, Psychoanalyse, Tradition

* Arslan TOPAKKAYA. Öğr. Gör. Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü

Hermeneutik ve ideoloji kritiği bağlamında Gadamer-Habermas tartışmasını incelemeye çalışacağımız bu makalenin amacı bu tartışmanın - daha çok birincil kaynaklara dayanarak- ana hatlarını betimlemek olacaktır. Bu tartışmayı başlatan taraf Jurgen Habermas'tır. Gadamer'in "Felsefi Hermeneutik" ile ilgili görüşlerine de ilk ciddi tepki ondan gelmiştir. Bu yüzden makalenin hemen başında J. Habermas'ın bu konuyla ilgili görüşlerinin kısa bir özetini yapmak yerinde olacaktır. Habermas'ın K. Marx ve S. Freud'un eleştirel teorisini temel alarak yapmış olduğu çalışmalar eleştirel felsefenin gelişmesine önemli katkıda bulunmuştur. Eleştirel Felsefenin hareket noktası, aydınlanmayı bireyin öz refleksiyonu olarak kabul etme ve bu kabulü devam ettirme çabasıdır. Öz refleksiyon Habermas'ta doğrudan pratik bir anlama sahiptir. Bu refleksiyon sayesinde insan, kendi toplumunun ve tarihinin öznesi, diğer bir ifadeyle yetişkin bir bireyi olmaktadır. Aydınlanmış bir toplumda bilim, teknik, politika ve kamuoyu arasındaki karşılıklı ilişki, Habermas'ın çalışmalarında¹ önemli bir yere sahiptir. Ona göre uygarlığı bilimselleştirilme çabası, eşitliği bütün topluma yayma amacına darbe vurmuş; bu amaç yerini -aydınlanmanın da yardımıyla- tamamen madde ve güce dayanan bir sürecin kurulmasına bırakmıştır. Habermas'ın amacı, bu sürecin nasıl geliştiği, teori ve pratik arasında akılsal bir uygunluğun nasıl tekrar kurulabileceği sorunsalının aydınlatılmasıdır. Bu bağlamda Habermas, bağımsız bir özellik kazanmış teknolojiyi "kapsamlı bir rasyonellik kavramı"² sayesinde analiz etmeye çalışır. O, birbirlerinden ilgisiz bir şekilde yanyana duran 'yapabilmek' ve 'istemek' kavramlarının karşılıklı ilişki düzenine tekrar getirilmesi gerektiği kanaatinde dir.

Habermas'a göre aydınlanmayı takiben ortaya çıkmış olan tarihselcilik, eylemle ilgili geleneksel değer sistemlerini ortadan kaldırmıştır. Buna karşın sosyal gruplar ve pratik hayata yön veren değerler 'geleneğin hermeneutiksel kazanımı' sayesinde varlıklarını devam ettirebilmişlerdir. Geleneğin bu hermeneutiksel kazanımı, farklılaşan toplumlarda ve farklı kültürel alanlarda yeni 'beşeri ve sosyal bilimlerin' ortaya çıkmasına ve gelişmesine sebep olmuştur. Bu süreçle Habermas'ın 'positivist' diye nitelediği bilim anlayışının gelişimi paralellik gösterir. Bu bilim anlayışı pratiğe dair soruları bilim dışı olarak nitelemekte ve amaca

¹ Krş. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, 6. baskı, Neuwied 1974.

² a.g.e., s. 321.

yönelik rasyonelliği ön plana çıkarmaktadır. Bu bakış açısı, doğa üzerine teknik üstünlüğün bir sonucu olarak ortaya çıkan güç anlayışını, sosyal bilimlere ve oradan da topluma genişletme çabası içerisinde. Pratik hayata dair sorular ya da sorunlar tekniğe indirgenmektedir. Habermas bu durumu, teknikle pratik arasındaki farkı gözardı eden "pozitivist bilincin ideolojik özü"³ olarak nitelermektedir. Habermas buradan hareketle aydınlanma mirasını tam olarak yansıtan rasyonelleşme (*Rationalisierung*) kavramının iki farklı anlamından bahseder. Birinci anlamıyla rasyonelleşme, "teknikçe dair rasyonel birikimin artmasını" ifade ederken; ikinci anlamıyla, toplumsal açıdan "hükmeden yapının düzenli bir şekilde zayıflatılması" ve "iletişimin önündeki engellerin kaldırılmasını" dile getirir.⁴ Bu açıklama bağlamında Habermas, Marksizm'in temel kavramlarında olan 'iş' kavramını, kendisiyle pratik hayatın düzenlendiği 'karşılıklı ilişki (*Interaktion*)' kavramıyla tamamlar. Habermas'ın Hegel'in ilk dönem felsefesinden aldığı tartışmalı bu ayrım (işle interaksyon arasındaki ayrım), onun sonraki düşüncelerinin gelişiminde önemli rol oynamıştır. Bu ayrım onun için olmazsa olmaz bir ayrımdır. Çünkü aydınlanmış toplum kendisini durmadan daha rasyonel hale getiren bir mekanizma olmak zorundadır. Bu gelişiminin nasıl bir gelişme olduğu ancak bilimler yardımıyla anlaşılabilir. Fakat bu amaç Habermas'a göre, pozitivist ideallere göre geliştirilen bilimler tarafından ne yazık ki tam paylaşılmamaktadır. Bu bilimler insanın "açlıktan" kurtulmasına katkıda bulunmuşken; onları "kölelikten ve aşağılanmaktan kurtaramamıştır"⁵. Üretim aşamasında insanlık, teknolojik ve ekonomik gelişmelerle önemli tecrübeler kazanmasına rağmen, maalesef pratik hayata yönelik bu tür problemleri çözememiştir. Habermas "Erkenntnis und Interesse" (*Bilgi ve ilgi*) adlı eserinde sosyal boyutu ihmal eden teknolojik bilincin bu gelişimini, "yeni pozitivistimin öncülü" olarak nitelendirir. Bu eserde hem teoriyle uygulama arasındaki ilişki hem de teknik (iş) ile pratik (*Interaktion*) arasındaki ilişki yeniden belirlenmektedir. Burada 'teori'yle 'pratik' birbirleriyle 'bilgi' ve 'ilgi' ilişkisi içerisinde. Herhangi bir ilgiden ve değerden bağımsız bir bilim mümkün değildir. Bilimler kendi refleksiyonları sayesinde bu gerçeğin farkına varmak zorundadırlar.

Habermas 'araştırma sürecinin üç kategorisi'nden söz eder. Bu kategoriler 'bilgi ve ilgi'nin özel bir bağlantısına sahiptirler. Bu kategoriler şöyle sıralanabilir: a) Somut süreçlerin teknik bilgisine gösterilen bilme ilgisi 'empirik-analitik' bilimler kategorisiyle ilgilidir. Gerçekler kendilerini, amaçsal-akılsal eylemle ortaya çıkan bilimsel tavır aracılığıyla ortaya koymaktadırlar. b) Bu tutumdan farklı olarak Habermas pratik bilme ilgisine dayanan 'tarihsel-hermeneutik bilimsel tavır'dan bahseder. Bu tavrın temel amacı, bireyler arasında karşılıklı anlayış ve eylem alanını

³ J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt a/M. 1968, s. 91.

⁴ J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, s. 98.

⁵ a.g.e., s. 46.

genişletmektir.⁶ Habermas'ın kastedtiği bu tavrı; Hans Georg Gadamer tarafından geliştirilen Felsefi Hermeneutiktir.⁷ c) Habermas bu iki bilimsel tavra kendi ilgisini en fazla yoğunlaştırdığı üçüncü bir tavrı ekler. Bu tavrı, her iki bilimsel tavrıda eksik bırakılmış olan *özel refleksiyondur*. Ona göre bu refleksiyon, eleştirel bilimlere ait bir özellik olup, bunun en güzel örneğini psikanaliz ve ideoloji eleştirisi vermiştir. Bu tavrı özneyi her türlü güce bağıllıktan kurtarmaktadır. Bu üç tavrı arasındaki farkı Habermas özetle şöyle betimler: "Kendisiyle gerçekliği zorunlu olarak kavradığımız özel bakış açısına göre, bilginin mümkün üç farklı kategorisinden bahsedebiliriz: Teknik gücümüzü genişleten *bilgiler*, ortak gelenekler bağlamında eylemin yönünü belirleyen *yorumlar*, bilinci güçlerin egemenliğinden ve onlara bağıllıktan kurtaran *analizler*. Bu üç farklı bakış açısı toplumsallaşmanın üç farklı boyutuna denk düşmektedir. Bunlar sırasıyla *iş (Arbeit)*, *dil*, ve *hakimiyet (Herrschaft)* alanlarıdır"⁸. Habermas'a göre teoriyle pratik arasında doğru olarak şekillenmiş ilişki, teknik ve pratik bilimsel tavrıdan üstün olan bilme ilgisi için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Eleştirel özel refleksiyon, bilginin hem teknik hem de pratik çeşidini araştırma konusu yapar. Bunu yaparken de onların antropolojik ve toplumsal arka planına özel önem verir. Refleksiyonun bu basamağına kadar ulaşılmış olan bilgi, bizzat kendi özel ilgisiyle özdeş hale gelmektedir. Bu eleştirel refleksiyonun doğal bir sonucu, bilginin daha önceki bağlardan kurtulmasıdır. "Özne bizzat kendi içindeki öz üretimlerine bakarak dogmatizm'den kendisini kurtarmaktadır"⁹. Buna rağmen akıl, hem teknik hem de pratik alanda sınırlı kalmaktadır. Ancak bu refleksiyon sayesinde insan kendisinin öznesi olmakta; kendisini her türlü dış belirlenimlerden ve kendine yabancılaşmaktan kurtarabilmektedir. Habermas'a göre bu refleksiyon sayesinde kazanılan olgunluk fikri (*die Idee der Mündigkeit*) ahlında dilin yapısına içkindir; yani öz düşüncesinin (refleksiyon) ölçütü bizzat dilin yapısı içinde vardır.

Buraya kadar özetle anlatılanlardan çıkan sonuç, Habermas'ın dolaylı da olsa H-G. Gadamer'in felsefi hermeneutiğine karşı bir tutum aldığıdır. Bu tutum 1967'den itibaren başladı ve daha çok yazı diliyle gerçekleşti. Gadamer ile Habermas arasında geçen bu karşılıklı yazışmalardan, ünlü "Hermeneutik Tartışmalar" doğmuştur.¹⁰ Gadamer ile Habermas arasında temel tartışma noktası, otorite (gelenek) ile akıl arasındaki ilişkinin mahiyetine dairdir. Habermas, Gadamer'i; anlama sürecinde açığa çıkan refleksiyonun gücüne önem vermemekle suçlar. Ona göre bunun doğal bir sonucu Gadamer'in aklın eleştirel yetisine gereken değeri vermemesidir. "Gelenek tarafından dışlanan önyargılara olumlu

⁶ a.g.e., s.158.

⁷ bkz. a.g.e., s.157.

⁸ J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, s. 162.

⁹ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a/m. 1977, s. 253.

¹⁰ Bk. W.C. Zimmerli, *Ist die kommunikationstheoretische Wende ein Ausweg aus dem Hermeneutikstreit? in: Theorie zwischen Kritik und Praxis. J. Habermas und Frankfurter Schule*, yayımlayan Simon-Schafer, R. ve Zimmerli, W.C., Stuttgart 1975.

bakılmasını salık veren Gadamer'in önyargısı, gerektiğinde geleneği de kabul etmeme hakkı olan refleksiyon gücünü kabul etmemesidir"¹¹. Gadamer tarihsel etkinin hermeneutik tecrübesini mutlak kabul ederek, hermeneutik refleksiyonu ve geleneğin derin bağlantılarını köklü bir değişikliğe uğratmıştır. Bu da geleneğin şimdiye kadar tartışmasız kabul edilen otoritesinin çözümlenmesine sebep olmuştur. Bu açıdan bakıldığında Habermas'a göre Gadamer'in önyargı ve otorite kavramlarını rehabilite savı, dogmatik iddiadan başka bir şey değildir. Bu suçlamaya karşı Gadamer, hermeneutik anlamlandırmanın bilinçlendirme görevini yerine getirdiğini ve önyargılarla değerlendirilen bir çok şeyin bu tecrübe sayesinde farklı bir anlayışla yorumlandığı cevabını verir. Gadamer ayrıca tarihsel etki aracılığıyla ortaya çıkan anlamının, sadece 'başka' bir anlama olduğunu, 'en iyi' anlama olma iddiasında bulunmadığını belirtir. "Verilmiş herhangi bir ön anlamının refleksiyonu benden önce -normalde benim farkında olmadığım- bir şeyi beraberinde getirir. Ama sadece bir şey, her şey değil. Çünkü tarihsel etki bilinci, mutlaka bilinçten daha fazla bir varlığa işaret eder"¹².

Gadamer ve Habermas, otorite ve akıl arasındaki ilişki bağlamında, bilincin yalın bir otorite kavramından kurtulması gerektiğine inanırlar. İkiside bu kavramın, herhangi bir düşüncenin güce dayanmayan zorlaması olarak anlaşılması gerektiğinde hemfikirdirler. Tam da bu anlamda Gadamer otorite kavramını "Wahrheit und Methode" (*Gerçeklik ve Metod*) adlı baş yapıtında itaat kavramıyla değil, bilgi kavramıyla bağlantılı olarak ele alır.¹³ Habermas'a göre, Gadamer'in otorite ve akıl kavramları arasında yaptığı bu tespitinden hareketle, hangi geleneğin akli kabul edeceğinin ve hangisinin akla karşı duracağına eleştirel saptanması imkansızdır. Gadamer bu eleştiriye, bu ayrımın kendi hermeneutik refleksiyonu çerçevesinde, dogmatik ve eleştirisiz (*unkritisch*) bir şekilde kabul edilmesi gereken bir gerçeklik olduğu şeklinde cevap verir. Gadamer'e göre, Habermas'ın bilimsel bilgiyi dünyevi ilgilerle aydınlatma çabası ve bunun eleştirel bakış açısıyla geliştirilmesi oldukça zordur; çünkü bunların önünde çeşitli toplumsal ve tarihsel engeller sözkonusudur. Ona göre hiç bir refleksiyon kendi oluş şartlarını önceden belirleyemez ve buna dair sorgulamada bulunamaz. Bunun doğal bir sonucu olarak da refleksiyona tabi olan özne, aklederek ve seçerek kendi davranışlarına yön veremez. Bu bağlamda Gadamer, refleksiyonu temel alan psikanalizin kendi şartları içerisinde faydalı olduğu görüşündedir. Fakat o, Habermas tarafından model olarak teklif edilen aklın eleştirel refleksiyon yetisini, yetersiz olduğu iddiasıyla model olarak kabul etmez. Halbuki Habermas, bu özsel refleksiyon modelini, insanın rüştünü ispat edebileceği bir model olarak

¹¹ J. Habermas, Zu Gadamer's „Wahrheit und Methode“ und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, s. 49, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, yayınlayan K.O.Apel, Frankfurt a/M. 1971.

¹² a.g.e., s. 78.

¹³ H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1975, s.246.

kabul eder. Bu refleksiyon aynı zamanda toplumsal tarihi ve onun oluşum sürecini aydınlatmakla görevli olan eleştirel sosyal bilimlerin de temelidir. Gadamer ise sosyal birlik esasına dayanan ‘diyalog’ un (konuşma) [*Gespräch*] katılımcıların bu birliği kabul etmesiyle kurulduğu inancındadır. Bu diyalogda bütün katılımcılar eşit haklara sahip bireyler olarak görülmek zorundadır. Buna karşın psikanalizde bu roller eşit olmayan bir şekilde sadece analiz edenle edilene dağıtılmıştır. Bu konuyla ilgili Gadamer şöyle der: “Psikanalizci’nin istediği refleksiyon gücünün sınırları toplumsal bilinç tarafından belirlenmektedir. Psikanalizci ve onun hastası toplumun diğer fertleriyle bu bilincin belirlediği alan içerisinde anlaşabilmektedir. Çünkü hermeneutik refleksiyon bize, her türlü gerilim ve toplumsal çözülmeye, kendisinin onunla varolabildiği ‘sosyal kabul’ kavramının varlığını öğretmektedir. Bu bağlamda psikanalizciyle sosyal teori arasındaki benzetmenin problemliliği olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır”¹⁴. Bu konuyla ilgili tartışmanın devamında Habermas bu tezi yanlışlamaya çalışır. Hermeneutik tecrübenin sınırlı bilgi olanaklarına karşı Habermas, refleksiyon gücünün daha değerli ve tutarlı olduğu düşüncesindedir. Bu bağlamda dilin evrenselliği ve buna bağlı olarak gelişen hermeneutiğin evrensellik iddiası kendi sınırları içerisine tekrar çekilmelidir. Hermeneutiği eleştirel olarak aşabilmeye yönelik Habermas’ın bu yeni denemesinin sebebi şu şüphedir: Gadamer’in ‘anlayış göstermek [muvafakat]’¹⁵ (*Einverständnis*) kavramı, hermeneutik bağlamda ileri sürülen özelliklerden başka bir şey, mesela baskı ve zorlamayla meydana gelen bir dayatma da pekala olabilir. Habermas için refleksiyon teorisi olmadan şu soruya verilen cevabın doğru olup olmadığı ölçütü yoktur. Soru, kendisiyle geleneğe dair bağlantılarımızı zorunlu olarak devam ettirdiğimiz ortak kabul, hermeneutik bir sürecin sonucu mudur yoksa sistematik olarak tahrip edilmiş bir iletişimin mi sonucudur?¹⁶ Habermas bu sorudan hareketle, psikanalizin dil teorisi yorumunu da dikkate alarak; felsefi hermeneutiği refleksiyon teorisiyle genişletmeyi dener. Habermas burada psikanalizi ‘yapmacık iletişim’ (*Pseudokommunikation*) olarak nitelendirmektedir. Bu ‘yapmacık iletişim’, zorlamayla ortaya çıkan iletişimin arka planını ve sebeplerini aydınlatmak; pratik anlamda da analizi tarafından yönlendirilen refleksiyon sürecini bilinç düzeyine çıkarmakla yükümlüdür. Habermas’a göre bu sayede hem dilin kendisi hem de onun dış kuvvetler tarafından deforme edilmesi önlenmiş olacaktır; böylece de dil’in yeniden yapılanması mümkün olacaktır.

¹⁴ J. Habermas, Zu Gadamer’s „Wahrheit und Methode“ und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, s. 81 vd.

¹⁵ *Einverständnis* kavramı, Gadamer hermeneutiğinde herhangi bir diyalogda tarafların karşılıklı olarak hiçbir peşin yargıya bağlı kalmaksızın karşı tarafın da haklı olabileceği ve onun da fikirlerinin doğru olabileceği ihtimaline razı olma, anlayış gösterme anlamına gelmektedir. Bu yüzden bu kavrama Türkçe karşılık olarak en uygun olan kelimenin ‘anlayış göstermek’ eski deyişle ‘muvafakat etmek’ olduğu kanatındayız.

¹⁶ J. Habermas, Zu Gadamer’s „Wahrheit und Methode“, s. 133 vd.

Habermas, 'sistematik olarak tahrip edilen iletişim teorisi' etrafında ileri sürdüğü fikirlerin Gadamer'in -Heidegger'e dayanarak-geliştirdiği 'hermeneutiğin ontolojik yapısının olağanlığı' görüşüne artık şüpheyile yaklaşılmasına sebep olduğu inancındadır¹⁷. Bu durum onu ayrıca mutlu etmektedir. Habermas, aşkın felsefi refleksiyona dayanan her türlü anlamamanın mutlak surette önyargıya bağlı olduğu tezinin Gadamer tarafından yanlış bir şekilde genelleştirildiği kanaatindedir. Habermas, Gadamer'in anlamamanın önyargılı yapısı görüşünden acelece 'gerçekliğin' (*Wahrheit*) ve 'anlayış gösterme' kavramının (*Einverständnis*) aynılığı görüşüne geçtiğini ve bu geçişin de problemlili olduğunu düşünmektedir. Ona göre gerçek olan ve amaçlanan 'anlayış gösterme', özgür ve her türlü bağlantıdan bağımsız olarak meydana gelmelidir. Bu belirlemelerle Habermas, dil ile olgunluk arasında kurmuş olduğu bağlantıyı 'gerçeklik' kavramıyla daha da zenginleştirir. O, mantıklı konuşma olarak belirlenmiş akıl ilkelerini, "her türlü gerçek kanuşmanın gerekli düzenleyicisi" olarak kabul eder. Bu ölçüt aynı zamanda bizim içinde bulunduğumuz kültürel birikime daha mantıksal ve eleştirel bakabilmemizi sağlamaktadır. Otorite ve akıl, geleneğin kabulünde ancak zorlama ve sınırlamanın olmadığı karşılıklı anlayışta birbirleriyle kaynaşmaktadırlar. Fakat Habermas'a göre bu, Gadamer'in yaptığı gibi karşılıklı anlayış sürecinin verilmiş olağan bir şartı olarak anlaşılmalıdır.

Habermas, hermeneutiği eleştirel boyutuyla genişletme açılımında Gadamer'in psikanalize getirdiği itirazların kısmen haklı olduğu görüşündedir. Habermas bu itirazları da gözönüne alarak yeni bir dil teorisi ve sosyal-hermeneutiksel psikanaliz modeli geliştirir. "Herhangi bir diyalogda, derin hermeneutik anlamlandırma için katılımcıların yaptıkları özsel refleksiyondan başka hiçbir doğrulayıcı sözkonusu değildir."¹⁸ Habermas sosyal-hermeneutiksel psikanaliz modelini ön plana çıkarmasına rağmen, psikanalizin etraflı bir şekilde analizi yapılmadan, doğrudan sosyal alanlara uyarlanması fikrinden vazgeçer. Fakat böyle bir vazgeçişe rağmen hermeneutiğin evrensellik iddiasına eleştirel açıdan nasıl itiraz edileceği ve onun nasıl aşılabacağı sorusunun cevabı askıda kalmaktadır. Habermas'ın hermeneutiğin evrensellik iddialarını yanıtlama çabalarına karşın;

Gadamer kendi felsefi hermeneutiğinin bir eleştiri ya da Habermas'ın ifadesiyle 'eleştirel refleksiyon bilgisi' olduğunu iddia etmektedir. Her türlü hermeneutik refleksiyonda 'özsel kendiliğindenliğin doğrulanma'sı sözkonusudur. Bu refleksiyon, anlama ve anlaşılma sürecinden hiçbir şeyin dışlanmadığı gerçekliğin bir ürünüdür. Bu aynı zamanda hermeneutiğin evrensellik iddiasının da dayanak noktasıdır. Dilden bağımsız, onunla bir şekilde ilgili olmayan dünyevi bir tecrübe sözkonusu değildir. Bu gerçekliğe rağmen, dilsel bağlantıların dışında kalan alanları da inceleme konusu yapması gereken -Habermas'ın ifadesiyle- 'derin hermeneutik', insan aklının sonlu olma gerçeğine uygun

¹⁷ a.g.e., s. 151.

¹⁸ J. Habermas, Zu Gadamer's „Wahrheit und Methode“, s. 158.

düşmemektedir. Gadamer, Habermas'ın refleksiyona dayanan 'derin hermeneutik' teorisinin esaslı bir gerçeklik tasarımı ihtiyacı olduğu inancındadır. Fakat böyle bir gerçeklik tasarımının metafiziksel bir tasarım olduğu şüphesizdir ve Habermas bu konuyla yeterince yüzleşmekten kaçınmıştır. Hermeneutik, hayatın kendini gerçekleştirdiği bir form olarak Habermas'ın 'iyi bir hayatın arzulanması' olarak nitelediği amaçtan bağımsız değildir. Fakat bu 'iyi' soyut ve tarihsel etkinin dışında kalan bir şey olarak görülemez. İnsani iyi ile sadece insani pratiklerde karşılaşılır. "İnsani iyi, insani pratiklerde karşılaşılan bir şey olup; somut durumlar olmadan belirlenemeyen bir şeydir. Karşıt gerçekliğin kabulü kendi başına iyyinin eleştirel tecrübesi değildir"¹⁹. Gadamer bu bağlamda psikanalizin verilerinin doğrudan sosyal alanlara aktarılmaması gerektiği uyarısını yeniler. Habermas'ta refleksiyonun abartılmış fonksiyonu bir tarafa, toplumsal alanda sözkonusu olan psikanalizden farklı olarak gruplar olup; bu grupların da kendi aralarında hangilerinin analizci hangilerinin dil birliğinden sapsmış anormal insanlar olduğunu tespit etmek mümkün değildir. Gadamer bu açıklamalardan sonra hermeneutiğin Habermas'ın iddia ettiği gibi hiç bir şekilde 'sistematik olarak tahrip edilmiş iletişimden' hareket edemeyeceği saptamasında bulunur. Hermeneutik kendisine sadece bir konuyla ilgili fikir ayrılıklarını hareket noktası olarak alabilir. Bu fikir ayrılıkları toplumsal anlaşma ve uyuşma sürecinde karşılıklı olarak denemeye tabi tutulmalıdır. Bu tamamen refleksiyonun önceliği ve Gadamer'in her türlü anlama süreci için öne sürdüğü 'olay'a ait bir ilişki olarak anlaşılmalıdır. Gadamer'in sıraladığı bütün bu özellikler ona göre Habermas tarafından ileri sürülen derin hermeneutik tezin ilkelerini içine almaktadır. Bu tespite rağmen Gadamer, hermeneutik refleksiyonun bu çeşidinin "hermeneutiğin gelişmiş ileri bir örneği"²⁰ olarak anlaşılmasını gerektiğini ısrarla belirtir. Bütün bilgilerin önyargılı olma özelliği ona göre, herhangi bir şeyin bilincine varma sürecinde karşılıklı refleksiyonu zaten gerektirmektedir. Bundan dolayı gelenekle hermeneutik-eleştirel görüşü yalın olarak karşı karşıya koymak, dogmatik ve zorlama bir ayırmadır. Yeterliliğini ispatlamış refleksiyon iddiası, insani düşüncenin tarihsel etkiyle içiçe olduğu gerçeği dikkate alındığında; üzerinde yeterince düşünülmemiş bir iddia olarak kendini gösterecektir. Fakat Gadamer bu gerçekliğin, geleneğe eleştirel bakmayan gelenekçilikle karıştırılmamasını ister. Refleksiyonun ve anlamının bilincin bir değişimi olduğundan şüphe edilemez. Fakat bu özelliği sürekli gerçek bir 'anlayış gösterme' kavramı takip eder; gerçek dışılığa dayanan anlayış değil. "Hermeneutiğin anlamı, sözü edilen gerçek-dışı anlayış gösterme kavramından hareket etmemesidir. Aksine onun anlamı gerçek bir anlayışı mümkün kılmak ve açığa çıkarmaktır. Bu da somut eleştiri sayesinde ikna olmaktan başka bir anlama gelmemektedir"²¹. Gadamer'e göre 'anlama'dan kazanılan refleksiyonel kazançlar tamamen "insani pratiklerin genel özüyle

¹⁹ a.g.e., s. 316.

²⁰ a.g.e., s. 298.

²¹ a.g.e., s. 312.

ilgilidir".²² Akıl ya da (akılsızlık) sadece bu insani pratiklerde tespit edilebilmektedir, ona karşıt olarak değil. Gadamer böylece Habermas tarafından karşıt tez olarak geliştirilen konsepti, hermeneutiksel olarak aştığı ve bu konsepti gerçek çerçevesine oturttuğu düşüncesindedir.

Gadamerle Habermas arasında buraya kadar yapılan tartışmayı Zimmerli şu şekilde özetler²³: Gadamer, Habermas'ın ideoloji eleştirisine dayanan görüşünde olması gereken aşkın boyutun eksikliğini ispat etmiş ve kendi hermeneutik anlayışının bu görüşten üstün olduğunu gösterebilmiştir. Çünkü ona göre "felsefi hermeneutik, eksik olan ideoloji kritiğinin öz bilincinden başka bir şey değildir."²⁴

Habermas "Teori ve Pratik" adlı eserinin yeni baskısında Gadamer'in belli başlı tezlerini tekrar ele alır. Burada da o, peşinden bilme ilgisinin olağan olarak ortaya çıkacağı eleştirel sosyal bilimler görüşüne sıkı sıkıya bağlı kalır. "Özsel refleksiyon herhangi bir oluşum sürecinde, sürecin belirleyici faktörlerini bilince çıkarır. Bilince çıkarılan bu belirleyici faktörler eylemin hali hazırdaki pratiğini ve dünya görüşünü ideolojik olarak belirleyen faktörlerdir."²⁵ Bu bağlamda Habermas kendisi için refleksiyonun en güzel modeli olan psikanaliz örneğine tekrar döner. Gadamer'in eleştirilerine psikanalizin pratik uygulamasıyla ilgili olan dört zayıf²⁶ kuralla cevap vermeye çalışır. Bu kurallar refleksiyon teorisini, -aydınlanmanın yaptığı gibi- yeni bir baskı ve karartma aracı olabilecek nesnel kullanımdan (yanlış kullanımdan) korumakla yükümlüdürler. Onun en önemli fonksiyonu 'hasta'nın 'analizci' tarafından sunulan refleksiyon yardımlarını ve anlamlandırma tekliflerini özgür ve kendi başına değerlendirmesi ve karara bağlamasıdır. Başarıya ulaşmış bir özsel refleksiyon'dan -toplumsal alanda dahi- ancak aydınlatılan insanın özgür iradesiyle ortaya koyduğu bir kabulün varlığı sayesinde bahsedilebilir. Habermas'a göre böyle bir refleksiyonda 'aydınlatan', 'aydınlanandan' teorik olarak her zaman daha üstündür. Bununla birlikte bu üstünlük, kendi kendini doğrulamak zorundadır. Bir aydınlanma sürecinde sadece onun katılımcıları vardır²⁷. Fakat Habermas'ın bu açıklamaları aydınlanmanın kendi tanımı gözönüne alındığında problemliliği gözükmektedir. Çünkü aydınlanma fikri, insanlığı içine düştükleri tutsaklıktan ve akıl dışılıktan kurtarmak amacından vazgeçmiş değildir. Sadece katılımcıların oluşturduğu bir aydınlanma süreci, aydınlanmanın

²² a.g.e., s. 314.

²³ W.C Zimmerli, *Ist die kommunikationstheoretische Wende ein Ausweg aus dem „Hermeneutikstreit“?*, s.121 vd.

²⁴ a.g.e., s. 121.

²⁵ J. Habermas, *Teorie und Praxis.Sozialphilosophische Studien*, 4. baskı, Frankfurt a/M. 1971, s. 29.

²⁶ Bu tespit için bkz. A. Giddens, *Studies of social and political Theory*, London 1971, s. 158 vd.

²⁷ J. Habermas, *Teorie und Praxis*, s. 45.

tanımı gereği eksiktir. Aydınlanma yukarıdaki ve buradaki anlamıyla Habermas' da ikili anlamdan kurtulamamıştır.²⁸

Habermas, biraz da Gadamer'in şiddetli karşı çıkışlarından dolayı bağımsız refleksiyon teorisini farklı bir şekilde temellendirmeye çalışır. Onun Gadamer'e cevap olarak yazmış olduğu "Hermeneutik ve İdeoloji Kritiği" adlı eserinde ve eş zamanlı olarak yayınladığı diğer yazılarında kendi teorisinin 'konuşma'ya dair bir teori olarak anlaşılması gerektiğine dair izler ve yorumlar vardır. Habermas, bilgiyi doğuran ilgi öğretisinin bir çok soruyu açıkta bırakmasından dolayı kendi aydınlanma fikrini yeni bir anlayışla tekrar temellendirme çabasına girer.²⁹ Burada Habermas'ın eleştirel teorisinin dil çözümlemesine doğru kaydığı gözlemlenmektedir.

Şimdiye kadar söylenenlerden çıkan sonuç Gadamer'in; Habermas'ın 'iyi yaşam idesi'nin, her ne kadar Habermas reddetse de, metafiziksel-dogmatik temelli olduğu tespitinin doğruluğudur. Gadamer'in bu suçlamasına karşı Habermas cevap vermemeyi tercih etmiştir. Halbuki bu iddia onun iletişimsel-teorik felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Bu soruya cevap vermesi gereken yerde de (iletişimsel eylem teorisinde) Habermas, Gadamer ile bu konuyla ilgili tartışmalarına hiç bir şekilde atfı yapmaz ve bu konuda kendisine Gadamerin yapmış olduğu katkıdan hiç bahsetmez. Hatta o açık bir şekilde bu eserinde Gadamer'in görüşlerine gönderme yapmayacağını vurgular.³⁰ Fakat yine de, az da olsa ona gönderme yapmadan duramaz. Bu kitabın bir kaç yerinde Gadameri övücü sözler vardır. Fakat bu övücü sözlerden hemen sonra Habermas onun kendi anlama modelinde tek yanlı dönüşümde ısrar etmesinin yanlışlığını vurgular. Ona göre Gadamer, anlama modelinde herhangi bir metin yazarına onu yorumlayanlardan daha üstün bir yer vermektedir. Bu tespitin doğru ya da yanlışlığı bir tarafa, Gadamer bu türlü tek taraflı yanlış anlamalara ve yorumlara karşı oto-kontrol metodunu, yani bireyin kendi kabul ve inançlarının tamamen yanlış olabileceği ihtimalini gözönünde tutması ve karşı tarafın da her zaman haklı olabileceği ihtimalinin unutulmaması gerektiğini salık vermektedir. Bu açıklamaya rağmen Habermas, -Böhler'in³¹ yanlış Gadamer yorumunu da arkasına alarak-Gadamerin 'dogmatik metinlerin yorumlanması' modelinin hermeneutik modelin olağandışı bir görevi olduğu savıyla tek taraflı bir anlayışa saplandığını inancındadır. Bu inanç Gadamer'i yorumlamayı 'yönelmenin özü' olarak görme yanlışlığına götürmüştür.³² Fakat Habermas da en az Gadamer kadar yalın bir yönelmenin diyalog açısından eksik olduğunun

²⁸ a.g.e., s. 43 vd.

²⁹ Daha geniş bilgi için „Teori ve Pratik“ adlı eserin II. baskısının giriş kısmı ve “Bilgi ve İlgî”nin (1973) sonsözüne bakılabilir.

³⁰ Bk. J. Habermas, *Teorie des kommunikativen Handelns*, cilt I, Frankfurt a/M. 1981, s.158.

³¹ Daha fazla bilgi için bkz. D. Böhler, *Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode*, in: *Text und Applikation*, yayımlayan M. Fuhrmann, H.R. Jauss u.a., München 1981.

³² J. Habermas, *Teorie des kommunikativen Handelns*, cilt I, s. 195.

farkındadır. Bununla birlikte Habermas, anlama ve yönelme arasındaki ilişkinin kendisini en iyi şekilde teoloji ve hukuk arasındaki ilişkide gösterdiği kanatını taşımaktadır. Habermas'a göre bu ilişki aynı zamanda 'sosyal bilimlerin mantığı'nın temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Habermas şu itirafta bulunur: "Gadamer'in gerçek katkısı, hermeneutiksel anlamının, aşkın bir gereklilik olarak, eyleme dönük kendiliğindenlikle ilişkilendirilmesi gerektiğini ispat etmesidir."³³

Gadamer'in bu tartışmaya katkısı sonraki eserlerinde de devam eder. "Gerçeklik ve Metot"un üçüncü baskısına yazmış olduğu sonsözde Gadamer, hermeneutik görüşlerinin tutucu-geleneksel olarak algılanması konusu üzerinde tekrar durur. Bu vesileyle Gadamer, konuyu biraz daha derinleştirerek aklın insani pratikler bağlamında nasıl bir rol oynadığı sorusunu tartışmaya açar.³⁴ Akıl onun için refleksiyonu gerçekleştiren bir araçtır. Bu anlamda akıl, kendisini sadece teknik alana dahil olan amaçsal aklın sınırlarıyla sınırlamaz. Akıl daha fazlasını ister. Amaçlar sürekli refleksiyonu oluşturan araçlarla birlikte düşünülmelidir. Bu açıklamadan sonra Gadamer, Habermas tarafından istenen refleksiyonun nerede etkili olduğu sorusunu yöneltir ve şu cevabı verir: "Eski amaç düşüncelerinin ortadan kaldırılmak istendiği her yerde, yeni amaçlar tespit edilmektedir. Bu anlamda bu yeni tutum, hayatın tarihsel ve toplumsal ilerleme kanununa tabi olmaktadır. Tamamlanmış refleksiyon düşüncesine dayanan bir amaç saptaması, toplumu geleneksel bağlarından koparıp yerine yeni bağlayıcı ilkeler kurmaya kalkması durumunda, hem yeni birşey kazanmamış hem de diyalektik yapısını kaybetmiş olacaktır. Bundan daha da tehlikelisi bireye her şeyin ölçüsü olma hissinin verilmesidir."³⁵ Gadamer bu bağlamda bize refleksiyonun daima önceden sahip olduğumuz bilgi, tutum ve davranışlarla sınırlı olduğu gerçeğini hatırlatır. Bundan dolayı o, aydınlanmanın tek ideali olarak kabul edilen refleksiyonu "ruhun engellemelerle dolu yanılması"³⁶ olarak görür. Bu kabul, insanın sonlu olma gerçekliğini görmezden gelmedir ve her türlü otoriteyi illegal görme eğilimini doğurur. Ayrıca Gadamer, bu refleksiyon yardımıyla "bireyin tamamen rasyonel bir şekilde kendi kendini anlamlandırması ve bu sayede kendi içgüdülerini ve motivasyonunu kontrol altında tutması"³⁷ iddiasını da inandırıcı bulmaz. Gadamer daha sonra ideoloji eleştirisi açısından psikanalizin rolüne dair açıklamalarda bulunur³⁸. Gadamer burada ideoloji eleştirisinin gerekliliğini tartışmaz. O daha çok her ikisi de toplumsal kabulün bir parçası olan anlama ve iktidar arasındaki farklılıkla ilgilidir. Gadamer, hermeneutik tartışmalara dair daha sonraki değerlendirmelerinde hermeneutiğin evrenselliğini eleştiren Habermas tarafından yanlış

³³ J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 5. baskı, Frankfurt a/M. 1982, s. 49.

³⁴ H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s. 529 vd.

³⁵ a.g.e., s. 533.

³⁶ a.g.e., s. 534

³⁷ a.g.e.

³⁸ Bkz. H-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt a/M. 1976, s. 65 vd.

anlaştığını ifade eder. Ona göre, Habermas hiçbir zaman ‘hermeneutik problemin ideal anlamı’ tartışmasından kendisini kurtaramamış, kendi hermeneutik anlayışını haksız bir şekilde eski hermeneutik gelenekte olduğu gibi- ki bu anlayışın aşılması “Gerçeklik ve Metod”un ana amacıdır- kültürel birikimle sınırlamıştır. ”Toplumsal ve tarihsel bir birikimin içinde yaşamaktayız. Bu ne bizim yaşadığımız dünyadan edindiğimiz tecrübenin bir kısmıdır ne de metinlerden ve anıtlardan alınan ve dil aracılığıyla nesilden nesile aktarılan kültürel birikimdir. Bu daha çok iletişimsel tecrübeye dayanan ve bize sonsuz görevler olarak verilen dünyanın bizzat kendisidir. Bu sadece bu günün dünyası değildir; aksine peşpeşe gelen her günün dünyasıdır. Nerede bir aydınlanma, görme, yönelim varsa; orada hermeneutik tecrübenin kelimelere ve ortak bilince dökülmesi vardır. Hatta modern bilimlerin monolojik dili dahi toplumsal gerçekliğini sadece bu sayede kazanmaktadır.”³⁹

Gadamer ile Habermas arasında şimdiye kadar değinilen tartışma noktalarını özetlersek şunları söylebiliriz: 1) İki filozof arasında ilk tartışma noktası ‘gelenek’ ve bununla ilişkisi açısından ‘akıl’ kavramları üzerine olmuştur. Gadamer’de geleneğin rehabilite edilmesi olarak anlaşılan aydınlanma kavramını Habermas, aydınlanma kavramının kötüye kullanımı olarak anlar ve bu kullanıma karşı çıkar. Fakat bu konu üzerine yürütülen tartışmalar ve ‘Gerçeklik ve Metod’un tekrar okunması Gadamer’in, otoritenin meşruluk kazanmak için akılsal eyleme dayanma şartından hareket ettiğini ortaya koymuştur. Yani Gadamer de iddia edildiği gibi gelenek ve otoritenin hiçbir zaman akla önceliği sözkonusu olmamıştır. Aksine Gadamer, iletişimi sağlayan aklın önemini her zaman vurgulamıştır. 2) Habermas, Gadamer hermeneutikini ‘dilselliğin idealizmi’ olarak anlamakta ve bu tür bir hermeneutiği, dilin gerçek sınırlarını yanlış belirlemekle suçlamaktadır. Fakat dil ile anlama arasındaki ilişki bizzat dilsel anlamının başarısız olma ihtimalini şart koşmaktadır. Dilin evrenselliğinden kasıt her şeyin problemsiz söylendiği ve anlaşıldığı dil değildir. Dilin evrenselliğinden Gadamer’in kasdı,

bir ‘dil arama’ sürecidir. Habermas dilin evrenselliğinden hareketle hermeneutiğin evrenselliği iddiasını da eleştirir. Hermeneutiğin evrensellik iddiasını ona göre yanlışlayan en güzel örnek ‘özel anlaşılmaz hayatsal ifadelerin’ olmasıdır. 3) Gadamer ve Habermas’ın diğer bir tartışma konusu da ideoloji eleştirisi ile psikanalize bakış açısı farklılığıdır. Habermas, yaşam dünyası kavramıyla, bilimsel metod kavramının- Gadamer’de olduğu gibi- birbirlerine tamamen karşıt kavramlar olarak görülemeyeceği düşüncesindedir. Ayrıca Habermas, verilmiş yanlış bilincin arkasından gidebilecek ve eleştirinin pürüzsüz iletişimini gerçekleştirebilecek metodik açıklamaya dayanan bir anlamının tamamen mümkün olduğu görüşündedir.. Psikanaliz ve ideoloji kritiği bize sosyal alanlarda metodik ve nesnelleşebilen bir bilimselliğin mümkün olduğunu göstermektedir. Gadamer Habermas’ın bu suçlamalarına karşı, gerçeklik ve

³⁹ a.g.e., s. 67.

metod arasında kendisinin hiçbir zaman keskin bir ayırım yapmadığı şeklinde cevap verir. Tabiki metod sayesinde hakikate ulaşılabilir. Gadamer'in karşı çıktığı ve ona göre tamamen dogmatik olan tez, methodsuz ya da metod dışında herhangi bir gerçekliğin olmadığı iddiasıdır. Psikanalizin açıklayıcı karakterini Gadamer hiçbir zaman sorgulamamıştır. Onun karşı çıktığı nokta, psikanaliz modelin olduğu gibi topluma aktarılmak istenmesidir. Terapik diyalogda bir tarafta yardım arayan hasta; diğer tarafta konu üzerinde uzman olan doktor vardır. Fakat toplumsal bazda bu ilişkiyi bulmak ve kurgulamak mümkün değildir. Yani kendini hasta hisseden bir grupta, bu grubun içine düşmüş olduğu yanlış bilinçten özgürlük adına onu kurtaracak bir sosyal bilim sözkonusu değildir. Habermas'ın 'iyi yaşamın önceliği' nitelemesi herkesin ortak amacı olup sadece psikanalitik çözümlerden beslenen ideoloji kritiğinin kendine ait bir hak değildir.

Gadamer ile Habermas arasındaki bu tartışma noktalarının dışında her iki filozofun da karşılıklı olarak birbirlerinden bazı şeyler öğrendikleri tespitini yapmak yanlış olmaz. Gadamer, Habermas sayesinde kendi hermeneutiğinin eleştirel potansiyelini eskisinden daha kararlı bir şekilde geliştirmiştir. Gadamer kendi hermeneutiğinin, kendi etrafında dönüp dolaşan sonluluk fikriyle bitmediğine ve 'eleştirel bilgi refleksiyonu'na yöneldiğine inanmaktadır. Gadamer özellikle Habermas tarafından ortaya atılan 'yaşayan gelenek'le ona refleksif olarak yaklaşma arasındaki temel ayırım üzerinde durur. Gadamer gibi Habermas da bu tartışmadan çeşitli kazanımlar elde etmiştir. Bu tartışma sayesinde psikanaliz özellikle 1970'ten sonra Habermas'ın düşünce dünyasındaki merkez olma konumunu kaybetmeye başlamıştır. Habermas artık psikanalizi kritik sosyal bilimlerin modeli olarak görmemektedir. Daha da önemlisi Habermas, Gadamer sayesinde eleştirel toplum teorisinin dilsel temeli üzerinde oldukça derinleşmiştir. Bu derinleşme onu evrensel pragmatizm düşüncesine, bu da iletişimsel eylem teorisini kurmaya götürmüştür. Ayrıca Habermas, hermeneutiğin temel kategorisi olan karşılıklı anlaşma kavramını evrenselleştirmiştir. Bu kavram artık onda her türlü dil kullanımının ortak amacıdır. Karşılıklı anlaşma kavramının bu şekilde geniş anlamıyla kullanımı Habermas'ı, ondan etiksel şartların da çıkarılabileceği görüşüne götürmüş ve buradan hareketle o, söyleşimsel (diskurs) etiğinin rasyonel temellerini atmıştır. Yani Habermas, Gadamer hermeneutiğinin temel kavramlarından olan hermeneutik anlaşma kavramını, etiksel açıdan genişletmiş ve kendi etiğinin temellerini bu sayede atmıştır.

Kaynakça

- BÖHLER, D. Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode, in: *Text und Applikation*, yayımlayan M. Fuhrmann, H.R. Jauss, München 1981.
- GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1975.
- GADAMER, H-G. *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt a/M. 1976.
- GIDDENS, A. *Studies of social and political Theory*, London 1971.
- HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*, cilt I, Frankfurt a/M. 1981.
- HABERMAS, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, 6. baskı, Neuwied 1974.
- HABERMAS, J. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt a/M. 1968.
- HABERMAS, J. *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a/M. 1977.
- HABERMAS, J. Zu Gadamers „Wahrheit und Methode“ und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, yayımlayan K.O.Apel, Frankfurt a/M. 1971.
- HABERMAS, J. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 5. baskı, Frankfurt a/M. 1982.
- HABERMAS, J. *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, 4. baskı, Frankfurt a/M. 1971
- ZIMMERLI, W.C: Ist die kommunikationstheoretische Wende ein Ausweg aus dem ‚Hermeneutikstreit‘? in: *Theorie zwischen Kritik und Praxis*. ZIMMERLI, W.C ve R.Simon-Schafer, *Habermas und Frankfurter Schule*, Stuttgart, 1975.

MARX'IN EGEMEN İDEOLOJİ ANLAYIŞI*

ÖZET

Bu çalışmada Karl Marx'ın "Egemen İdeoloji" anlayışı incelenmeye çalışılacaktır. Marx'ın sözkonusu olduğu herhangi bir çalışmada, O'nun "Tarihsel Materyalizm" ve "İşbölümü ve Özel Mülkiyet" kavramlarına değinilmeden yapılan bir çalışma oldukça muğlak kalacaktır. Bu nedenle çalışmanın ilk kısmında, "ideoloji" kavramının kökenine ve bu kavramın nasıl bir anlam değişikliğine uğradığına değinmeyi uygun gördük, bundan sonraki kısımlarda da Marx'ta "tarihsel materyalizm", "işbölümü ve özel mülkiyet" in ne anlama geldiğini vermeye çalıştık. Marx, ideoloji kavramını "egemen ideoloji" anlamında kullandığı için ana başlığımızı bu kavram olarak belirledik.

Anahtar Kelimeler: Marx, İdeoloji, Egemen ideoloji, Tarihsel Materyalizm

(Marx's View of Dominant Ideology)

ABSTRACT

In this study, Marx's view of dominant ideology will be examined. Any study concerning Marx will be quite obscure without mentioning his concepts of "historical materialism" and "division of labor and "private property". For this reason, in the first part of this study the roots of the concept of ideology and changes that this concept has undergone was investigated, and in the following chapters, the meanings of the concepts of "historical materialism" and "division of labor and "private property" in Marx's philosophy was examined. Since Marx used the concept of ideology as "dominant ideology", this concept was chosen as the main title of this study. According to Marx, dominant ideology means that whoever has material means of production also has the domination of opinion. Dominant opinions are nothing but expressions of dominant material relations as opinions.

Keywords: Marx, ideology, dominant ideology, historical materialism

* Cengiz M. TOSUN, Arş.Gör. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü.

XIX. yüzyılın başında Napolyon, metafiziği reddederek

kültürel çalışmaları antropolojik ve psikolojik temellere dayandırmayı hedefleyen düşünce okulunun mensuplarını “ideolojistler” (ideologlar) olarak yaftalamıştı. “İdeologlar Okulu”nun kurucusu Destutt de Tracy ise “ideoloji”yi olumlu anlamda, “düşünce bilimi” olarak tanımlıyordu. Tracy’ye göre ideoloji, “düşünce bilimi olarak hem düşüncelerin ifadesini hem de onların ortaya çıkışını ihtiva ettiği için genel bir terim”di. Tanımdan da anlaşılacağı üzere Tracy ideoloji kavramını olumlu belirlemesine karşın, politik değişimlerle birlikte kavram, olumsuz bir içerik kazanmıştır. Napolyon’un bilgiç, ukala aydın tipi olarak tanımladığı bu kişileri “bırakın şu ideologları” diyerek aşağıladığı bilinmektedir. Alfred Weber’in dediği gibi ideologlar (aydınlar) ya gereğinden fazla önemsenmiş ya da olduğundan önemsiz görülmüşlerdir. Marx ise ideologları, sınıflı toplumun kanatlarından birine tutunmaktan başka bir rolleri olmayan kişiler olarak düşünmüştür.

İdeolojiye yönelik olumsuz yargıların kaynağında onun realite ile olan ilişkisi(zliği) yatmaktadır.

İdeoloji, gerçeklikle ilişkisi olmayan veya gerçeği manipüle etmeye çalışan düşünceler bütünü olarak anlaşılmıştır. Bu anlamda ideoloji bir “yanılsama”dan ibarettir. Nitekim Marx’ın ideolojiyi “sahte bilinç” olarak tanımlayan yaklaşımı, kendisinden sonra yapılan ideoloji analizlerini önemli ölçüde etkilemiştir.¹ Gerçekte Marx, hiçbir zaman “sahte bilinç” hakkında konuşmamıştır. İfade Engels’e aittir.

İdeoloji Eleştirileri

İlk büyük eleştiri Marx’tan gelir. Tarihin değişimleri, geçmişin “idea” öğretileriyle açıklanamaz; artık bütüncül, rasyonel, kapsamlı tezlere ihtiyaç vardır. Marx’ı dinlersek, ideoloji, bir yönüyle gerçekliği çarpıtan aynaya benziyordu. Diğer taraftan içinde bulunduğumuz bütün gerçekliği ondan bağımsız ifade edemiyorduk. İdeolojilerin bir mitos olarak kabul görmesinde onun gerçeklerden aldığı bağımsız güç yatıyordu. İdeoloji en basit, en yalın gerçekleri efsaneleştirebiliyordu.

Alman İdeolojisi’nde ana düşünce ve amaç, ideolojileri eleştirmek ve Marksizm ile ideolojiler arasındaki karşıtlığı dile getirmektir.

¹ Zühtü Arslan, *Doğu Batı, İdeolojiler I: Doğu Batı Yay.*, Ankara. 2004. s. 44

İdeoloji denince, maddi (ekonomik) şartların, faaliyetlerin, ürünlerin ve ilişkilerin, insanoğlunun zihninde bu ekonomik gerçeklere uygun olmayan yanıltıcı tasavvur ve fikirler halinde ortaya çıkışı kastedilmektedir. Yani insanlar kendi ekonomik hayatlarını kendilerinin ürünü olarak değil, fikirlerin, anlayışların ya da doğaüstü kuvvetlerin sonucu olarak görmektedir. Tek tek insanların zihinlerindeki tasavvur ve fikirler biçiminde ortaya çıkabildiği gibi, felsefi, politik, edebi, dini ve hukuki görüşler halinde de ortaya çıkan ideolojiler, insan faaliyetini ve insanın gerçek tarihi varlığını soyutlamaya uğratarak maddi hayatın karşısına soyut ve hayali bir dünya dikmektedir. Bu durum, insan hayatının ve gerçeğinin yanlış ve aldatıcı bir biçimde tasavvur edilmesine yol açmaktadır. Bu bakımdan ideoloji ile varlığı düşünceden türetmek isteyen idealist felsefe arasında derin bir bağ vardır. Bu durum “sahte bilinç” olarak adlandırılır.

“Sahte bilinç”in kaynağının ne olduğu konusundaysa, Marx ve Engels: “İnsanın kendi faaliyetleri hakkındaki bu bilim dışı, aldatıcı tasavvur ve fikirlerin; kol emeği ve fikir emeğinin ayrılmasına yol açan işbölümünün bir sonucu olduğunu ve maddi faaliyetten ayrılan (kopan) fikri faaliyetin kendini bağımsız bir şey gibi düşünmeye başladığını ve bu yüzden gerçek dünyayı soyutlamaya uğratarak insan zihninde bu dünyanın eğreti, eksik ve yanıltıcı bir tasavvurunu doğurduğunu” söyler.²

Alman İdeolojisi’nin önsözünde Marx:

İnsanlar bugüne kadar kendi haklarında, ne oldukları ya da ne olmaları gerektiği hakkında her zaman yanlış fikirlere kapılmışlardır. İnsanlar, aralarındaki ilişkileri, Tanrı hakkında, normal insan ve başkaları hakkında besledikleri fikirlere uygun olarak düzenlemişlerdir. Zihinlerinin ürünleri olan bu fikir ve tasavvurlar onları hâkimiyetleri altına alacak kadar güçlenmiştir. İnsanlar, yaratıcı oldukları halde, kendi yarattıklarına boyun eğmişlerdir. Öyleyse insanları, boyunduruğu altında inledikleri bu kuruntulardan, fikirlerden, dogmalardan, hayali varlıklardan kurtaralım! Bu fikir baskısına karşı ayaklanalım!³

Marx’ın itirazının çıkış noktası, yukarıda ideoloji(ler) olarak tanımlanan, insanı içinde bulunduğu gerçeklikten uzaklaştıran her türlü ‘ide’dir.

“İde”lerin (ideolojilerin) tarihi yoktur, diyen Marx’a göre:

Gökyüzünden yeryüzüne inen Alman felsefesinin tersine, biz burada yeryüzünden gökyüzüne yükseliyoruz. Yani biz, elle tutulur canlı insana varabilmek için insanların söylediklerinden, hayal ettiklerinden, tasavvur ettiklerinden hareket etmiyoruz; anlatılmış olan insandan, düşünülmüş olan insandan ya da başkaları tarafından tasavvur edilen insandan hareket etmiyoruz. Biz, gerçek ve etkin insandan hareket ediyor ve bu insanların gerçek yaşama- süreçlerini

² Karl Marx-Freiderich Engels, *Alman İdeolojisi*. (Çev: Selahattin Hilav). Sol Yayınları, Ankara, 1976. s.12

³ a.g.e., s. 27

temel olarak ele alıp, bu yaşama sürecinin ideolojik yankılarının ve yansılarının gelişmesini bu temele alarak açıklıyoruz. İnsan zihninde oluşan inanılmaz hayaller bile ampirik bir şekilde gösterilebilen ve maddi temellere dayanan maddi hayat süreçlerinin zorunlu doğurduğu yücelmelerdir. Bu açıdan ele alınca hem ahlak, din, metafizik ve her çeşit ideoloji; hem de bunlara karşılık gelen bilinç şekilleri, bağımsız gibi görünmek özelliğini artık koruyamazlar. Bunların tarihleri yoktur; gelişmeleri de söz konusu değildir; çünkü maddi üretimlerini ve ekonomik ilişkilerini geliştirerek hem kendi öz gerçeklerini hem de düşünceleri ile düşüncelerinin ürünlerini de değişikliğe uğratanlar insanların kendileridir. Hayatı belirleyen bilinç değildir; bilinci belirleyen hayattır.⁴

İdeolojilerin bir tarihinin olmadığı, ancak tarihin bir görünümü olduğu konusunda Althusser'in de görüşleri aynıdır. Althusser felsefeyi bir ideoloji olarak ele alır. "Felsefe de, din ve ahlak gibi ideolojiden başka bir şey değildir, bir tarihe sahip değildir."⁵ Althusser, felsefenin ideolojilerin en önünde yer aldığını eklemektedir. Bir ideoloji olan felsefe, aynı zamanda dünya görüşlerini teori alanına taşımaktadır. Althusser'in felsefeyi ideoloji olarak nitelemesinin nedenini, O'nun bilim ve felsefeyi ne anlamda düşündüğünde buluruz. O'na göre felsefe, tarih boyunca, bilimlerden sonra oluşmuş, bilimlere izlemiştir. İnsanlık önce bilim yaratır, bu bilimin oluşmasından sonra da felsefeler ortaya çıkar. O'nun bu yaklaşımı, Hegel'in "Minerva'nın baykuşu akşamın alacakaranlığında kanatlarını açar" alegorik anlatımını da onaylamaktadır. Daha sonraki çalışmalarında Althusser, felsefeyi "son aşamada sınıf savaşının teorideki devamı" olarak tanımlayacaktır. Bütün bunlarla birlikte, Althusser açısından, ideolojinin insanlık için sürekli kalıcı bir olgu olduğunu belirtmek gerekir.⁶

Marx'a göre, insan, tam anlamıyla varolan gerçekliğin merkezindedir. Her türlü dogmadan, ideolojiden kurtulmuş olması gereken insan, 'ide'nin tarihini değil kendi tarihini yaşmalıdır. Marx'a göre insan tarih yapan bir varlıktır. O'nun tarihi "tarihsel materyalizm"dir.

Tarihsel Materyalizm

Diyalektik materyalizmin tarihe uygulanması olarak nitelendirebileceğimiz tarihsel materyalizm -başka bir deyişle "materyalist tarih anlayışı"- ise bir tarih görüşü olarak temelde, üretim sürecinin gelişmesine dayanır. Bu görüş, yaşamın doğrudan maddi üretiminden hareket eder. Materyalist tarih anlayışı gerçek bireylerden, onların eyleminden, maddi varlık koşullarından hareket eder ve bu temeller, salt empirik yolla incelenebilirler.⁷

⁴ Karl Marx-Freiderich Engels, *Alman İdeolojisi*, s.49.

⁵ Louis Althusser, *Lenin ve Felsefe* (Çev: Bülent Aksoy/Erol Tulpar/Murat Belge). İletişim Yayınları, İstanbul, 1989. s.64.

⁶ Sinan Özbek, *İdeoloji Kuramları*. Bulut Yayınları, İstanbul, 2003. s.167.

⁷ Karl Marx-Freiderich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 74.

Bu tarih anlayışına göre, tüm insan tarihinin ilk koşulu, doğal olarak, canlı insan varlıklarının varlığıdır. Tarih, tarih boyunca insan eyleminin onlar üzerinde meydana getirdiği değişikliklerden hareket etmek zorundadır. Tarih, her biri kendinden önce gelen kuşaklar tarafından kendisine aktarılmış olan gereçleri, sermayeleri, üretici güçleri işleten farklı kuşakların ardı ardına gelişinden başka bir şey değildir. Her kuşak bir yandan kendisine aktarılmış olan faaliyet tarzını sürdürürken öte yandan kökten değişik bir faaliyete kendini vererek eski koşulları değiştirir.⁸

Materyalist tarih anlayışı, gerçek faaliyetleri içindeki insanlardan hareket ederek üretim sürecinin sonucu olan ideolojik yansımaların gelişmesini dikkate almaktadır. Çünkü bu anlayışa göre, yaşamı belirleyen bilinç değildir; tersine, bilinci belirleyen yaşamdır.⁹

Marx ve Engels'e göre, insanlar hayvanlardan bilinçle, dinle ya da istenecek herhangi bir şeyle ayırt edilebilirler. Ancak insanların kendileri, kendi geçim araçlarını "üretmeye" başlar başlamaz, kendilerini hayvanlardan ayırt etmeye başlarlar. Burada "üretim" in ne kadar belirleyici bir rolü olduğu iddiasıyla karşılaşıyoruz. Çünkü bu iddiaya göre, insanlar, kendi geçim araçlarını üretirken aynı zamanda kendi maddi yaşamlarını da üretmektedirler. Bu "üretim tarzı" nı kişilerin yalnızca fiziksel varlıklarının yeniden üretimi olarak görmemek gerekir. Tersine bu "üretim tarzı" bireylerin belirli bir eylem tarzını, onların yaşamlarını ortaya koyuş tarzını, yani belirli bir yaşam tarzını temsil eder. Böylece bireylerin ne oldukları da, onların üretimlerinin maddi koşullarına bağlıdır. Üretim, bireylerin kendi aralarındaki ilişkileri önceden varsayar. Bu ilişkilerin kendileri de üretim tarafından koşullandırılır. Belirli bir tarza göre bir üretici faaliyette bulunan bireyler, belirli toplumsal ve siyasal ilişkilere girerler. Toplumsal yapı ile üretim arsındaki bağa bakılacak olursa, toplumsal yapı ve devlet, işgören ve belirli maddi temeller ve koşullar üzerinde hareket eden bireylerin yaşam sürecinin sonucu olarak meydana gelmektedir.¹⁰

Zaten Marx bu konuyu, "*Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı*" adlı kitabının önsözünde de belirtmiştir. Marx'a göre, devlet biçimleri kadar, hukuki ilişkiler de ne kendilerinden ne de insan zihninin genel evriminden yola çıkılarak anlaşılabilirler. Tam tersine bu ilişkilerin kökleri, "sivil toplum" denen maddi varlık koşullarındadır. Sivil toplumun anatomisi ise ekonomi politğin içinde aranmalıdır.

Marx, ekonomi politği inceleyerek şu sonuca varır:

Varlıklarının toplumsal üretiminde insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim, ilişkileri, onların maddi üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi

⁸ Karl Marx-Freiderich Engels, s. 69.

⁹ a.g.e., s. 49.

¹⁰ a.g.e., s. 47.

yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine karşılık gelen hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddî hayatın üretim tarzı genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını tayin eden şey, bilinçleri değildir, tam tersine onların bilincini tayin eden sosyal varlıklarıdır.¹¹

İnsanların elindeki üretici güçlerin miktarı, sosyal durumu belirler ve bu nedenle, “insanların tarihi” daima sanayiinin ve mübadelenin tarihi ile olan ilişkisi içinde incelemek ve açıklamak gerekir.¹²

Demek ki, başlangıçtan itibaren insanlar arasında, ihtiyaçlardan ve üretim tarzından doğan karşılıklı-bağımlılık, insanoğlu ile yaşıttır. Bu karşılıklı-bağımlılık, sürekli olarak yeni şekillere bürünür ve böylece, insanları bir arada tuttuğu söylenen herhangi bir politik ya da dini saçmalığa hiç muhtaç olmadan, bir “tarih” ortaya konur.¹³

İşbölümü ve Özel Mülkiyet

Alman İdeolojisi'nde, sosyal gelişmenin en önemli faktörlerinden biri olarak işbölümünün ele alındığı görülür. İşbölümü parçalanmış ve kapalı etkinlik alanlarına hapsediği insanların, birbirinden ayrı düşmesine ve böylece ortaya konulan ürünün, bu kişilerin kontrolünden kaçmasına yol açmıştır; ama aynı zamanda, üretici güçlerin artması ve insanın daha gelişmiş bir ekonomik faaliyet göstermesi olanağını da yaratmıştır. İşbölümü, insan kontrolüne girdiği zaman, eski özelliğini kaybedecek ve insan özgürlüğünü kısıtlayan bir şey olmaktan çıkıp yeni düzen içinde, özgürlüğün ve insanca hayatın temelini teşkil edecektir. Marx ve Engels “işbölümünün kaldırılması” sözünü kullanırken, işbölümünün kendisini değil bu kısıtlayıcı ve yabancılaştırıcı özelliğini kaldırmayı kastettiklerini unutmamak gerekir.¹⁴

Marx'a göre, tıpkı bilinç gibi dil de, öteki insanlarla ekonomik ilişkiler kurmak ihtiyacı ve zorunluluğuyla birlikte ortaya çıkar.¹⁵ Demek ki, bilinç ta başlangıçtan beri sosyal bir üründür ve insanlar varoldukça sosyal bir ürün olarak devam eder. Şüphesiz, bilinç, başlangıçta, en yakın duysal ortamın ve bilinç edinmekte olan kişinin dışında bulunan eşya ve kişilerle, bu kişi arasındaki sınırlı, karşılıklı-bağımlılığın bilincidir; aynı zamanda bu insana korku salan doğanın da bilincidir; demek ki doğa hakkında edinilmiş bilinç tamamen hayvani bir bilinçtir. Her yerde olduğu gibi burada da insan ile doğa arasındaki özdeşlik, insanların doğayla olan bu sınırlı ve dar ilişkileri, insanlar arasındaki ilişkilerin de dar ve sınırlı olmasına yol açmıştır.¹⁶

¹¹ Karl Marx, *Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı*. (Çev: Sevim Belli). Sol Yayınları, Ankara, 1993. s.23.

¹² Karl Marx-Freideric Engels *Alman ideolojisi*, s.54.

¹³ a.g.e., s. 54

¹⁴ a.g.e., s. s.13.

¹⁵ a.g.e., s. 54

¹⁶ a.g.e., s. 55

Başlangıçta, cinsel birleşme durumundaki işbölümünden başka bir şey olmayan ve daha sonra, kendi kendine ya da doğal yatkınlıklara (sözgelimi vücut kuvveti), ihtiyaçlara, rastlantılara bağlı olarak doğal bir şekilde gerçekleşen işbölümü, işte böylece gelişir. İşbölümü, maddi ve fikri emek arasında bölünme çıktığı andan itibaren, gerçek işbölümü haline gelir. Bilinç ancak bu andan itibaren mevcut pratiğin bilincinden bambaşka bir şey olduğunu; gerçek bir şey tasavvur etmeden; herhangi bir şeyi gerçekten tasavvur ettiği hayaline kapılabilir. Bu andan itibaren, bilinç, dünyadan sıyrılarak “saf” teori, teoloji, felsefe ahlak v.b., mevcut ilişkiler ile çelişme haline düştükleri zaman bile, bu durum mevcut sosyal ilişkilerin mevcut üretici güçler ile çelişki haline düşmesinden başka bir şeyin sonucu olamaz.¹⁷

Zaten bilincin tek başına yapmaya kalkıştığı bir şeyin önemi yoktur. Bütün bu pislikten çıkan sonuç şudur: Üç uğrak yani üretici güçler, sosyal durum ve bilinç birbirleriyle çatışma haline düşebilirler ve düşmek zorundadırlar. Çünkü işbölümünün sonucu olarak fikri ve maddi emek farklı kişilerin payına düşebilir. Bir kısmının payına eğlence ve tüketim bir kısmının payına da çalışma ve üretim düşebilir. Ve gerçekten düşmektedir. Bu yüzden, sözü geçen üç unsurun çatışma haline girmemeleri imkanını yaratmanın biricik yolu işbölümünü ortadan kaldırmaktır.

Bu nedenle, “hayaletlerin”, “bağların”, “üstün varlığın”, “kavramın” ve “kuruntuların” (ki bunların hepsi ideolojidir), tek başına kalmış kişinin idealist düşüncesinin dile gelişinden başka bir şey olmadıkları besbellidir.¹⁸

İşbölümü ve özel mülkiyet birbiriyle özdeş sözcüklerdir; birincisinde faaliyete nispetle dile getirilen şey, ikincisinde de bu faaliyetin ürününe nispetle dile getirilmiştir.¹⁹

Son olarak, işbölümü bize şu gerçeğin de ilk örneğini vermektedir: İnsanoğlu toplum içinde yaşadıkça, yani özel çıkar ile genel çıkar arasında aykırılık buldukça ve bunun sonucu olarak etkinlik, isteğe bağlı olarak değil de doğal bir şekilde bölündükçe, insanın kendi etkinlikleri ve işleri, onun tarafından kontrol altına alınacak yerde, ona karşı çıkan ve onu kendisine köle eden yabancı bir kuvvet haline gelir. Gerçekten de emek (çalışma) bölüşümü başlar başlamaz, herkese belirli ve değiştirilmez bir çalışma alanı düşer; her kişinin ister istemez kabullendiği bu etkinlik alanının içinden çıkması imkansızdır: ya avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirmendir; ve geçim imkanlarını kaybetmek istemiyorsa olduğu gibi kalmak zorundadır.²⁰

Marx’ın bu soruna çözüm önerisi ise şudur:

¹⁷ a.g.e., s. 56

¹⁸ a.g.e., s. 57

¹⁹ a.g.e., s. 58

²⁰ a.g.e., s. 58

Kimse tek ve değiştirilemez bir çalışma alanında faaliyet göstermek zorunda olmadığı ve hoşuna giden bir alanda kendini yetiştirebildiği komünist toplumda, genel üretim bu toplum tarafından düzenlenmiş olduğu için keyfimin istediğince bir gün şunu bir gün bunu yapabilmem; sabah avlanıp, öğleden sonra balık tutmam, akşam üzeri hayvan bakımıyla uğraşıp yemekten sonra da eleştirmeye girişmem ama salt avcı, balıkçı ve eleştirmeci olmaksızın, bunları yapabilmem mümkündür.²¹

Herhangi bir kişi özel kabiliyetlerini, her bakımdan, ancak başkalarıyla kurulmuş bir topluluk içinde geliştirebilir. Demek ki kişisel özgürlük ancak topluluk içinde mümkündür. Bugüne kadar gördüğümüz ve topluluğun yerini tutmuş olan düzenlerde (devlet v.b) kişisel özgürlük sadece hâkim sınıfın ilişkileri içinde kendini geliştirmiş olan ve hâkim sınıfın üyeleri oldukları ölçüde gelişmiş bulunan kişiler için mevcut olmuştur. Bugüne kadar kişilerin oluşturduğu hayali topluluk, onlara oranla, daima bağımsız bir varlık kazanmış ve başka bir sınıfa karşı bir sınıfın birliğini temsil ettiği için, hâkimiyet altında bulunan sınıf için tamamen hayali bir topluluk olmakla kalmamış aynı zamanda onun için yeni bir esaret zinciri ödevini de görmüştür. Oysa gerçek toplulukta kişiler, beraberliklerinin içinde ve bu beraberlikleri sayesinde özgürlüklerini elde ederler.²²

Egemen İdeoloji

Marx'a göre:

Her çağın hâkim fikirleri, o çağın hâkim sınıfının fikirleridir. Yani toplumun hâkim (yönetici) maddi kuvveti olan sınıf, aynı zamanda, onun hâkim manevi (fikri) kuvvetidir. Maddi üretim araçlarına sahip olan sınıf, aynı zamanda, zihni üretim araçları üzerinde kontrol sahibidir. Ve bundan ötürü, genel olarak, fikri üretim araçlarından yoksun olanların düşünceleri ve fikirleri, bu hâkim sınıfın etkisi altındadır. Hâkim fikirler, hâkim olan maddi ilişkilerin fikri bir şekilde dile gelişinden başka bir şey değildir.²³

Bu duruma göre, her toplumsal biçimlenme, farklı düşüncelerin bulunduğu bir ideler karmaşasıdır. Bu idelerden bir bölümü "tehlikeli" olma, bir bölümü "sapıkça" olma, bir bölümü de egemen olma nitelemesine sahiptir. Dikkat edilirse egemen ideler, diğer idelerin nitelemesinin ölçütü olmaktadır. Bir idenin "marjinal" oluşu, egemen ideler temel alınarak oluşturulmuş bir söylemdir. Bir idenin "sapıkça" olduğunu belirleyen yine egemen ideolojidir. Sapıklık, egemen ideolojiden sapmaktır. Bu nedenle ki, "egemen sınıfın düşünceleri bütün çağlarda egemen düşüncelerdir. Bu demektir ki, toplumun maddi gücü olan sınıf, egemen manevi gücüdür".

²¹ a.g.e., s. 59

²² a.g.e., s. 129

²³ a.g.e., s. 84.

Öyleyse bir toplumsal biçimlenmede maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda düşünsel üretim araçlarını da elinde bulundurmaktadır.

İşte tam bu noktada Althusser'in düşüncelerine değinmek yerinde olacaktır.

Althusser'e göre kapitalizmde ve kapitalizm öncesi toplumsal biçimlenişlerde egemen sınıf, kendi iktidarını yalnız doğrudan baskısıyla değil, ideolojik aygıtların, yine ideolojiye dayanan baskısıyla birlikte sürdürmüştür. Devlet aygıtı olarak ideoloji ve ideolojik praksis yine devletin kurumları olarak maddi form kazanmışlardır.

Althusser, Marx'ın devleti tanımlayışına katılmaktadır. Devlet, iktidarı elinde tutan sınıfın, yine iktidarını sürdürebilmek için, diğer toplumsal sınıflar üzerinde uyguladığı baskı aracıdır. Althusser'e göre devlet iktidarı ve devlet aygıtı birbirinden ayrılmalıdır. Devlet iktidarı, devleti yok edebilmek için ele geçirilmelidir. Bununla birlikte, Althusser'e göre, Marxçı devlet anlayışı "betimleyici" bir teoridir. Oysa betimleyici teoriden, teori olarak teoriye geçilmelidir.²⁴

Devlet teorisini geliştirmek için yalnızca devlet aygıtı ile devlet iktidarı ayırımı değil, fakat açıkça devletin (baskı) aygıtının yanında olan, fakat onunla karıştırılmaması bir gerçeği göz önüne almak zorunludur. Bu gerçeğe kendi kavramının adını vereceğim: Devletin ideolojik aygıtları.²⁵

Althusser için, devletin ideolojik aygıtları(DİA), devletin baskı aygıtıyla aynı şey değildir. Marxist anlayışta devlet aygıtının kapsamına, hükümet, yönetim, ordu, polis, mahkemeler, hapisaneler v.b girmektedir. İşte bütün bunlar Althusser'e göre devletin baskı aygıtıdır. Devletin baskı aygıtı zor kullanarak işler. Althusser DİA'ların listesini: Dini, Öğretimsel (okullar sistemi), Hukuksal, Ailevi, Siyasal (partiler), Sendikal, İletişimsel (basın, radyo, TV vs), Kültürel (edebiyat, spor, güzel sanatlar) DİA'lar olarak belirler. DİA'ların özel ya da kamu alanında olması önemli değildir. Önemli olan bunların işleyiş tarzıdır. DİA'ların devletin baskı aygıtından farkı şudur: Devletin (baskı) aygıtı "zor kullanarak" işler, oysa DİA'lar ideolojiyi benimseterek işlerler. Böyle olmakla beraber, devletin her aygıtı hem ideoloji hem de baskı kullanarak işlemektedir. Ancak DİA'ların birincil işlevi ideolojiyi kullanmaktır.

Althusser'e göre, "Eğer DİA'lar ideolojiye öncelik vererek işliyorsa, onların çeşitliliğini birleştiren şey de işte bu işleyiş olmalı; çünkü işleyişlerinin temeli olan ideoloji, bütün çeşitliliği ve çelişkilerine karşın, yönetici ideolojinin altında, yani yönetici sınıfın ideolojisi altında, aslında her zaman birliğe sahiptir".²⁶

²⁴ Sinan Özbek, *İdeoloji Kuramları*, 170.

²⁵ Louis Althusser, *Devletin İdeolojik Aygıtları*. (Çev: Yusuf Alp, Mahmut Özışık). İletişim Yayınları, İstanbul, 1989. s. 28.

²⁶ a.g.e., 30

Althusser'e göre, hiçbir sınıf DİA'lar üstünde egemenlik oluşturmadan, devlet iktidarını sürekli olarak elinde tutamaz.

Marx'ın "egemen ideoloji" kavramına Callinicos'un yorumu ise farklılık gösterir.

"Aydınlanmacı din eleştirisinin geliştirilmesi" diye yorumluyor ve ekliyor: "Egemen ideolojinin başlıca rolü kitleleri var olan düzene dahil etmek değil, yöneten sınıfın bağlılığını ve yeniden üretimini güvence altına almak olmuştur."²⁷

Callinicos'un bir başka çıkarımı da "ideolojinin sahte bilinç olduğu savını terk etmek" gerekliliğidir.

Marx'ın en özgün anahtar kavramlarından biri ideoloji kavramıdır. Yakın tarihlerde bu konu üzerinde bir literatür zenginleşmesi yaşanmıştır. Marx'ın bu kavramı kullanımı üzerine değişik yorumlar ile çeşitli alternatif tanımlar ve kuramlar önerilmiştir. Bu tartışmalar, Marksist gelenek içerisindeki pek çok gelişme ile eleştirel biçimde ilgilenmiş olan Jorge Larrain tarafından yetkin bir biçimde özetlenmiştir. Bu özette üç genel nokta üzerinde durulabilir:

1) Marx her ne kadar ideoloji hakkında "yanılsamalar", "gizemleştirmeler" (mistifikasyonlar) ya da "tersine dönmeler" terimleriyle konuşmuşsa da, bu, "tanrı" ya da "emek" gibi nosyonların en asgari düzeyde insan davranışını etkileyen toplumsal gerçeklikler olmadığı anlamına gelmez. Emek kavramı bir 'soyutlamadır', modern kapitalizmin bir ürünüdür; fakat her ne kadar belli bir nesnelige sahipse de, kapitalist ilişkilerin esas özelliklerini (adını koymak gerekirse, sömürüyü) saklarken, özde toplumsal olan ilişkileri somut ya da gerçek kılma anlamında yanıltıcıdır.

2) Marx için ideoloji eleştirel bir kavramdır ve onu kültür ya da bilinçle eşitlemek açık bir biçimde yararsızdır. Ricour, Marx için "bilincin tümü" sahte bilinçtir, dediğinde Marx'ın amacını ciddi biçimde yanlış değerlendirmiş olmaktadır. Bloch'un yorumunun önerdiği üzere, Marx ideolojiyi üstyapının bir parçası olarak kavramış ve ideolojik olmayan bilinç biçimlerinin olduğunu da kabul etmiştir. Larrain'in öne sürdüğü gibi, ideoloji ile bilinç asla eşitlenmemiştir. Aynı şekilde ideolojiyi basitçe simgesel pratikler ya da kültürel düşünceler ya da kolektif temsiller şeklinde tanımlamak, yalnızca onun eleştirel önemini yok etmeye yarar.

3) İdeoloji ve bilim arasındaki ayırım, yanlış ve doğru arasındaki ayırımla eşitlenmez. Çünkü bunlar doğruluklarıyla değil, toplumsal işlevleriyle ayırt edilebilir niteliklerdir. Marx'ın "yönetici sınıfların düşünceleri her dönemde yönetici düşüncelerdir" diye ileri sürdüğünde, bu, böylesi düşüncelerin basitçe ideolojik ya da tümel olduklarını göstermez. Siyasal ekonomistlerin kuramları yanılsamalı kavramla içerir, fakat aynı zamanda onların Marx'ın bulup çıkarmaya çalıştığı

²⁷ Alex Callinicos, *Tarih Yapmak*. Çev: Nermin Saatçioğlu, Özne Yay., İst., 1998. s.182.

doğru bir yanları da vardır. Bilimin kendisi ideolojik işlevlere sahip olabilir. Gerçekte Marx, hiçbir zaman “sahte bilinç” hakkında konuşmamıştır. İfade Engels’e aittir.²⁸

Terry Eagleton’a göre, “sahte bilinç” tezine yönelik itirazlar kısmen, şu doğru iddiadan kaynaklanır:

İdeolojilerin gerçekten etkili olabilmeleri için, insanların deneyimine en alt düzeyde bile olsa anlam vermek ve insanların, toplumsal gerçeklik hakkında onunla girmiş oldukları karşılıklı pratik etkileşim sonucu edindikleri bilgilerle bir dereceye kadar uyusmak zorundadır. Egemen ideoloji, kendisine tabi olan insanların arzu ve isteklerini aktif bir biçimde şekillendirebilir, ama aynı zamanda insanların hazırda var olan arzu ve istekleriyle ciddi bir şekilde ilgilenmesi, gerçek beklenti ve ihtiyaçlarını yakalayıp ortaya çıkarması, bunları yeniden kendi özel dili içerisinde seslendirmesi ve ilgili öznelerle, söz konusu ideolojiyi onların gözünde akla uygun ve çekici kılacak şekilde, geri sunması gerekir. İdeoloji, bireylerin tutarlı bir kimlik oluşturmabilmelerini sağlayan temelleri sağlayacak ölçüde ‘gerçek’ olmak, etkili eylem için güçlü motivasyonlar yaratmak ve içinde barındırdığı bariz çelişki ve tutarsızlıkları anlamlı hale getirme yolunda en azından zayıf girişimlerde bulunmak zorundadır. Kısacası, başarılı ideolojilerin, zorla kabul ettirilen yanılısamalardan daha fazla bir şey olmaları ve bütün tutarsızlıklarına rağmen hitap ettikleri insanlara, kolayca vazgeçilip bir kenara bırakılamayacak kadar gerçek ve kabul edilebilir bir toplumsal gerçeklik biçimi iletmeleri gerekir.

Eagleton bu durumu, John Stuart Mill’in bir açıklamasıyla örneklendirir. Mill’e göre: Hemen hemen bütün toplumsal kuramlar hakkında söylendiği gibi, savundukları şeyde yeterince haklı, ama reddettikleri şeyde hatalı olabilirler.²⁹

Marx bu konuda Alman İdeolojisi’nde şu açıklamayı yapar:

İktidara geçmek için mücadele eden her sınıf; hatta eski toplum yapısını bütünüyle ortadan kaldıracak ve hâkimiyet denilen şeyi yok edecek olan proleterya bile, kendi amacını genelın amacı olarak ortaya koyabilmek için, iktidarı ele geçirmek zorundadır. Bunun sebebi, kişilerin sadece kendi özel çıkarlarını gözetmeleridir ve bu özel çıkar onların gözünde, ortak çıkar ile uyusmamaktadır. Bu nedenle, genel çıkar “yabancı” ve “bağımsız” bir çıkar olarak kabul ettirilmelidir onlara; farklı ve ayrı bir “genel çıkar” olarak gösterilmelidir; yoksa kişiler demokraside olduğu gibi; bu iki uç arasında birbiriyle karşı karşıya kalmak durumuna düşerler.³⁰

Marx, *Louis Bonaparte’ın 18 Brumaire’i’inde* ise,

Değişik üretim biçimleri ve varlığın toplumsal koşulları temeli üzerinde, ayrı ve özel biçimlerde teşekkül eden bütün duygular,

²⁸ Aktaran: Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*. Çev: Tayfun Atay. İmge Yay., İst., 2004. s.71.

²⁹ Terry Eagleton, *İdeoloji*. Çev: Muttalip Özcan. Ayrıntı Yay., İst., 1996. s. 36.

³⁰ Karl Marx-Freiderich Engels, *Alman İdeolojisi*, s.60.

hayaller, düşünme biçimleri ve hayat görüşleri yani, üst yapı yükselmektedir. Bunları bütün bir sınıf, maddi temellerinden ve onlara karşılık gelen toplumsal ilişkiler yaratmakta ve biçimlendirmektedir. Bunları gelenek ve eğitim yoluyla edinen kişi, hareketlerinin gerçek güdülerinin ve başlangıç noktasının bunlar olduğunu sanabilir.³¹

Bu paragraf Marx'ın ideoloji kavramını nasıl özel bir anlamda kullandığını göstermektedir. Düşünceler bir temel ekonomik gerçeği yansıtır ve aşağı-yukarı yanlış temsil ederler; en azından kaynakları açıkça ortaya konmadığı sürece, bunlar, gerçeğin "yutturmaca şekilleri"dir. Davranışlara temel teşkil eden ülkücü güdüler ve nedenler olma nitelikleri ise, sadece, gerçek doğayı oldukça farklı olan bir şeyin görüntüleri ya da belirteleri kılmaktan ibarettir. Pek derinlere inemeyen taraftarlarına geçerli ve zorunlu görünürlerse de bunların zorlayıcı gücü gerçekte asla onların bilinçlerinde bulunmamakta, fakat sınıflarının toplumsal mevkiinde ve ekonomik üretimle olan ilişkisinde saklı kalmaktadır.

Açıkça görüldüğü üzere bu teori Hegel'deki görüntü-gerçek ayrılığı üzerine dayalıdır. Marx'ta üretim güçleri, Hegel'deki "Dünya Tini" gibi, mahiyetlerinden ileri gelen amacı gerçekleştirmek için her türlü hayal ve yutturmacaları yaratmakta son derece ustadırlar; nitekim nasıl Hegel ulusun tininin bir ulusal kültür doğuracağını düşünmüşse, Marx'ın sınıfları da kendilerine uygun olan ideolojileri doğururlar. Ancak bunlar, "düşünme biçimleri ve hayat görüşleri" gibi çok yanıltıcı olabilirler. Boş inançlardan bilime varan geniş bir inançlar ve uygulamalar yelpazesini kapsayabilir ve bir inancın toplumsal sınıf içinde doğduğu veya böyle bir sınıfın özelliğini teşkil ettiği olgusu, bu inancın geçerli veya geçersiz olduğunu göstermez. Marx bütün inançların aynı doğruluk düzeyinde olduğunu veya bütün uygulamaların eşit ölçüde ahlaki olduğunu düşünmemiştir. İdeoloji kavramı Marx'ın hem en verimli hem de en belirsiz ve kötüye kullanılmaya elverişli düşüncelerinden biridir. İnsanların toplumsal mevkiilerinin etkisinde buldukları apaçık bir husustur; hatta böyle bir taraf tutucu durumun, onların başka insanların görmezlikten geldiği gerçeği görmelerine yardım ettiği bile doğru olabilir; fakat taraf tutmaların üst üste birikmesinden gerçeğin ortaya çıkacağı düşüncesi bir efsaneden ibarettir. Marx'ın kullandığı anlamda ideoloji, güçlü bir silahtır, fakat Marx'ınki dahil her teorinin maskesi indirilerek özel bir çağrı biçimi olduğu gösterilinceye kadar herkesin eşit güçle kullanılabileceği bir silahtır. Bu türlü bir tartışmanın hakemi olabilmek güçtür.³²

Marx'ın toplumsal biçimlenmenin altyapısına verdiği önemde altı çizilmesi gereken önemli bir nokta, Marx öncesi felsefenin genel doğrultusu, belirleyici yönelimi olarak, tinsel alanda devinmesi ve dünyayı bu uğraktan açıklamak istemesidir. Bu yaklaşım, felsefi düşüncenin üzerine öyle bir ağırlıkla yerleşmiştir ki, bu yaklaşımın ciddi, sarsıcı bir

³¹ Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*. Çev: Sevim Belli. Sol Yay., Ankara, 1993. s. 47.

³² George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Çev: Alp Sökmen. Ankara.1969.s. 151

eleştirisine kalkışanlar, bütün güçleriyle vurguyu somut, maddi insansal ilişkilerde tutmak zorunda kalmışlardır. Marx'ın, Hegel diyalektiğinin baş aşağı olduğunu ve kendisinin bunu ayakları üzerine oturttuğunu söylemesi, bu çabanın dile getirilişi olarak kavranmalıdır.

Marx için ideoloji "sahte bilinç" olarak tanımlanmaktadır. Bunlar insanın karşısına soyut bir dünya yaratan her türden felsefi, politik, edebi, dini, ahlaki, hukuki görüşler biçiminde çıkararak insanın gerçek tarihi varlığını soyutlamaya uğratıp, maddi yaşamın karşısına aldatıcı bir dünya koyarlar. Sahte bilicinin kaynağı ise, işbölümüdür. Kapitalist sistemde bu, kendini, "uzmanlaşma" olarak ifade eder. Maddi ve fikri emeğin bölünmesi ile kişi ister istemez belli bir alanın içinde hapsolür. Marx'ın ifadesiyle: ya avcı ya çoban ya da eleştirmendir. Egemen ideoloji ise, maddi üretim araçlarına sahip olanların aynı zamanda fikri hâkimiyetini de ellerinde bulundurmalarıdır. Hâkim fikirler, hâkim olan maddi ilişkilerin düşünsel bir şekilde dile getirilişinden başka bir şey değildir.

Kaynakça

ALTHUSSER, Louis. *Lenin ve Felsefe*. (Çev: Bülent Aksoy/Erol Tulpar/Murat Belge). İletişim Yayınları, 1989, İstanbul.

ALTHUSSER, Louis. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. (Çev: Yusuf Alp Mahmut Özışık). İletişim Yayınları, 1989, İstanbul.

CALLİNİCOS, Alex. *Tarih Yapmak*. (Çev: Nermin Saatçioğlu). Özne Yayınları, 1998, İstanbul.

EAGLETON, Terry. *İdeoloji*. (Çev: Muttalip Özcan). Ayrıntı Yayınları, 1996, İstanbul.

MORRİS, Brian. *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*. (Çev: Tayfun Atay). İmge Yayınevi, 2004, İstanbul.

MARX, Karl. *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*. (Çev: Sevim Belli). Sol Yayınları, 1993, Ankara.

MARX, Karl ve Freiderich, ENGELS. *Alman ideolojisi*. (Çev: Selahattin Hilav). Sol Yayınları, 1976, Ankara.

MARX, Karl. *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*. (Çev: Sevim Belli). Sol Yayınları, 1993, Ankara.

ÖZBEK, Sinan. *İdeoloji Kuramları*. Bulut Yayınları, 2003, İstanbul.

SABİNE, George. *Siyasal Düşünceler Tarihi*. (Çev: Alp Sökmen). Sevinç Matbaası, 1969, Ankara.

Doğu Batı, Düşünce Dergisi. *İdeolojiler I*. Doğu Batı Yayınları, 2004, Ankara.

HEGEL'DE DEVLET VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ*

ÖZET

Özgürlük, eylemleri toplumun ve, özellikle de, devletin gereklilikleri, zorunlulukları ve beklentileri tarafından sınırlanan bireylerin en sıklıkla dile getirdikleri taleplerden biridir. Bu durum, genellikle, bireylerin "keyfilik"le "özgürlüğü" birbirine karıştırmaları olgusundan ortaya çıkar. Ussallıkla uygunluk içerisinde ve onun tarafından sınırlanmış olması gereken özgür eylemlerin yapısı ve ıralayıcıları dolayısıyla, "İstediyimi yapmak" ilkesi ne özgürlükle aynı şeydir ne de onun bir tarzıdır.

Bu makalede, Hegel'in -devletin yasalarının zorunluluğuyla bağlantılandırılmış ve bundan ayrılamayacağını düşündüğü- özgürlük görüşü serimlenmeye çalışılacaktır. Bunun için, birey, toplum ve devlet arasındaki ilişki hakkındaki düşünceleri çözümlenip ortaya konmaya çalışılacaktır.

(The Relation Between State and Freedom in Hegel)

ABSTRACT

Freedom is one of the most expressed demand by the individuals whose actions are limited by the requirements, necessities or expectations of society and, especially, of the state. This situation generally originates from the fact that individuals confuses "arbitrariness" with "freedom". Because of the structure and characteristics of free actions which must accord with and limited by rationality, the principle "To do what I want" is not same as with -or even a mode of- freedom.

In this article it is tried to be exposed Hegel's view of freedom which is related and thought by him as undistinguishable with the necessities of the laws of state. For this aim, his thoughts on the relation between individual, society and the state is tried to be analysed and set forth.

* Hamdi BRAVO. Yrd.Doç.Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü.

Özgürlük, tıpkı adalet gibi, toplumsal yaşamın kurulmuş ve devlet eliyle sürdürülen düzeninin doğurduğu gereklilikler ağı karşısında bireyler tarafından en büyük sıklıkla dile getirilen taleplerden biridir. Gereksinimlerimizi karşılamamız, varlığımızı sürdürebilmemiz ya da kendimizi kabul ettirebilmemiz vb. için yapıp edeceklerimize ilişkin bu kurulu düzenin belirledikleri ve bizden beledikleri, bütün bunları başarabilmek ya da elde edebilmek için kendince (kolay ve hızlı) yollar belirlemeye ve bunlar yoluyla istediklerini elde etmeye yatkın bireylerin karşısına dikilince, özgürlüğü ortadan kaldıran sınırlamalar olarak görünmeye başlar. Bu sınırlamalar ve belirlemeler, bu tip bireyler açısından, usdışıdır. Çünkü us, pekçok başka belirlenimi yanında, amaçlara götüreceği en hızlı ve kolay araçları ve yolları saptama işlevine de sahiptir. Buna karşın toplumsal yaşamın kurulu düzeni, bu araçların ve yolların bir kısmını ya yasaklamıştır ya da bunları belirli bir işlemler sırası içerisine oturarak izlenecek yolu uzatmıştır. Dolayısıyla, bireysel (tekil) bir usun uygun gördüklerine karşı çıkmıştır.

Bireyin özgürlüğü ile devlet (ve toplum) arasındaki bu gerilim temelinde oluşturulmuş ve devletin varlığının ve getirebileceği sınırlamaların ussal ve özgür bireylerin tercihine bağlı olduğunu iddia eden bir felsefi düşünce de vardır. Pekçok temsilcisi olan bu düşünce, genel olarak "toplum sözleşmesi" adıyla bilinir. Bu kuramın merkezi iddiası, bireye, "bireysel isteme ilkesi"ne dayanmakta; toplumun ve devletin kuruluşunu, bireyin kendi iradesine, istemesine teslim etmektedir. Böylelikle, toplumun da devletin de varlığı bireyin bilinçli tercihine bağlı kılınmaktadır.

Bu görüşe göre, devletin varoluş nedeni, bireyin ussallığına dayalı özgürlüğünü geliştirmesini ve yaşamasını sağlayacak ortamı hazırlamaktır. Birey, kendisi üzerinde hakimiyeti olacak belirli bir devleti böyle bir istek ve beklentiyle tercih etmiştir. Dolayısıyla, devlet onun özgürlüğüne herhangi bir biçimde zarar vermeye ya da engel olmaya başlarsa, birey o devleti ortadan kaldırma, bunu beceremiyorsa o devletin üyeliğinden vazgeçme ve bir başka devletin üyeliğini tercih etme hakkına sahiptir (ya da olması gerekir). Bireylerin sahip olduğu düşünülen bu hakların içermelerine baktığımızda şu sonuçların çıkarılabileceğini görürüz: a) Devlet, bireyin özgürlüğünü güvence altına almakla sorumludur, ancak bu özgürlüğün kullanımı bir keyfiyete dönüştüğünde bunu sınırlayacak hiçbir yaptırım hakkına sahip değildir. b) Bunun yanında, birey, yasalar kendisine uygun geliyorsa bunlara uyar, kendisine zarar verdiğini düşünmeye başladığında da bunlara uymaktan vazgeçebilir.

Böylesi bir özgürlük anlayışı, aslında, “özgürlük” ile “keyfiyet”i birbirine karıştırıyor olmaktan ortaya çıkar. Bu yazının amacı, bu karıştırmayı eleştirilerinin odak noktası yapan ve buradan hareketle kendi özgürlük anlayışını oluşturup bu anlayışı devlet görüşüyle bağlantılandıran Hegel’in düşüncelerini ortaya koymaktır.

Etik yaşam: Devlet

A. Patten, Hegel incelemesinde, toplum sözleşmesi kuramı tarafından bireyin onayına terk edilen ve Hegel’in reddettiği dört düşüncenin varsayıldığını görür: a) bir devletin kurulup kurulmayacağı, b) bireyin bu devletin bir üyesi olup olmayacağı, c) “hükümet ve devlet”in birey üzerinde belirli haklara sahip bir varlık olarak sayılıp sayılmayacağı, d) bireyin yasaya uyma ödevinin olup olmayacağı.¹

Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*’nin ilgili bölümlerinde, bu görüşe karşı çıkarak, toplum sözleşmesi kuramını kabul ettiğimiz takdirde, siyasi meşruiyeti bireylerin tercihine ve onayına bağlı olarak, devlete üyeliğin ve devletin içinde yer alan bütün kurumlar ve düzenlemeler öbeğinin bireysel karara bağlı bir mesele haline geleceğini söyler: bireyler devlete dahil olmayı da olmamayı da tercih edebilir, kimi kurumları devlet için uygun bulabilir ya da bulmayabilir. Bu bireysel tercihlerden doğan sözleşmelere dayalı durum, Hegel’e göre, ussal bir devletin meşruiyeti için gelip geçici ve güvenilmez bir temel sunmaktadır. Patten’in de belirttiği gibi “[sözleşmelere dayanan] ticari bir ilişkiden farklı olarak, devlete üye olup olmamak konusunda tercihe ya da karara bağlı hiçbir şey olmadığı için, siyasi alanda sözleşmeye dayalı ilişkilerin kural ya da ilkelerini uygulamak yersizdir”.² Hegel, sözleşmeleri, ancak mülkiyetimizde olan şeylerin değiş tokuşu için geçerli olan bir moment olarak görmektedir. Ama sözleşmeyi toplum ya da devlet için de geçerli bir ilke olarak gördüğümüzde, devleti, gerçekte üzerinde olmadığı ve asla var olamayacağı kaygan bir zemine oturtmuş oluruz. Buna karşılık

Sözleşmeciler için özgürlük siyasi meşruiyetin ilk ilkesi olduğundan, belirli koşullarda bir devlete girme kararının, aslında, bireysel bir tercih meselesi olduğunda ısrar ederler. Hegel’in ussal devletin zorunlu olduğu ve bireylerin –kendi onaylarından bağımsız olarak- ona dahil olup boyun eğmesinin ödev olduğu iddiasının içermesi, özgürlüğün değerini reddetmez, başka bir özgürlük anlayışına dayanır.³

Bireyin özgürlüğünün, kendisi için ilkeler koymaya çalışan tümelden bağımsızlaştıkça olanaklı hale geleceğini öne süren anlayışlar karşısına, Hegel, tekilin ancak tümelle özdeşleştikçe özgürleşeceğini göstermeye yönelik üç gerekçe koyar: 1) İnsan bir gereksinimler varlığıdır; özgürlüğü, bu gereksinimlerini doyurdukça –isteklerini gerçekleştirdikçe- gerçekleşir; ama, gereksinimleri çeşitli ve doğal olanın dönüştürülmesiyle doyurulabilir olduğu için, başkalarıyla ortaklık yapması gerekir; bu ortaklıkta, tümeli ortaya

¹ Allen Patten. “Social Contract Theory and the Politics of Recognition in Hegel’s Political Philosophy”, *Beyond Liberalism and Communitarianism*; ed. Robert R. Williams; Albany, State University of New York Press, 2001. s. 169.

² a.g.e., s. 170.

³ a.g.e., s. 171.

çıkartır, tekili tümele bağımlı kılar.⁴ 2) Tekilin özgürlüğünün gerçekleşebileceği dışsal bir gerçeklik alanına ihtiyaç vardır; tekil, isteklerini, şeyleri kendi istemesine uygun kılarak gerçekleştirebilir; ama şeyi kendi isteğine göre biçimleyebilmesi için, kendisinin başkaları tarafından tanınması, engellenmemesi gerekir; çevresindeki bütün bilinçli varlıklara tek tek kendi istemesini tanıtmaktan kurtulabilmesi için, bütün bilinçli varlıkların tanıyıp kabul ettiği ve kendisine de özgürlüğünü gerçekleştirmesine izin veren bir üst güce gereksinim vardır. Bu gereksinim, tümelin varlığını zorunlu kılar.⁵ 3) Tekil, kendi öznelliğinden yola çıkarak herkes için geçerli eylem ilkeleri keşfedemez; öznellik, rastlantısallığa, olumsuzluğa mahkumdur. Aralarında çatışma çıkarmaması için, bütün tekilerin ortak bir tümele uyum göstermesi gerekir.⁶

Bütün bu gerekçeler, tekilin neden tümele uyum içinde olması gerektiğini gösterir; ama bu tümelin tikellere “ödevler” biçiminde görünen içeriğinin ne olması gerektiği sorusunu yanıtsız bırakır. Bundan dolayı, bu ödevlerin kendisinden ortaya çıktığı kaynağı bilmek gerekir.

Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin “Soyut Hak” ve “Ahlaklılık” bölümlerinde, insanı, içinde yaşadığı toplumdan bağımsız bir varlık olarak ele alıp, bu bağımsız varlıktan yola çıkarak “hak” olarak neyin belirlenebileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Ama, ortaya çıkan sonuç, soyut hak aşamasında tümelden bağımsız bir varlık olarak tasarlanan insanın, *haksızlık* yapmamak için ne yapması gerektiğini bilmediğidir. Ahlaklılık aşamasındaysa, ‘iyi’ kavramı sayesinde ‘ödev’ kavramına ulaşılır, ama ödevin içeriğinin ne olduğu belirlenemez. Hegel’e göre ödevin (yapıp edilmesi gerekenlerin) belirlenebilmesi, ancak bireyin etik yaşamını oluşturan “devlet”te olanaklıdır.

Hegel, bu kitabında, “devlet” ile “toplum”un birbirine karıştırılmaması gerektiğini pekçok kez yineler. Devletin belirlenimi, toplum sözleşmecilerinin iddia ettiği gibi, mülkiyetin ve kişisel özgürlüğün güvenliği ve korunmasıyla özdeş değildir. “Toplumun kuruluşu”ndan söz ederken, buna yol açanın bireyin gereksinimler dizgesi olduğunu, bireyin *çıkartı gereği*, varlığını sürdürebilmek için böyle bir oluşuma katıldığı söylenebilir.⁷ Ama “devlet” söz konusu olduğunda, bireyleri bir araya getiren *sonul amaç* bireylerin bu tür çıkarları değildir. Böyle olsaydı, devlete üyeliğin tercihe bağlı bir mesele olduğu sonucu çıkardı; ama bireyin, sınırları içinde bulunduğu devletin yasalarına uymama, bunları kendisi için geçersiz kılma hakkı yoktur. Devlet, belirli bir mekan üzerindeki her şeyde kendini

⁴ G.W.F. Hegel. *Elements of the Philosophy of Right*. Tr. by H.B. Nisbet. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. pr. 182-91; G.W.F. Hegel. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline and Critical Writings*. Ed. by Ernst Behler. New York, Continuum Publishing Company, 1990. pr. 432.

⁵ Hegel, *Philosophy of Right*, pr. 41-75; Hegel. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, pr. 403-9.

⁶ Hegel, *Philosophy of Right*, pr. 81-101; Hegel. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, pr. 414.

⁷ Hegel, *Philosophy of Right*, pr. 82-83.

nesnelleştirmiş tin olduğu için, birey, ancak devletin üyesi olmak aracılığıyla nesnellliğini, hakikatini, etik yaşamını edinir: yani, “kendi”sini oluşturan her türlü istemeyi, bu istemeleri gerçekleştirecek her türlü eylem ilkesi ve eylem biçimini ancak devletiyle uygunluk içinde kazanır. Aksi durumda “suç” işlemiş olacağı için, cezalandırılması, yani kendisi olan istemesinin tanınmayıp ortadan kaldırılması söz konusu olacaktır. Bireyin özgürlüğünün ve devletin varlığının ortadan kalkmaması için, birey ile devlet arasındaki böyle bir *birliğin, özdeşliğin* kendisi, hakiki içerik ve amaçtır.⁸

“Devlet”, Hegel’e göre, “somut özgürlüğün aktüalitesidir”.⁹ Ama buradaki sorun, belirli bir devletin yasalarına uyma *zorunluluğunun* nasıl *özgürlüğü* sağlayan ölçüt olarak anlaşılabilirliği. Bu çelişkili ifadeyi aşip anlaşılır kılabilmek için, Hegel’in, devletin yasalarının kaynağı olarak neyi gördüğünü ortaya koymak gerekir. Buna ilişkin görüşlerini tarih anlayışında dile getirir.

Yasaların Kaynağı

Hegel’e göre, belirli bir halk karakterini, özünü veren, onu belirli bir halk yapan belirli bir düşünsel ilke vardır. Halkın tüm eylem ve eğilimlerinde bu ilke kendini belli eder. Bu ilke, “halk-tini” diye adlandırılır.¹⁰

Halk-tini adı verilen bu ilke, yoktan var olmamış, bir tikel bilincin, çevresindeki *şeyler* ve diğer *tikel bilinçlerle* ilişkisinde, gereksinimlerini bu şeyler üzerinde ve başkalarıyla ortak çalışarak doyurma zorunluluğundan çıkmıştır. Bu bakımdan, tikel öznellik, her türlü tinsel nesneleşmenin ve toplumsal ilişkinin başlangıçtaki soyut *kavramını* oluşturur. Bu tikel soyut özneliğin çevresindeki bilinçli ve bilinçsiz varlıklarla ilişkisinde, bilinçli varlıkların yaşamlarını sürdürebilmeleri için bu soyut kavram serpilir, gerçekleşir, nesneleşir. Bu gerçekleşme, nesneleşme, bilinçli varlığın *şeylerle* ilişkisini “mülkiyet” adı altında¹¹, diğer bilinçli varlıklarla ilişkisini “sözleşme” adı altında¹² düzenler. Bu düzenlemeler sayesinde, birey, isteklerini kendileri aracılığıyla gerçekleştirebileceği, gereksinimlerini kendilerini kullanarak doyurabileceği “şeyler”i hangi tarzlarda biçimleyebileceğini, kullanabileceğini ve devredebileceğini; kendisinin ya da başkalarının ürettiği şeylerin değiş tokuşunu nasıl yapabileceğini öğrenir.

Tikel özneliğin varlığını sürdürebilmesi için ortaya çıkan bu düzenlemeler, tek tek bütün tikelliklerin isteme ve eylemleri için, geçerli sayıldığında, tümelleşir. Bir arada yaşayan belirli bir halkın “yaşama ve eyleme biçimi” halini alır. Bütün bir halk, eylem ve ürünleriyle üzerinde yaşadıkları mekanda, başta soyut olan bu kavramın -onların yalnızca

⁸ Hegel, *Philosophy of Right*, pr. 258.

⁹ Hegel, *Philosophy of Right*, pr. 260.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*. Çev. Önay Sözer. İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1995. s. 63.

¹¹ Hegel, *Philosophy of Right*, pr. 41-57; Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, pr. 403-4.

¹² Hegel, *Philosophy of Right*, pr. 71-75; Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, pr. 405-9.

düşüncesinde var olan bu ilkenin- gerçekleştirilmesini amaçlar. Halkın bütün yapıp ettiklerinde, bütün ürünlerinde bu tinsel ilke kendini gösterir.

Genelleştiğinde halk-tini diye adlandırılan bu düşünsel ilke, belirli bir halkın "kültür"üdür Hegel'e göre. Kültür sayesinde tekillik, kendi teklliğini, öznel isteklerini dizginlemeyi, eğilimi ve isteklerine göre davranmak yerine, onlara hakim olmayı öğrenir.¹³

... birey sürekliliğini ve varolan-gerçekliğini kültür aracılığıyla edinir. Hakiki *orijinal doğası* ve tözü, tin olan kendisinin kendi *doğal* varlığına yabancılaşmasıdır.¹⁴

Bu sayede birey, eylemlerini genele göre belirler hale gelir. Bu bakımdan ele alındığında halk-tini, halkı oluşturan bireylerin karakterlerini, eğilimlerini, eylemlerini, eylemlerinin içeriğini belirleyen ilkedir. Bireyler, bir yandan kendi gereksinimlerini karşılamak, isteklerini gerçekleştirmek için bu ilkeye, bu ilkeden yola çıkarak yapılan düzenlemelere uygun eylemde bulunurken, öte yandan, bu eylemleri aracılığıyla tümel bir yapının gerçekleşmesini de sağlarlar.¹⁵

Mevcut bir yaşayan tinde, birey, yalnız kendi özsel karakterinin –yani, kendi tümel ve tikel doğasının- ifadesini bulmakla ... kalmaz, kendisi bu öz olup bu özsel karakteri de kendisi gerçek kılmıştır.¹⁶

Bu sayede halk, kendi özünü, içinde yaşadığı dünyada gerçekleştirir; kendisi ile içinde yaşadığı doğal halindeki dünya arasındaki ikiliği ortadan kaldırarak kendi özünü oluşturan şeyi kendi dünyası haline getirir. Bireylerin halk-tinine uygun etkinlikleri sonucunda öznellikten türeyen ilke nesnelleşmiş olur.¹⁷

Bireyin kendisini içinde kültür aracılığıyla biçimlendirdiği süreç, bu nedenle, aynı zamanda, varolan-gerçeklik dünyasının tümel, nesnel bir öz olarak gelişmesidir.¹⁸

Ama insan, hakkı olanla yetinmeyip haksızlık yapmaya eğilimi olan bir varlıktır. Tikelliğin bu eğilimi, sürekli bir hak çatışmaları ortamına neden olur. Haksızlıklar sonucu ortaya çıkan bu çatışmaları tikelliklerin kendileri çözmeye kalktıklarında, bu, sonu gelmeyen bir intikam alma silsilesine dönüşür. Böyle bir durumun önlenmesi için, tikel öznelliklerin üzerinde, bunlar arasındaki çatışmaları çözümlenecek, haksızlıkları ceza yoluyla olumsuzlayarak ortadan kaldıracak bir üst yetkeye gereksinim vardır. Bu da "devlet"tir. Devlet, halka hakim olan ilkeyi, öznellikten türemiş yapılandırmayı kendi özü sayarak, kendi yasalarının içeriği yapacaktır:

Bir devlette ortaya çıkan ve bilinen genellik, var olan herşeyi içine alabilen **form** olarak, bir ulusun kültürünü meydana getiren şeydir. Bu genellik formunu kazanan ve devletin oluşturduğu ve somut

¹³ G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 67.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*; trans. A. V. Miller; Oxford, Oxford University Press, 1977, pr. 489.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 82.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, pr. 352.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 69.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, pr. 490.

gerçekliğe karşılık olan belirli içerik ise halkın tininin kendisidir. Gerçek devlet bütün tek tek işlerinde ... bu tin tarafından yönetilir. Bu tinsel içerik, halkın tini olduğu ölçüde aynı zamanda bireye özünü verir. O, insanları birbirine bağlayan kutsal şeydir.¹⁹

Bu söylenenler açısından bakıldığında, devlet, halk-tininin yasalar biçiminde görünüşe gelmiş formudur. Bu formun halkı oluşturan bireylerde yaşamasına, yani onların eylem ve ereklere biçimleyip belirlemesine Hegel "etik yaşam" adını verir. Etik olan, bireylerin aktüalitesiyle, onların genel davranış tarzı olarak özdeyse, gelenek olarak ortaya çıkar; etik olana yönelik alışkanlık, orijinal ve tamamıyla doğal istemenin yerini alan ve her yere yayılan ruh, anlam ve bireyin aktüalitesi olan ikinci bir doğa olarak ortaya çıkar. Gelenek tarafından biçimlenmiş bu ikinci doğa, bireye -doğa yasalarının hayvanlara, bitkilere, güneşe yasalarını vermesi gibi- uyacağı yasaları verir. Bu yasalar, özgürlüğün yasalarıdır. Çünkü birey ancak bunlarla isteklerini ve amaçlarını gerçekleştirmenin yollarını edinir. Bireyin bu yasalara alışkanlık kazanması, doğal ve öznel isteme arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırır; bu bakımdan, alışkanlık etiğin parçasıdır.²⁰

Bireyin ikinci doğası olan "gelenek" ile "devletin ilkesi" arasındaki bu özdeşlik, devletin yasaları ve düzenlemelerinin bireyin yasaları ve düzenlemeleriyle uygunluk içinde olmasını sağlar.

... bunlar özneye yabancı şeyler değildir. Tersine, özne, kendi özüne olduğu gibi bunlara da tinsel bir tanıklığa sahiptir - bunlarla ilişkisi, bir inanç ya da güven ilişkisinden ziyade, bir özdeşlik ilişkisine yakındır.²¹

... yasalar, her bireyin ne olduğunu ve ne yapacağını ilan eder; birey bunları, kendisinin nesnel şeyliği olarak bilmekle kalmaz, kendisini de onlar sayesinde ... bilir.²²

Birey kendisinin ne olduğunun bilincine, halkın tininin bir yansıması olan devletin buyruklarını (yasalarını) kendisinin belirleyicisi olarak kabul ettikçe varır. O, özünü, bu buyruklara uymakla edinir. "Bireylerin törel etkinliği için model" devletin yasalarıdır:

Her bireyce bilinen ödevler ve yasalar, bunların her birinin nesnel konumu buradadır. ... Özel yaşamın alışılmış durumları için hangi şeyin iyi ya da kötü, haklı ya da haksız olduğu bir devletin yasa ve törelerinde belirtilmiştir.²³

Hegel açısından birey, içinde yaşadığı halk-tininin ve onun somutlaşması olan devletin bir temsilcisidir yalnızca; bunun dışına çıkamaz, bunun dışında eylemde bulunamaz, bunu değiştiremez.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Tarihte Akal*, s. 114.

²⁰ Hegel, *Philosophy of Right*, pr. 151.

²¹ a.g.e., pr. 147;

²² G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, pr. 351.

²³ G.W.F. Hegel, *Tarihte Akal*, s. 94-95.

Özgürlük ve Ödev

Geldiğimiz bu noktada, yanıtlamak üzere yola çıktığımız soru yeniden karşımıza çıkar: devletin yasalarının dışına çıkamayan bireyin özgürlüğünden nasıl söz edebiliriz?

Bunun bir sorun olarak görülmesi, Hegel'e göre, 'özgürlük' kavramından anlaşılmasından kaynaklanır. Yaygın özgürlük anlayışı, birey ile devleti, hatta toplum ile devleti birbiriyle çatışan güçler olarak konular. Oysa Hegel'e göre, özgürlüğü gerçekleştirebilmek için devletin yasalarına uymak bir zorunluluktur: devletin düzenlemelerinin ortaya çıkardığı etik yaşama ait tüm bu tözsel belirlenimler, bireyin istemesi için *bağlayıcı ödevler*dir. Bireyin ödevinin ne olduğuna ilişkin içkin ve tutarlı bir ödevler kuramı, tekil ile tümelin birliği olan özgürlük İdesi tarafından zorunlu kılınan ve bu nedenle bütünlüğü içerisinde devlette *aktüel* hale gelen *bu ilişkilerin* gelişmesinden türer.¹

Öz-bilinç, ödevi, mutlak öz olarak bilir. Yalnızca ödevle bağlıdır ve bu töz -ödev, yabancı herhangi bir şeyin biçimini alamayacağından-kendisinin saf bilincidir.²

"Bağlayıcı bir ödev" in özgürlüğü elden alan bir sınırlama olarak görünmesi, ancak belirlenimsiz öznellikte ya da soyut özgürlükle ilgisinde ve doğal istemenin ya da -kendi belirlenimsiz iyisini keyfi olarak belirleyen-ahlaksal istemenin itkileri bağlamında söz konusudur. Buna karşılık, birey *özgürleşmesini* ancak ödevde bulur, Hegel'e göre. Bir yandan salt doğal itkilere olan bağımlılığından ve itaat ile tutku üzerine gerçekleştirdiği ahlaki refleksiyonlarda tikel bir birey olarak taşıdığı yükten; diğer yandan da, varoluş ya da nesnel eylem belirlenimi kazanamayıp kendi içerisinde kalan ve aktüalitesi olmayan belirlenimsiz öznellikten kurtulur. Ödev sayesinde birey, tikel özgürlüğü elde edebilecek biçimde kendisini özgürleştirir.³ Çünkü, daha önce söylenmiş olduğu gibi, bir devletin yasalarına taban olan, o devleti kuran halkın tinidir. Bir halkın ortaya çıkmasıysa, keyfe keder bir karara ya da isteğe bağlı bir sözleşmeye bağlı değildir. Bir toplumun oluşmasının en temel nedeni, o toplumda yer alan insanların gereksinimleri, bu gereksinimlerden doğan istekleri ve bu istekleri bir insanın tek başına karşılamasının olanaksızlığıdır. Birey, yalnızca kendisine ait, topluma da zarar veren öznel bir isteğini karşılamaya kalktığında toplum ve devletin ilke ve yasalarının bunu engellemesini özgürlüğünün sınırlanması olarak görüyorsa, toplum ve devlet olmadan, tek başına, hangi gereksinim ve isteğini karşılayabileceğine; kendisine yapılan haksızlıkları nasıl önleyip tazmin edebileceğine bakması gerekir. Toplum, insanlar en basit gereksinimlerini bile tek başlarına karşılayamadıkları için; devletse, dağıtım ve bölüşümde insanlar haksızlık yapma eğiliminde oldukları için ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan, bu yasalar ve onlara uymak, 'özgürlük' "istekleri gerçekleştirebilmek" diye anlaşılacaksa bile, özgürlüğü gerçekleştirecek yegane koşuldur.

²⁴ Hegel, *Philosophy of Right*, pr. 148.

²⁵ G.W.F. Hegel. *Phenomenology of Spirit*, pr. 599.

²⁶ Hegel, *Philosophy of Right*, pr. 149.

Bireyin istemesinin belirlenimleri, devlet aracılığıyla nesnel bir varoluş edinir ve ancak devlet aracılığıyla kendi hakikatlerine ve gerçekleştirmelerine ulaşır. Devlet, tikel amaçlara ve refaha ulaşmanın tek önkoşuludur.²⁷

Bu bakımdan devletin yasaları biçiminde görünen ödev, yalnızca öznenin keyfi istemesine sınırlar getirir ve yalnızca öznenin bağlı olduğu soyut iyiyle çatışır. İnsanlar özgür olmak istediklerini söylediklerinde, bu, öncelikle, yalnızca soyut bir anlamda özgür olmak istedikleri, devlet içerisindeki bütün belirlenim ve bölümlenmelerin bu özgürlüğün bir sınırlaması olarak kabul edildiği anlamına gelir. Buraya kadar, ödev özgürlüğün değil, soyutluğu içindeki özgürlüğün –yani özgür olmamanın– sınırlanmasıdır: ödevi uymak sayesinde birey öznel varlığını kazanır, onaylayıcı özgürlüğünü elde eder.²⁸ Çünkü yukarıdaki yanlış biçimde özgürlük, insan denen varlığı, yalnızca bir yanını oluşturan içgüdü, istek, tutku gibi şeylere bağımlı olarak görmekten kaynaklanır. Devlet ve toplum, insanın bunlara bağımlılığını ortadan kaldırıp onları hayvan dünyasından ayıran tinsel bir dünyaya taşıyarak olumlu anlamdaki özgürlüğünü sağlar.²⁹

Bu söylenenlerden hareketle bakıldığında, bireye özgürlüğünü veren, hükmü altında yaşadığı devlettir.

Devlet, bireyin –birey geneli bilip istediği ve ona inandığı ölçüde– kendisinde özgürlüğüne sahip olduğu ve onun tadını çıkardığı gerçekliktir. ... Devlette özgürlük nesneleşir ve olumlu olarak gelişir.³⁰

Hegel'e göre, etik karakter, kendisini hareket ettiren amacın, belirlenimleri aracılığıyla kendisini aktüel ussallığa dönüştürmüş –ve kendisi devinimsiz olan– tümel olduğunu bilir ve kendisinin onuru ile bütün tikel amaçlarının süregiden varoluşunun tümele bağlı olduğunu ve onun içerisinde varolan-gerçekliğe dönüştüğünü anlar. Çünkü bireylerin özgürlüğe yönelik öznel belirlenim hakkı, ancak etik aktüaliteye ait oldukları sürece temin edilebilir; kendi özgürlüklerinin kesinliği, hakikatine, böyle bir nesnellikte kavuşur; kendi özlere ile içsel tümelliklerine aktüel olarak etik alanda sahip olurlar.³¹

Ama bu söylenenlerden yola çıkılarak devlet-birey ilişkisine yönelik yanlış tasarımlar edinmemek gerekir. Devlet, insanların yaşamına kısıtlamalar getiren bir insan toplaması değildir; yani her bireye kendi özgürlüğünü içinde gerçekleştirebileceği küçük özgürlük alanları bırakan bir sınırlama ve kısıtlama aracı değildir. Bilakis, devlet, tek tek bireylere, egemen olduğu alan üzerinde tam bir özgürlük sunar: onun yasaları, bu alan üzerinde yaşayan insanların bütün gereksinim ve isteklerini nasıl karşılayacaklarının meşru yollarını gösterir. Burada kısıtlanan, tek tek bireylerin öznel gereksinimleriyle ilgili olan, canının istediği gibi davranma özgürlüğüdür. Kendi öznel isteğini gerçekleştirmeye çalışan, bu nedenle de

²⁷ a.g.e., pr. 261.

²⁸ a.g.e., pr. 149.

²⁹ G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 117.

³⁰ a.g.e., s. 110.

³¹ Hegel, *Philosophy of Right*, pr. 152-53.

kendisinin engellenmemesini isteyen kişi, aslında, tüm bir toplumu kendisi için araç olarak gören, onların çalışması ve emeğini kendi çıkarına kullanmak isteyen kişidir. Hegel'e göre devlette kısıtlanan ve kısıtlanması gereken özgürlük anlayışı budur.³²

Devlet ile birey arasındaki ilişkiyi Hegel'in tasarladığı biçimde gördüğümüzde, devletin, somut özgürlüğün nasıl gerçekleşmiş hali olabildiğini anlarız. Bu ilişkide kişisel bireyselliğin ve onun tikel çıkarlarının tam gelişimine ulaşması ve haklarının tanınmasının sağlanması gerekmektedir. Bu, tümelin çıkarına kendiliklerinden katılmaları, bu tümel çıkarı –bilerek ve isteyerek- kendi *tözsel tinleri* olarak kabul edip kendi *sonul amaçları* olarak *etkin biçimde takip etmeleri* gerekir. Bu, Hegel'e göre, modern devletlerde gerçekleştirilmiştir:

Modern devletlerin ilkesi çok güçlü ve derindir, çünkü öznelilik ilkesinin, hem kişisel tikelliğin *kendine-yeterlilik ucunda* tamamlanmasına olanak verir hem de aynı zamanda onun *tözsel birliğe yeniden sokularak* bu birliğin, özneliliğin kendi ilkesinde korunmasını sağlar.

Klasik antikite devletlerinde tümellik zaten mevcuttu, ama tikellik henüz azat edilip özgürlüğüne kavuşturulmuş ve tümelliğe, yani bütünün tümel amacına katılmış değildi. Modern devletin özü, tümelin, tikelliğin tam özgürlüğü ve bireylerin refahıyla bağlanması gerektiğidir.³³

Devletin gücü, kendisindeki tümel ile sonul amacın bireylerin tikel çıkarlarıyla birliğinden oluşur. Bu bakımdan, belirli bir açıdan “ödev” gibi görünen şey, aslında, bireyin “haklarını” oluşturur. Etik alanda bir insan ödevleri olduğu ölçüde haklara, hakları olduğu ölçüde ödevlere sahiptir.

Ödev, öncelikle, benim için *tözsel* olan ve kendinde ve kendisi için tümel olan bir şeye *karşı* bir tutumdur. Hak ise, diğer yandan, genel olarak bu *tözsel* ögenin varoluşu ve, sonuç olarak, sonrakinin *tikel* yanı ve benim kendi *tikel* özgürlüğümüdür. Bu nedenle, biçimsel bir düzeyde, hak ve ödev farklı yanlara veya kişilere aitmiş gibi görünür. Etik bir varlık ve *tözsel* olan ile *tikel* olanın birliği olarak devletteyse, *tözsel* olana itaat edişim aynı zamanda benim *tikel* özgürlüğümün varoluşudur; yani, ödev ve hak devlette *bir ve aynı ilişki içerisinde* birleşir. ... Ödevini yerine getirme sürecinde birey, kendi çıkarına ya da doyumuna bir biçimde ulaşmalı[dır].³⁴

Hegel'e göre, haklar bireylerin ya da kurumların bir kısmına, ödevler diğer kısmına verilirse, bütün parçalanır. Doyumuna, dolayısıyla özgürlük duygusuna ulaşamayan birey, ödevlerini yerine getirmek konusunda isteksiz olur.³⁵

Devlet ile birey arasındaki ilişkinin böyle biçimleniyor olmasından dolayı:

³² G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, s.110.

³³ Hegel, *Philosophy of Right*, pr. 260.

³⁴ a.g.e., pr. 261.

³⁵ a.g.e., pr. 155.

Etik yaşam, -bilgisine ve iradesine öz-bilinçte, gerçekliğine öz-bilinçli eylem aracılığıyla sahip olan yaşayan iyi olarak- özgürlük İdesidir. ... Etik yaşam, buna göre, var olan dünya ve öz-bilincin doğası haline gelmiş olan özgürlük kavramıdır.³⁶

Hegel'in bu görüşleriyle birlikte, "Ahlaklılık" bölümünün sonunda sorulmuş olan "Ödevin içeriği nedir?" sorusu yanıtlanmış olur. Hegel bunun için filozof tarafından bir liste sunulamayacağını söyler. Bir bireyin uyması gereken ödevlerin içeriği, egemenliği altında yaşadığı belirli bir devletin yasaları tarafından belirlenir. Böyle olduğu için, her farklı devlet bireylere farklı farklı ödevler sunar. Devletin buyrukları dışında bir ödev söz konusu değildir.

Devletin yasaları sayesinde, "Ahlaklılık" bölümündeki belirlenim olan içeriksiz "soyut" iyi aşılmış, iyi somutlaşmış, nesnelleşmiş olur.

Anayasa

Bireylerin özgürlüğünün güvencesi olan devletin yasalarının kendisine göre belirleneceği, bir devletin sınırları içerisinde olup bitecek her şeyin uygunluğunu sağlayacak temel ise, Hegel'e göre, anayasadır.³⁷ Anayasa, kendisi soyut, genelden kopuk bir varlık olan devletin, halkın tinine – gereksinimlerine, isteklerine, amaçlarına- göre içerik kazanmasını; yasaları ve uygulamalarıyla egemen olduğu mekanda bu tinin kendini gerçekleştirilmesine kılavuzluk eden bir örgütlenme haline gelmesini sağlar. Bu açıdan "anayasa", halk-tininin ifade bulduğu ilkeler bütünüdür. Bu ilkeler bütünü, öznelikten türemiş belirlenimlerin (istemelerin, amaçların) gerçekleştirilmesini sağlayacak kurumları, meslek gruplarını ve etkinlikleri içinde barındırır. Hatta anayasanın kendisi, insanlar-arası ve insanlarla dünya arasındaki ilişkileri oluşturan ve düzenleyen bu kurumların bütünüdür:

Bu kurumların hepsi, *tikellik* alanında *anayasayı* –yani, gelişmiş ve varolan-gerçeklik haline gelmiş ussallığı- oluşturur ve bu nedenle devlet ve bireylerin devlete yönelik güveni ile isteğinin sağlam temelidir. Bunlar, kamu özgürlüğünün üzerinde oturduğu sütunlardır, çünkü bunların içerisinde tikel özgürlük gerçekleşir ve ussallaşır; bundan dolayıdır ki, özgürlüğün ve zorunluluğun birliği bu kurumlar içerisinde *kendinde* varlığa sahiptir.³⁸

Bireyler devlet içerisindeki haklarını, kendinde varlığa sahip tikel çıkarların *tümel* yanı olan [toplumsal] kurumlarda öz-bilinçlerini keşfederek ve bu kurumlar aracılığıyla bir meslek grubu içerisinde tümel bir amaca yönelmiş bir meslek ve etkinlik kazanarak edinirler.³⁹

Anayasa, farklı gereksinimler için farklı örgütlenmeleri düzenleyerek, bir toplumun varlığını sürdürmesini sağlar. Ama bu örgütlemeleri ve düzenlemeleri yaparken, bireylerin özünü oluşturan kavram olan geleneğe [kültüre], halkın tinine aykırı düşmemelidir:

³⁶ a.g.e., pr. 142.

³⁷ G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 136.

³⁸ Hegel, *Philosophy of Right*, pr. 265.

³⁹ a.g.e., pr. 264; Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, pr. 433.

Tin, yalnızca kendisinin olduğunu bildiği şey olarak aktüel olduğu için ve bir halkın tini olarak devlet hem *kendi içerisindeki bütün ilişkilere imkan veren yasa* hem de kendisine ait olan bireylerin gelenek ve bilinci olduğu için, özel bir halkın geneldeki istemesinin anayasası, onun öz-bilincinin doğasına ve gelişimine dayanır; öznel özgürlüğü, bundan dolayı da anayasanın varolan-gerçekliği bu öz-bilinçte yatar.

... Her halk, buna göre, kendisine özel ve uygun anayasaya sahiptir.⁴⁰

Bu anayasa, toplumu, toplum kendi içerisinde farklı gereksinimler için farklı etkinliklere ayrılmış da olsa, tek bir bütün olarak bir arada tutar. Toplum içerisindeki her tek güç, bütünü yararına, -tek bir organizmanın farklı organlarının yaptığı gibi- onun yaşamını sürdürmek için çalışır.⁴¹

Özetle, bir devletin egemen olduğu mekan üzerinde gerçekleştireceği yapı olan anayasa, içeriğini, belirli bir halktan alır. Bu halkın dünyada gerçekleştirmek istediği ilke ve amaçları içinde barındırır. Bu yüzdendir ki, anayasanın türü ya da içeriği, düşünüp karar verilerek yapılacak özgür bir seçime bırakılmaz: o halkın tinini yansıtır. Bu nedenle dışarıdan ithal bir anayasa halkın bünyesine uymaz:

İşte sırf bu yüzden, kimi reformcuların, Hegel'in dediği gibi, daha ussal, daha adil ve özgür olduğu hükmedilen başka bir anayasayı 'halka a priori vermek' gibi ütopyacı niyetleri hiç şaşmaz bir biçimde, yürürlükteki kamu hukuku ilişkilerinin gerçek ve sağlam duvarına çarpıp parçalanır.⁴²

Anayasanın içeriğini bu oluşturduğu içindir ki, iyi düzenlenmiş bir devlette yöneten ile yönetilen ayrımı yoktur. Yöneten, buyruklarını, zaten halka, halkın özüne ait bir anayasa çerçevesinde verir; yönetilenin eylemlerini belirleyen, kendisi dışındaki bir güç değil, kendi özüdür. Bundan dolayıdır ki, iyi bir anayasa yöneten-yönetilen ilişkisini ortadan kaldırır, bireyin devletin buyrukları karşısında kendisini bir köle olarak değil özgür bir yurttaş olarak hissetmesini sağlar. Özgürlük tam bu noktada, devletin bütün bireylerinin tiniyle uzlaştığı, ya da, bütün bireylerinin tinini kendisine hakim olan genel tine uygun kıldığı anda gerçekleşir. Burada artık birey kendisini buyruk alan bir varlık olarak değil, kendisine ait buyruklara uyan bir varlık olarak görür.⁴³

Monark

Hegel, "anayasa"dan söz ettiği kısımlarda, bir sorunun doğal olarak ortaya çıktığını söyler: "Anayasayı düzenleyecek olan kimdir?"

Bu soru, Hegel'e göre, henüz hiçbir anayasanın var olmadığı, bireylerin *atomistik bir topluşmasının* söz konusu olduğu varsayıldığı için ortaya çıkar. Halihazırda ortak ilkelere göre hareket eden bir toplum varsa,

⁴⁰ Hegel, *Philosophy of Right*, pr. 274.

⁴¹ a.g.e., pr. 272.

⁴² Nelli Motroşilova, "Hegel'in Toplum Felsefesi ve Halkların İşbirliği Düşüncesi", (Çev. Yakup Şahan), s. 27-36, *Felsefe Dergisi*. İstanbul, sayı: 31, 1990. s. 30.

⁴³ G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, s.137-40.

bu ilkelerin derlemesinden başka bir şey olmayan bir anayasa da vardır. Yukarıdaki soru, halihazırda bir anayasanın var olduğu varsayılarak sorulursa, bir anayasayı *düzenlemek*, yalnızca onu değiştirmek demektir; bir kez anayasa varsayıldıktan sonra, bunun değiştirilmesi yalnızca anayasanın izin verdiği ölçüde ve tarzda olabilir.⁴⁴

Anayasadaki bu düzenleme ve değişimleri yapacak yetkeye ise, Hegel, “monark” adını verir. Bütün adına karar verecek olan, tek tek bireyler değil, *bir* birey, yani monarktır. Monark, *bir* halkın tininin yansıması olan devletin kişiliğini temsil eder. Bir devlet adına karar verme konumunda birden fazla kişi bulunduğu takdirde, nasıl bir kişi iki çelişik istek ya da buyruk karşısında ne yapacağını bilemez şekilde atıl kahrına, devlet de aynı biçimde gereken etkinlikleri gerçekleştiremez hale gelir. Bu nedenle, karar verici konumunda tek yetkenin bulunması, organizmanın kısımlarının bu yetkenin isteklerine uygun biçimde davranması gerekir.⁴⁵

Ama monarkın yetkisini salt güç ve boş keyfilik sanma ve egemenliği despotizmle eşitleme ortak yanılığımıza düşmek kolaydır. Despotizm, genel olarak, -ister bir monarkın ister bir halkın olsun- bu türden bir tikel istemenin yasa sayıldığı bir yasadızlık durumunu imler; oysa egemenlik, özellikle devlet içerisindeki tikel alanlar ve işlevlerin ülküsel momentleri olarak, yasal ve anayasal koşullar altında kurulur.⁴⁶ Bu nedenle monarkın yetkisi, kendi öznelliğinden doğan istekleri gerçekleştirmesi için verilmemiştir ona. Monark, zaten halkın tininden doğmuş ve hazır olarak bulunan anayasanın, değişen gereksinimler karşısında yetersiz kalan kısımlarını yine bu tikel uygun biçimde değiştirmek, yenilemek için oradadır. Monark, anayasaya uygun biçimde, ondan türeterek yapılan yasaların altındaki *imzadır* yalnızca.⁴⁷

Yazının geride kalan bölümünde Hegel’in, birey ile devlet arasındaki özgürlük sorunu çerçevesindeki gerilimi nasıl çözmeye çalıştığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Bundan sonraki adımdaysa, çeşitli düşünürlerin bu görüşler hakkındaki yorumlarına dayanarak, Hegel’in özgürlük anlayışının toplum sözleşmecilerinden farkı gösterilmeye çalışılacaktır.

Birey ile Devletin Özdeşliği: Özgürlük

Maki, Hegel ve Rousseau’nun aynı sorunlar hakkındaki düşüncelerini karşılaştırdığı yazısında, özellikle “özgürlük” kavramı hakkındaki düşünceleri üzerinde durmuş, bu iki filozofun özgürlük ve toplum arasındaki ilişki hakkında neler dediğini ele almıştır.

Ona göre, Hegel, özgürlüğün, istemenin “özerkliği” demek olduğunu söylemektedir. Bu ise, istemenin hem “bağımsız” olması hem de “kendi eylem ilkelerini kendinden türetmesi” anlamına gelmektedir. Ama özerkliğin bu biçimsel hali, Maki’nin de dikkati çektiği gibi, bir insanın özgür olmasının yalnızca zorunlu koşuludur:

⁴⁴ Hegel, *Philosophy of Right*, pr. 273.

⁴⁵ Hegel, *Philosophy of Right*, pr. 279-81.

⁴⁶ Hegel, *Philosophy of Right*, pr. 278.

⁴⁷ Hegel, *Philosophy of Right*, pr. 280-81.

Bir mahkum, kendi bütünlüğünü böyle bir durumda bile koruyabildiği için bir yandan özgür diye nitelenebilirken, kişiliğini gerçekleştirebilme olanağına sahip olmaması bakımından da özgür değil diye nitelenebilir.⁴⁸

Bu nedenle, bir insanın özgür olduğundan söz edebilmenin ikinci koşulu, bunun yalnızca içsel bir özerklik olmaktan çıkıp dışsallaşabilmesi, yani eylemleri aracılığıyla kişinin kendini gerçekleştirebilmesi olanağının da bulunmasıdır. İşte bu, Maki'ye göre, özgürlüğün bir modifikasyonu olan, özgürlüğün gerçekleştirilme olanaklarını sunan "hak" kavramını devreye sokar. O, Hegel'in doğru biçimde vurguladığı gibi, "hak"ın ancak toplumsal ilişkiler ağı içerisinde söz konusu edilebileceğini söyler.

Hegel için ilkel düzeyindeki toplumsal ilişkiler, bir "gereksinimler dizgesi" ve bu dizgenin doğurduğu "işbölümü" ağıdır. İşbölümü, iki ilkeye göre düzenlenir: a) somut kişilik b) tümelliğin biçimi. İlki, herkesin kendi çıkarlarını, kendi öznel isteklerini becerebildiğince doyurma hakkından oluşur. Ama eğer salt bu ilkeyle yetinilirse, bu, bütün öznel isteklerin birbiriyle çatıştığı, güçlü olanın galip geldiği bir doğa durumunda takılıp kalmamıza neden olur. Maki'nin dikkati çektiği gibi, burada, bütün bu öznel istekleri bir biçimde düzenleyecek ve dizginleyecek, herkese uygulanarak tekil istekler arasında bir düzen ve birlik kurulmasını sağlayacak bir tümelliğe ihtiyaç vardır. Bu tümellik de, aslında, tekillerin gereksinimleri ancak bu yolla karşılanabileceğinden, bir ihtiyaç olarak kendiliğinden ortaya çıkar. Gereksinim dizgesinin yarattığı işbölümü, bireyler arasında, bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi yaratır.

Hegel için tümellik biçimi, modern kültürün, aksi durumda somut kişiselliğin yıkıcı olacak güçlerinin engellendiği ve bastırıldığı yandır.⁴⁹

O. Martikainen de, tikel ile tümel ilkeler arasındaki bu karşılıklı ilişkiye dikkati çeker. Ona göre, "sonuç olarak, ne tikel ne de tümel diğeri olmadan var olabilir. Bu nedenle, modern devletteki bireyler, salt özel kişiler olarak tasarlanamaz. Kendi amaçlarını gerçekleştiren, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, aynı zamanda tümeli de ilerletirler".⁵⁰

Aslında bu, Maki'nin çok iyi kavradığı gibi, "istemenin özerkliği"ni, "bağımsızca kendi eylem ilkelerini belirleme" olmaktan çıkarıp, buna, isteme ancak başkalarının da ortak çalışması aracılığıyla gerçekleştirilebileceğinden, "başkalarına bağımlılığı isteme" anlamını kazandırır. Kişi, kendi özgürlüğünün gerçekleştirilme olanağını, tümele uymada, onunla ortak biçimde hareket etmede bulur. İlk bakışta "bağımsızlık"la olanaklıymış gibi görünen özgürlüğün gerçek temeli, "bağımlılığa" kaydırılır. Martikainen'e

⁴⁸ Markku Maki. "Modern Society in Rousseau and Hegel", *Right, Morality, Ethical Life*; ed. Jussi Kotkavirta. Jyväskylä, Kopijyva Ltd., 2003. s. 95.

⁴⁹ a.g.e., s. 96.

⁵⁰ Ossi Martikainen. "The Principle of Subjectivity and Sittlichkeit in Hegel's Philosophy of Right"; *Right, Morality, Ethical Life*; ed. Jussi Kotkavirta. Jyväskylä, Kopijyva Ltd., 2003. s. 106.

göre de, topluma bu biçimde dahil oluş, onun özgürlüğünü engelleyen bir şey değil, ilerleten bir şeydir.⁵¹

Bu karşılıklı bağımlılık dizgesi, öznelere yalnızca belirli kültürel nitelikleri ve zanaatları kazandırmakla kalmaz, belirli bir genel öznellik eğilimi ve yapısı edindirir. Maki'nin söylediklerinin de gösterdiği gibi, hem toplumun hem de onu oluşturan bireylerin yapısı ve nitelikleri, kaynağını, genelde iddia edildiği gibi, soyut bir öznellik ya da içsellikte, ya da, toplum sözleşmecilerinin iddia ettiği gibi zaten varolan bir özgür tercihte değil, somut insani gereksinimler dizgesinde bulur. Bu nedenle, aslında özgürlük, bu somut gereksinimlerin karşılanabilme ve bireyin bunları gerçekleştirebilme düzeyinin gelişmesi ölçüsünde gelişir. Bireyin istekleri ile işbölümünün karşıladığı gereksinimlerin oranı eşitlendikçe, özgürlüğün gerçek kılınma düzeyi de artmaktadır.⁵²

Doğa Durumu: Güce Dayalı Serbestlik

Toplum sözleşmesi kuramı, özgürlüğü bireysel tercih yetisiyle özdeşleştirdiği ölçüde, Hegel, onların yanlış bir özgürlük kavramıyla iş yaptıklarını düşünür.

Aslında, toplum sözleşmecilerinin bu iddialarını hazırlayan varsayımları, faillerin doğa durumunda özgür ve ussal olduklarıdır. Doğa durumunda özgür ve ussal olan bu bireyler, devletin üyeleri olmaya onay vererek, devletin meşruiyetinin de bireyin özgürlüğü zemininde ortaya çıkmasını sağlarlar. Buna karşın Hegel, doğa durumundaki bireylerin, bu varsayımda iddia edilen özgür ve ussal düşünme yetisine, asgari düzeyde olsun, sahip olup bunu koruyabileceklerinin beklenip beklenemeyeceğini soruşturur. Hegel bunun olanaksız olduğunu düşünmekteydi:

Hegel'in görüşü, doğa durumundaki insanların, doğal olarak, tıpkı çocuklar gibi olduklarıdır: özgürlük ve akıl için olanağa sahiptirler, ama bu olanak henüz gerçek kılınmamıştır.⁵³

Hegel'in toplum sözleşmesi kuramına yönelttiği en ilginç eleştirilerden biri de, onun, devlet ve toplumun birer araç olduğunu varsayarak düşünmesidir.

Tamamen gerçekleşmiş özgürlük ve akıl olanaklarına sahip insanların, kendi çıkar ve amaçlarını geliştirmek için temel toplumsal kurumları benimsemeyi tercih ettiklerini hayal eder.⁵⁴

Oysa, Hegel için kişiler doğa durumunda, henüz başkaları tarafından tanınabilecek hakları olmadığı için, özgür değildirler; kendi gereksinimlerini karşılayabilecekleri ussal araçlara sahip olmadıkları, hayvanlar gibi ancak doğanın kendilerine bahsettiği kadarıyla yetindikleri için de, ussal değildirler. Toplum ve devlete katılma, bu nedenle, ne özgür ne de ussal bir tercihle gerçekleşir: bu katılma, güce dayalı bir zorlamayla olur.

⁵¹ a.g.e., s. 109.

⁵² Maki. "Modern Society in Rousseau and Hegel", s. 98.

⁵³ Patten. "Social Contract Theory and the Politics of Recognition in Hegel's Political Philosophy", s. 172.

⁵⁴ a.g.e., s. 173.

Toplumsallığın Temeli: Adalet; Adaletin Temeli: Ceza

Bu zorlama, toplumun kurulma aşamasında ve kurulduktan sonra, kendini “cezalandırma” biçiminde gösterir. M. Wahlberg, Finli bir ceza hukuku uzmanı ve düşünür olan K.G. Ehrström’ün Hegel’in cezalandırma kavramını yorumlayışını ve eleştirişini ele aldığı yazısında, Hegel’in “suç ve ceza” arasındaki ilişki hakkındaki düşüncelerini inceler. Suç, öncelikle, bir yasanın çiğnenmesidir. Yasalarsa, genel ussal istemenin farklılaşmış görünümlerinden başka bir şey değildir. Bu nedenle, bunları ihlal eden, aslında genel istemeye karşı gelmiş olur. Diğer yandan da, bunlar ussal olduğundan, bunların karşıtı olan eylemi usdışı olur. Kısacası, suç, dünyanın kurulmuş olan ussal dizgesiyle çelişen bir eylemdir.⁵⁵

Ehrström’ün dikkati çektiği önemli noktalardan biri, hukuk yasasının ihlalinin yalnızca başkalarının haklarının ihlali demek olmadığı, aynı zamanda o toplum içerisindeki bir birey olarak kişinin kendisi için de geçerli bir hakkın ihlali demek olduğudur. Bir yasa, yalnızca şu ya da bu kişi için değil, toplumdaki herkes için geçerli, herkesin haklarını belirleyen bir yasadır. Bu nedenle, yasanın ihlalden kaynaklanan ceza, aslında onun usdışı eylemi aracılığıyla gerçekleşenin olumsuzlanmasıdır. Ceza, aslında, bu usdışılığın, ussal olduğu düşünülen bu bireye yakıştırılamamasından kaynaklanır. Dolayısıyla ceza, bireyin bu yolla düşünen, ussal bir varlık olarak kabul ediliyor olduğunun kanıtıdır. Cezalandırılmama, yalnızca delilere ya da zihnen olgunlaşmamış çocuklara yönelik bir tavidir.⁵⁶

Ehrström, “suç” ile “ceza” arasındaki ölçü sorunu üzerinde durur. Burada Hegel hakkında söyledikleri, Nietzsche’nin “adalet” anlayışına oldukça benzemektedir. Ona göre, suç, her zaman, belirli bir hakka yönelmiş zarardır. Ceza ise, suçun aşılması ya da değillenmesi olarak, bu zararın tazmin edilmesidir: ama zararın tam tazmini, ancak, zararın özdeşi olan bir zararla, yani kısasla olanaklıdır. Bu nedenle, aslında, bir intikam alma eylemidir. “Her şeyin bir değeri vardır; her şey için ödeme yapılabilir” ilkesinden yola çıkıp, “Her suç belirli bir zarar vermiştir; her zararın muadili olan bir karşı-zarar vardır” anlayışına dönüşür. Ama ceza, toplum ve devlet oluştuktan sonra, bireylerin kendi ellerinden geldiği kadarıyla uyguladığı bir işlem değil, devletin, zararlara karşı belirlediği karşı-zararların uğrattığı kayıplarla uygulanan bir işlemdir.⁵⁷

Ehrström, “cezalandırmanın amacı” meselesinde de Hegel’e katılmaktadır. Cezanın, hakkın değillenmesi olan haksızlığın değillenmesinden başka hiçbir amacı yoktur. Bu işlemin yarattığı diğer sonuçlar –örneğin caydırıcılık, islah etme, devletin güvenliğini sağlama gibi-, onun yalnızca dışsal, koşullara göre değişebilecek sonuçlarıdır. Cezalandırmanın özıyla ilgileri yoktur.⁵⁸

⁵⁵ Markus Wahlberg. “Punishment as Ideal Reconciliation and Real Generation”, *Right, Morality, Ethical Life*; ed. Jussi Kotkavirta. Jyvaskila, Kopijyva Ltd., 2003. s. 12-13.

⁵⁶ a.g.e., s. 13.

⁵⁷ a.g.e., s. 15.

⁵⁸ a.g.e., s. 16.

Aslında “cezalandırma”nın amacı olarak saptanmaya çalışılan diğer şeyler, sivil toplum ile devletin birbirine karıştırılmasından doğar. Sivil toplum düzeyinde ceza, yere, zamana, koşullara göre değişik değişik işlevler görür. Ama devlet açısından, devletin üzerinde hüküm sürdüğü bireylerin istemeleri açısından, bu istemelerin usdışı, öznel yanlarının değillenmesinden başka bir işlev görmez. Örneğin, sivil toplum düzeyinde, bir bireyin dükkanı yağmalandıysa, yağmalayanın cezalandırılması, “bu tür eylemlerden caydırma amaçlı” görünebilir; ama devlet açısından, aslında, devletin kurmuş olduğu ussal dünyanın usdışı bir öğeden arındırılması, ussalığın yeniden kurulmasıdır.⁵⁹

“Suç ve ceza” kavramlarını da hesaba kattığımızda, Hegel’in “toplum sözleşmesi” kuramına neden karşı çıktığını anlamamız zor olmaz. Hiç kimse, ceza almak söz konusu olduğunda, devlete, onun yasalarına ya da kurumlarına kendi tercihiğine bağlı olan bir onayı vermez. Kendi öznel isteklerinden hareket eden ve, dolayısıyla, başkalarının haklarını gözetmeyerek suç işleyen kişi, bunun “suç” olduğunu, ancak kendi üstündeki bir güç dolayısıyla kabullenebilir. İnsan için, doğa durumunda ya da kendi özneliği bakımından, “suç” diye bir kavram yoktur.

Yöneten İle Yönetilenin Özdeşliği

Devletin yapısına ya da içeriğine halkın müdahale gücü ve olanağını Hegel ve Hobbes bağlamında tartıştığı yazısında Lagerspetz, liberal ilkelerin parlattığı düşüncelerden ve bu filozofların “suç ve ceza” hakkında söylediklerinden yola çıkarak, her iki filozofun da, günümüz siyasi hayatı bakımından merkezi bir önem taşıyan “halkın egemenliği” kavramına karşı olduğunu öne sürer. Bu iddiasının doğruluğunu ise, bu filozofların, bireylere ya da halka, yöneticilerine direnme ya da itaat etmeme, onları azledebilme ve iktidarın var olan biçimini değiştirebilme hakkını tanınamasına dayandırır. Lagerspetz’e göre, her iki filozofun da uslamlamasının özü şöyle özetlenebilir:

Halkın, varolan kurumlar dışında bağımsız bir varoluşu yoktur. O halde, bu kurumlardan bağımsız olan herhangi bir hakka da sahip olamaz.⁶⁰

Bu çalışmayı ilgilendirmediği için Hobbes’u bir yana bırakıp yalnızca Hegel’e yönelik iddialarını ele alırsak, şunları söyleyebiliriz. Lagerspetz, belirli bir bakış açısından, haklıdır: Hegel’in cezalandırma kuramı, devletin görünümü olan yasaların olumsuzlanmasının olumsuzlanmasını varsayar. Bundan dolayı da, halkın ya da onu oluşturan bireylerin ona direnme, itaat etmeme hakkı yoktur. Ama “devlet” ile “yönetici” arasında, Lagerspetz’in örtük olarak varsaydığı gibi, bir özdeşlik kurduğunu iddia edebilmek, bana kahrırsa, olanaklı değildir. Çünkü Hegel’in tarif ettiği “monark”, ideal bir yönetici tipidir: o, özü bakımından, halkının özülüyle özdeşlik taşır. Onun kararları, zaten, halkın kendi tininden doğan kararlardır. Bu bakımdan, böyle

⁵⁹ a.g.e., s. 20.

⁶⁰ Eirik Lagerspetz. “Hegel and Hobbes on the Sovereignty of the People”, *Right, Morality, Ethical Life*; ed. Jussi Kotkavirta. Jyväskylä, Kopijyva Ltd., 2003. s. 119.

ideal bir monark, hem halkının hem de devletin özdeşlik taşıyan bir temsilcisidir. Martikainen de bu noktaya dikkati çeker ve Hegel'in monarşi anlayışı hakkında şunları dile getirir:

Hegel'in monarşiyi temellendirmesi, açık bir biçimde öznelilik ilkesini yansıtır. Monarkın devletin yönetiminde oldukça sınırlı bir rolü vardır. Onun iktidarının tam olarak [kararların üzerine] 'beni işaretlemeye' [imza atmaya] indirgenmediği bile söylenebilir. Bu nedenle, monarkın konumu öznelilik ilkesini hem devletin başındaki bir birey olarak sembolik biçimde, hem de doğal bir kişi ya da bireysel bir isteme olarak somut biçimde yansıtır.⁶¹

Bu ideal monarkta aynı özellikleri taşımayan, yani genel istemeyle kendini özdeşleştirmeyip yalnızca kendi öznel isteklerinin peşinde koşan bir yöneticiye itaat edilmesi gerektiği konusunda Hegel'in söylediği bir şey rastlamak olanaklı değildir. Hatta, Hegel'in bütün yapıtları, başkalarının haklarını ve isteklerini tanımayan öznel isteklerin olumsuzlanması gerektiğini söyleyen uzun bölümlerle doludur. Bu nedenlerle, Lagerspetz'in iddiasının, "devlet" ile "yönetici" arasında kurduğu uygunsuz özdeşlikten doğduğunu; Hegel'in bunu bir saptama olarak değil de bir ideal olarak sunduğunu söylemek uygun olacaktır. Aslında, yazıdaki şu sorular da yanıtını yukarıda sunulmuş olan görüşlerde bulmaktadır:

O halde, halkın yöneticileri karşısında hangi haklara sahip olduğunu sormak, kavramsal olarak anlamlıdır. Orijinal sözleşmenin maddeleri nelerdir? Halkın, hükümdarın eylemlerini yargılama hakkı var mıdır? Halk ona itaat etmeyebilir, etkin biçimde direnebilir, aşırı bir tiranlık durumunda onu devirip yasal bir biçimde cezalandırabilir mi?⁶²

Hegel bu sorulara "Hayır" yanıtını vermeyecektir. Ama böyle bir başkaldırının sonuçlarına dikkati çekmekten de geri durmamaktadır. Halktan doğan bir devrimin sonucu, tıpkı Fransız Devrimi'nde olduğu gibi, yeni bir düzenin kurulması değil, toplumun dağılıp yerini kaos ve karmaşaya dayanan bir doğa durumuna bırakmasıdır. Lagerspetz, Hegel'in devrimler hakkındaki düşüncesini bir belirleme olarak değil de, halka güvensizlikten doğan bir hezeyan olarak ele aldığı için, onun her türlü halk hareketinden korktuğunu düşünmektedir.⁶³ Oysa onun ve onun gibi düşünen pekçok kişinin yanılmasına neden olan nokta, devlet ile halk arasındaki gerçek ilişkiyi görmemeleri, bu ikisini, birbirinin karşısında yer alan ve birbirlerinin iktidar alanlarını gasp etmeye çalışan iki düşman olarak görmeleridir. Hegel için devlet, yukarıda da gösterilmeye çalışıldığı gibi, halkın özünün aktüel hale gelmesinden başka bir şey değildir. Martikainen, Lagerspetz'in Hegel hakkındaki bu olumsuz düşüncelerine yanıt olabilecek görüşler öne sürmektedir. Ona göre,

Hegel'in kuramının ana noktası, hukukun, özgür istemenin varoluşu olmasıdır. Hak dizgesi özgür istemeyi gerçek kılar ve özgür

⁶¹ Martikainen. "The Principle of Subjectivity and Sittlichkeit in Hegel's Philosophy of Right", s. 113-14.

⁶² Lagerspetz. "Hegel and Hobbes on the Sovereignty of the People", s. 120.

⁶³ a.g.e., s. 122.

istemenin varoluşunu ifade etmekte başarısız olan hiçbir şey, bir hak olma iddiasını taşıyamaz. PR'ın hak idesini kendine nesne olarak alması, modern felsefi hak anlayışı için iki önemli şeyi ifade eder. İlkin, hakkın ne olduğu, tarihsel olmayan ya da değişmez bir kaynaktan, örneğin *lex naturalis*, yani doğa yasasından türetilemez. İkincileyin, varolan her hak dizgesi, hak idesiyle ilişkisi bakımından eleştiriye açık olmalıdır. Hak idesinin gerçekleştirilmesinin başlangıcı, bireysel özgür istemeyle özdeşir.⁶⁴

Modern toplum söz konusu olduğunda Hegel'in zihninde olmayan, ama sanki Hegel'in de paylaştığı bir düşünceymiş gibi ona da yansıtılan "yöneten ile yönetilen" arasındaki ayrım, Lagerspetz'in, Hegel açısından yanıtı açık olan soruları ona yönlendirmesine yol açmaktadır. Yönetileni yöneten yasaların kaynağı, zaten, yönetilenin kendi istemesinin görünümüdür, Hegel için:

Etik düzen [devlet], tanrı benzeri bir mutlak öznenin istemesini gerçekleştiren bir düzen değildir. Kurumların, yasaların ve geleneklerin oluşturduğu etik düzenin tarihsel temeli vardır. Bunların geçerli olmasının nedeni ise, onların yapaylığı değil, özgür istemenin çeşitlenen türleri olmalarıdır: bu isteme, ortaklaşa bir 'makro özne'den değil, istemenin kendisiyle ve başka istemelerle ilişkilerinden doğar.⁶⁵

Özgür öznellik, Hegel'in hukuk anlayışının ilk ilkesidir. Bu nedenle, genel isteme adı verilen şey, yani etik ve hukuksal düzenlemeler, öznelliğe yabancı şeyler değil, ondan türetilen ilkelerdir. Bu bakımdan, devletin yasalarının öznellikten türetilmesi gerektiğini söyleyen Hegel için, bireyin bu yasalara karşı çıkması, kendi özgürlüğüne ve ussallığına karşı çıkmasından başka bir şey değildir.

Burada, Lagerspetz'in de olumsuz bir bakışla vurguladığı önemli bir konuyu da anımsatmakta sanırım yarar olacaktır. Devlet olmadan, öznel istekler arasında bir varoluş ortaklığı yaratabilmek, onlar arasındaki haksızlıklardan doğan anlaşmazlıkları çözebilmek olanaksızdır. İnsanların bir arada yaşayabilmesini, yani onların bir "halk" ve bu halkın içinde bir "birey" olabilmesini sağlayan bile, onları bir biçimde düzenleyip örgütleyen devletin kendisidir, zaten. Bu durumda da, halkın devletini devirmesi, aslında, kendisinin "halk" olmağını ortadan kaldırıp dağınık ve çatışma halinde bir kitle haline gelmesine neden olur. Halk ile devlet arasındaki bir çatışma, Hegel için, bu ikisinin içeriği birbirlerine bağımlı olarak oluştuğu için, usdışı ve mantıksızdır. Ne halksız bir devlet olanaklıdır, ne de devletsiz bir halk.

Yukarıda sayılan bütün bu nedenlerden dolayı, aslında toplumun sözleşmeye dayalı olarak kurulduğu, bu nedenle de sözleşmenin bireylerce istedikleri zaman bozulabileceği ya da sözleşmenin maddelerinin (anayasanın) bireylerin keyfince istedikleri zaman değiştirilebileceği düşüncesi, aslında, birey ile devlet arasındaki ilişkiyi Hegel'in tasarladığı

⁶⁴ Martikainen. "The Principle of Subjectivity and Sittlichkeit in Hegel's Philosophy of Right", s. 111-12.

⁶⁵ a.g.e., s. 113.

biçimde tasarlanmamış olmaktan, bambaşka varsayımlardan hareket etmiş olmaktan kaynaklanır. Toplum sözleşmesi fikri, hem toplumun ve devletin varlık nedenini ve işlevlerini tam kavrayamamış olmaktan hem de özgürlüğe bireylerin keyfi istekleriyle karıştırmaktan kaynaklanır.

Kaynakça

- HEGEL, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*; trans. A. V. Miller; Oxford, Oxford University Press, 1977.
- HEGEL, G.W.F. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline and Critical Writings*. Ed. by Ernst Behler. New York, Continuum Publishing Company, 1990.
- HEGEL, G.W.F. *Elements of the Philosophy of Right*. Tr. by H.B. Nisbet. Cambridge, Cambridge University Press, 1991
- HEGEL, G.W.F. *Tarihte Akıl*. Çev. Önay Sözer. İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1995.
- LAGERSPETZ, Eerik. "Hegel and Hobbes on the Sovereignty of the People", *Right, Morality, Ethical Life*; ed. Jussi Kotkavirta. Jyvaskila, Kopijyva Ltd., 2003.
- MAKI, Markku. "Modern Society in Rousseau and Hegel", *Right, Morality, Ethical Life*; ed. Jussi Kotkavirta. Jyvaskila, Kopijyva Ltd., 2003.
- MARTIKAINEN, Ossi. "The Principle of Subjectivity and Sittlichkeit in Hegel's Philosophy of Right"; *Right, Morality, Ethical Life*; ed. Jussi Kotkavirta. Jyvaskila, Kopijyva Ltd., 2003.
- MOTROŞILOVA, Nelli. "Hegel'in Toplum Felsefesi ve Halkların İşbirliği Düşüncesi", (Çev.Yakup Şahan), s. 27-36, *Felsefe Dergisi*. İstanbul, sayı: 31, 1990.
- PATTEN, Allen. "Social Contract Theory and the Politics of Recognition in Hegel's Political Philosophy", *Beyond Liberalism and Communitarianism*; ed. Robert R. Williams; Albany, State University of New York Press, 2001.
- WAHLBERG, Markus. "Punishment as Ideal Reconciliation and Real Generation", *Right, Morality, Ethical Life*; ed. Jussi Kotkavirta. Jyvaskila, Kopijyva Ltd., 2003.

İSLAM HİKMET ANLAYIŞINA DAYALI BİR TIP FELSEFESİ ÖNERİSİ*

ÖZET

Bu çalışma, tıp biliminin 19. yüzyılda pozitivist yönelimlerin etkisiyle bilimsel felsefeyi bir rehber olarak gördüğüne işaret etmektedir. Gerçekte ise bilimsel felsefenin tıp için bir rehber olması mümkün değildir, çünkü tıp bir insanın his, düşünme, tercihte bulunma ve bir toplum içinde eyleme gibi bütün yönlerini kapsayan bütüncü (holistik) bir yapıya sahiptir. Şu halde tıp, diğer tüm doğa ve beşeri bilimlerle münasebet halinde olmalıdır. Makale, sonuç olarak, İslâm hikmet anlayışını bir tıp felsefesi örneği olarak önermekte ve bu anlayışın yukarıda sayılan tüm insanî unsurları içerdiğini ortaya koyan iddialar taşımaktadır.

Anahtar sözcükler: Tıp felsefesi, İslam Hikmeti, Hikmet, Felsefe

(A Purposal of Medical Philosophy Based on Islamic Wisdom)

ABSTRACT

This paper indicates that, as a result of positivist tendency in 19th century, medical sciences perceived scientific philosophy as a guide. As a matter of fact, scientific philosophy can not be a guide, because, medical sciences need a holistic understanding which contains all aspects of human being such as feeling, thinking, choosing and acting in a community. For this reason, medical sciences ought to be connected with all other natural and humanitarian sciences. In the final analyses in this paper, Islamic wisdom understanding as a model for a medical philosophy, is suggested and stresses that this understanding contains all human aspects mentioned above as a whole.

Keywords: Medical Philosophy, Islamic Wisdom, Wisdom, Philosophy

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

Tıp, ister deneme yanılma yolu ile ister çeşitli bilgi sahalarında ortaya çıkan sonuçlar üzerinde çalışarak olsun, elde ettiği bilgileri nerede, ne zaman ve niçin kullanacağına karar vermek için bir felsefeye muhtaçtır. Fakat bu felsefeyi neye göre oluşturmak gerekir? İnsan anlayışına, hayat öğretilerine ve kültüre dayanmadan ya da bir medeniyet perspektifine sahip olmadan bir tıp teorisi ve pratiği oluşturmak mümkün müdür? Bu anlamda, bilimcilik bir perspektif olabilir mi? Makaleye şu soru ile başlamak da mümkündür: Modern tıbbın herhangi bir felsefeye sahip olması gerekli midir? Bu soruya, Aziz Göksel *Olası Bir Tıp Felsefesine Önsöz* adlı makalesinde, özetle, tıp her ne kadar ampirik bir tecrübeye dayanırsa dayansın ve her ne kadar uygulamasını bir sanat olarak sunarsa sunsun, yine de bir hekim çalışma ve uygulamalarında bir tıp kuramına dayanmak ve bir dünya görüşüne sahip olmak zorundadır; aksi takdirde, onun neyi niçin yaptığını ve bunların tutarlı olup olmadığını bilemeyiz¹, diye cevap vermiştir.

Göksel, aynı makalenin başka bir yerinde de, Aydınlanma Çağı ile birlikte, felsefenin temel sorularının tartışılması sonucunda tıbbın yeni bir kimlik kazandığını vurgulayarak bu yıllanmış, saçı-başı ağarmış soruların birçoğuna yeni ve daha doyurucu yanıtları artık pozitif bilimler üretmeye başlamıştır² diyerek pozitivist bir tıp felsefesi benimsediğini ima etmiştir. Buradan hareketle, o bilimci bir tıp felsefesi ya da kendi deyimiyle bilimleşmiş bir tıp felsefesinin doğduğu sonucuna ulaşmak istemiştir. Buna rağmen, gerek felsefeye dayalı geleneksel tıp anlayışları gerekse Göksel'in belirttiği tarzdaki yaklaşımlar bir tıp felsefesi geliştirememiştir. Bu yüzden, bu makalede probleme yeni bir tıp felsefesi kurmak şeklinde değil de henüz oluşmamış bir tıp felsefesi nasıl ve ne üzerine kurulmalıdır şeklinde yaklaşmak daha yerinde olacaktır. Bunun için önce bilimci tıp anlayışının neden bir tıp felsefesi olamayacağını irdeleyelim.

Özellikle II. Dünya savaşından sonra pozitivistime çok ciddi eleştiriler yöneltmiş ve bunun sonucunda post-modern anlayışlar doğmuştur. Bu yeni yaklaşımlar, özellikle sosyal bilimlerde çok ciddi değişikliklere yol açmıştır. Bu değişikliklerden en temel olanı, sosyal gerçekliğin diğer fiziki gerçeklikler gibi değişmez kabul edilip incelenmesinin mümkün olmadığı yönündedir. Daha sonra, bu tartışmalar sadece sosyal bilimlerle sınırlı kalmayıp, doğa bilimleri sahasına da

¹ Göksel, "Olası Bir Tıp Felsefesine Önsöz", *Tıbbi Etik Dergisi*, Ekim 1998.

² a. g. e.

sıçramış ve doğa bilimlerinin de kesinliği tartışılmaya başlanmıştır. Öyleyse, bir yönüyle beşeri bilimlere, diğer bir yönüyle de pozitif doğa bilimlerine dayanan tıp gibi bir bilim dalının bu tartışmaların dışında kalması doğru değildir. Dolayısıyla tıbbın pozitivist bilim anlayışı ile çoktan hesaplaşmış olması gerekmektedir, fakat bu henüz tam olarak gerçekleşmemiştir.

Tıp biliminin pozitivism ile hesaplaşmasını geciktiren en önemli sebeplerden birisi pozitivist yaklaşımın başka bir sonucu olan aşırı uzmanlaşmanın getirdiği zorluktur. Tüm diğer alanlarda olduğu gibi, tıp sahasında yaşanan aşırı uzmanlaşma yüzünden araştırmacı hekim bazen insanın bir organizma olduğunu unutacak kadar derinlere dalmış ve çalışmasında insanın bütünlüğü ile bağını kesmiştir. Bunun bir uzantısı olarak da tıbbın insanî yönü ve kültür boyutu giderek daha çok göz ardı edilmiştir. Hâlbuki, tıp bilimi diğer doğa bilimlerinden çok farklı olarak bilgi üretme ve uygulama gibi iki temel ödevini, hizmet sunduğu toplum gerçekliğini de göz önünde tutarak, dengeli bir biçimde yürütmek zorundadır. Uygulamadaki problemler bu dengesizliğin en önemli göstergesidir. Mesela, farklı ülkelere, hatta aynı ülkenin çeşitli kesimlerine sunulan sağlık hizmetleri arasında adeta uçurumlar olması tıbbın gelişimi ile uygulamaları arasında gözlenen bariz bir dengesizliktir. Bir yanda çok ciddi hastalıkların tedavisi için bütçelerden ayrılan yüksek paylarla yeni tedavi yöntemleri geliştirilmekte ve sonuçlar belli bir kesimin hizmetine sunulmakta, ama öte yanda aynı ülkede sıradan hastalıklardan dolayı çok sayıda insanın hayatını kaybettiği görülmektedir.

Dolayısıyla, tıp alanında hem bir kuramsal dayanak oluşturmak hem de hizmet sunmaya yönelik olmak üzere acilen bir tıp felsefesine ihtiyaç vardır. Bunun için, tıp adamlarının pozitivismin insana sadece kuru akıl yönü ile tek boyutlu yaklaşan anlayışından vazgeçerek, insanı, duyu, düşünce, inanç ve ilgileriyle bir bütün olarak ele alan bir yaklaşım geliştirmeleri gerekmektedir. Diyeceğim, bugün tıp, hangi insana niçin hizmet sunduğunu yeniden belirlemeli ve bunun için yeni bir felsefe disiplini olarak bütüncü (*holistik*) bir tıp felsefesine dayanmalıdır. Çünkü, Bochenski'nin ifadesiyle, "İnsan gerçekliğin karşısında sadece seyirci olarak durmaz. Yalnız seyretmekle kalmaz, değerlendirir de; bu gerçekliği güzel ya da çirkin, iyi ya da kötü, acı ya da tatlı, soylu ya da soysuz, kutlu ya da kutsuz bulur... Yaşamımız genellikle değerlerle belirlenir."³ derken bilime dayalı bir değerler dünyası kurmak ya da bir hayat felsefesi üretmek mümkün değildir demek istemiştir. Bu bağlamda, sonraki sayfalarda işte bu ihtiyaca cevap verecek bir tıp felsefesinin oluşmasına katkıda bulunmak amacıyla İslâm hikmet anlayışına dayalı bütüncü (*holistic*) bir tıp felsefesi önerilmeye çalışılacaktır.

³ Bochenski, *Felsefe Düşünmenin Yolları*, 62.

I- Bütüncü (Holistik) Bir Anlayış Olarak İslam'da Hikmet

Bugün Türkçe'de kullanılan "hikmet" kelimesi, Arapça *H-K-M* (*hakeme*) kökünden gelir. *Hakeme*, bir fiil-olarak, herhangi bir şeyi ıslah etmek için menetmek, sakındırmak, alıkoymak, zaptetmek, tutmak ve emretmek manalarına gelir. Ayrıca *hakemenin* bir canlıyı (insan ya da hayvan) engellemek, kontrol etmek, kendi hâkimiyeti altına almak ve yönlendirmek anlamları da vardır. Bu manada hayvanların ağzına takılan ve onları kaçırmaktan ve yanlış yola sapmaktan alıkoyan gem için de *hakeme* denmiştir. Hükümet, hâkimiyet, mahkeme, muhkem, tahkim, hakem, hakîm ve hekim kelimeleri de işte bu kökten türemiştir.⁴

Sözlüğe bakıldığında, hikmetin terim olarak pek çok manalar içerdiği görülür. Adalet, ilim, peygamberlik, Kur'ân, İncil, Allah'a itaat etme, dinde ince kavrayış sahibi olma, ilmin gereği gibi amel etme, sebep, kâmil akıl, doğru söz, yüce bilgi, gizli sır, ne olduğu anlaşılmayan sebep, hakikat ve ancak Allah'ın bilebileceği söz manaları bunlar arasında ilk akla gelenlerdir.⁵ Belki bu geniş anlam alanları yüzünden, belki de pratik yapıp etmeleri içerdiği için, hikmet kelimesinin teknik anlamı üzerinde tam bir ittifak sağlanamamıştır. Ayrıca hikmet, insanı çirkin olandan, zulümden ve kötülükten koruyan, onu onur ve şerefine layık olmayan her türlü kötü his, duygu, düşünce ve eylemden uzaklaştıran bir ahlâk felsefesi olarak da bilinmektedir. Fakat, hikmet sadece bireysel planda edilgen bir konumda değildir; aynı zamanda adalet ölçülerine uygun, gerek ahlâkî gerek hukukî açıdan evrensel normlara ters düşmeyen kurallar koyarak toplumlardaki sosyal çürümeyi ve bozulmayı önlemek gibi bir işleve de sahiptir.⁶ Bu anlamlarına bakarak hikmetin sadece bir topluma ya da dine ait olmayıp, evrensel doğrular ve kabullerle irtibatlı bir bilgi türü olduğu söylenebilir. Esasen hikmetin en önemli özelliği, sırf teorik bir bilgi olmayıp eylemi de içeren ahlâkla çok yakın bağlantısı olan bir bilinç durumu olmasıdır. Şimdi bir de İslâm'ın temel referansları ve kaynakları doğrultusunda İslam hikmet anlayışını değerlendirmeye çalışalım.

Kur'ân'daki hikmet kavramı, vahyin pratik olarak nasıl yaşanacağı ve uygulanacağı hususunda peygamberlere verilen anlama ve uygulama kabiliyeti olarak yorumlanmıştır.⁷ Ayrıca, hikmet, bazı Kur'ân yorumlarında, nazari bilgileri öğrendikten sonra onların gerektirdiği şekilde hareket etmek, teorik bilgilerin pratik hayata aktarılmasını sağlamak ve bu yolla üstün gayeye ulaşmak şeklinde de tanımlanmıştır. Hatta kâinattaki birtakım sırları bulup insanların yararına kullanmak da hikmet olarak kabul edilmiştir. Fakat İslam'da hikmet dediğimizde bu pratik bilgi iman ve ahlâk gibi bir dayanak üzerinde meşrulaşmaktadır. Buradan hareketle Süleyman Ateş "Elde edilen bilgiye rağmen Allah'a asi

⁴ Tan, *Kuran'da Hikmet Kavramı*, s. 10-21.

⁵ a. g. e. s. 20 - 32.

⁶ a. g. e. s. 22.

⁷ İslam hikmet anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız, Mehmet Önal, *Wisdom and Philosophy in Islamic Thought* (Yayımlanmamış doktora tezi), Wales Üniversitesi-Lampeter (U. K.) 1998.

olan ya da bilgisinden dolayı gurura kapılan bir kimsenin sahip olduğu bilgi hikmet olmaktan çıkar"⁸ demektedir. İmam Şafî gibi bazı önemli ilim adamları ise, Kuran'da peygambere hitaben ifade edilen "...Allah kitap ve sünneti indirmiştir." ayetine dayanarak, kitabı Kur'ân olarak, hikmeti de Hz. Muhammed'in sünneti olarak yorumlamıştır.

İster vahyin pratik uygulanaşı, isterse sünnet anlamında olsun, İslam'da hikmet Kur'ân'dan başka ikinci bir pratik bilgi kaynağı olarak bütün peygamberlere verilmiş olan bir bilgi olarak görülebilir. O halde peygamberlerin sünnetine bakarak onların hikmet anlayışını tespit etmek mümkündür. Peygamberin hayatında uyguladığı hikmetli tutum ve davranışlar, Müslümanları, olaylara soğukkanlı bakmaya, düşüncelerini sırf teoride bırakmayıp pratiğe aktarmaya, bilgiyi ahlâk ve adaletle uygulamaya yöneltmiştir. Ayrıca, peygamberin bu örneklığı Müslümanları insanlığın menfaatlerini gözetmeye, mümkün olduğu nispette doğruyu bulmak için çaba göstermeye, kolay ve eziyeti az olanı tercih etmeye ve daima sağduyuya dayalı olarak hareket etmeye sevk etmiştir. Bunun yanında, erdemli olmak, davranışlarda dengeyi gözetmek, her türlü aşırılıktan ve bayağılıktan kaçınmak ve mümkün olduğu kadar mükemmele yaklaşmaya çalışmak da peygamberî hikmetin temel ilkelerinden sayılmıştır.

Hikmetin, Kur'ân'da kendisinden övgüyle bahsedilen bir ilim olması ve hikmet verilen kimselerin çok iyiliğe sahip olduğu⁹ vurgusu İslâm'da hikmete verilen önemin en bariz göstergesidir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'de İsrail Oğullarının hikmet anlayışını temsil eden Lokman Hekim'e ve üç ilahî din için de aynı öneme sahip İbrahim peygambere hikmet ihsan edildiğinin vurgulanması, hikmetin önemini ve evrenselliğini ortaya koyan diğer referanslardan biridir. Bunun yanında, Hz. Muhammed'in İslâm öncesi Arap hikmetine ve hakimlerine olan saygılı tavrı, Müslüman düşünürleri hikmeti elde etme konusunda cesaretlendirmiştir. Hatta Peygamber, Müslüman şair Hassan Bin Sabit'i İslâm öncesi hikmetli şiirleri okuması için teşvik etmiştir.¹⁰ Bu yüzden hadislerde, "Hikmet müminin yitiğidir, onu nerede bulursa almaya en çok o hak sahibidir,¹¹ müşriklerin dilinden de olsa hikmeti alınız"¹² tarzındaki ifadeler Müslümanları hikmet düşüncesinin çok yaygın olduğu Mısır, Mezopotamya, Suriye, İsrail, İran ve Yunan medeniyetlerindeki hikmet kültüründen istifade etmeye yöneltmiştir.

Yine, Kuran'a göre, hikmet, sadece Hz. Muhammed'e değil, aynı zamanda Davut, İsa ve İbrahim, İsmail, İdris, Zülkifl ve Lokman gibi pek çok peygambere da ihsan edilmiştir. Bu anlayışın bir sonucu olarak daha önceki medeniyetlerde var olan hikmete yönelme, Kur'ân'dan alınan "İsmail, İdris ve Zülfükil'i hatırla ki onlar sabra uyanlar arasındaydı. Biz

⁸ Ateş, *Kur'ân Meali*, s. 412.

⁹ Kur'ân, 2: 269.

¹⁰ Nadwi, *A Guide Book for Muslims*, p. 151.

¹¹ Tirmizi, *İlim*, No: 19.

¹² İbn Faris, *Makayis II*, No: 91.

Onu [İdris Peygamber'i] yüksek ilim (*hikmet*) derecesine yükselttik"¹³ ayeti ile desteklenmektedir. Buna göre İslam düşüncesinde İdris Peygamber, ilim ve sanatın ilk temsilcisi ve hikmetin babası sayılmaktadır. Bazı Müslüman düşünürler bütün bu peygamberlere has hikmetin, Mısır'daki Hermetik¹⁴ külliyyatta toplandığına ve sonra bütün dünyaya oradan yayıldığına inanırlar. Mesela, bu görüşü referans alan İhvan-ı Safa, Hermetik kültürden beslenen Yunan felsefesini, peygamberî ışıktan aydınlanan bilgelerin oluşturduğu bir ürün olarak değerlendirir. İbn Sînâ'ya göre ise hikmet, orijinal olarak İsrail Oğullarına gönderilen peygamberlere aitken daha sonra çeşitli yollardan Yunanlılara geçmiştir fakat, bu peygamberlere ait hikmetin tamamı nihayet İslâm diniyle yeniden ortaya konmuştur.¹⁵

İşte bu tür yaklaşımlar, Müslüman düşünürleri hikmet kavramını felsefeyi de içine alacak bir genişlikte yorumlamaya ve kullanmaya yöneltmiştir. Bu yaklaşımın ve yukarıdaki yorumların bir sonucu olarak Müslümanlar Yunan felsefesinin alınmasında ve bunun için felsefe eserlerinin Arapça'ya çevrilmesinde bir beis görülmemişlerdir. Özellikle dokuzuncu asırda Yunan, İran ve Hint dillerinden Arapça'ya yoğun bir şekilde çeviriler yapılmıştır. Her ne kadar bu devirden sonra bazen *hikmet* terimi yerine *felsefe* terimi kullanılmaya başlanmış olsa da, Müslümanlar felsefe derken bile hep hikmeti kastetmişlerdir. İbn Sina ve İbn Rüşd gibi bazı usta filozoflar, doğu felsefesi için daha geniş bir anlam ifade eden *hikmet* terimini *felsefe* terimine tercih etmişlerdir. İbn Rüşd, *felsefe* kelimesi yerine bilinçli olarak *hikmet* kelimesini kullanmıştır. Yine bu sebepten olsa gerek, İbn Sina, doğu felsefesinden bahseden kitabına ad olarak Doğu Hikmeti (*Elhikmetü'l Maşrıkıyye*) adını vermiştir. Sühreverdi de Yunan felsefesi dışında kalan bilgeliği ifade etmek için *hikmet* tabirini kullanmaktadır.¹⁶

Şu halde, öyle görünüyor ki hikmet, felsefeden daha kapsamlı, daha eski ve daha derin bir düşünme biçimidir. Modern Felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Descartes'in hikmetin felsefeyi de kapsayan yönünü ifade eden şu sözlerine kulak verelim. "Bilgelik (hikmet) denince hayatımızı sürdürebilme, sağlığımızı koruma ve bütün zanaatların icadı için de insanın bilebildiği bütün şeylerin tam bir bilgisi anlaşılır...ki asıl felsefe budur."¹⁷ Hikmetin din ve tecrübeden kopan ve salt akılla ifade edilen Yunan kolu, felsefe olarak adlandırılmıştır. Zaten felsefe kavramının *bilgeliği sevmek* anlamına geldiği hatırlanırsa, onun hikmetten türemiş olduğu apaçık ortaya çıkar. Ayrıca Alfred Weber'in açıkça ifade ettiği gibi,

¹³ Kur'an, 16: 56,57.

¹⁴ Mısır'da MÖ. 100 ile 300lü yıllar arasında yazılmış olduğuna inanılan, eski Mısır Hikmetini anlatan 18 küçük kitaptan oluşan külliyyat. Mistik ve felsefi özellikler taşıyan bu metinlerin Yunan Tanrısı Hermes ile özdeş tutulan Trismegistus onuruna yazılan ilhamlar olduğuna inanılır. (*Dictionary of Beliefs and Religions*, ed. Rosmary Goring, Larousse, Edinburgh- 1994.)

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

¹⁶ Corbin, *History of Islamic Philosophy*, s. 153.

¹⁷ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 5 - 6.

Mısır ile temasa geçmeden önce Yunanlıların gerçek anlamda bir felsefeye sahip olmadıklarını ve Doğuda tahsil görmemiş bir Yunanlının da hakim (bilge) sayılmadığı¹⁸ yönündeki açıklamaları bunun başka bir ifadesidir. Doğu'dan gelen ve diğer dinlerde de yeri olan hikmet kavramı, Müslüman filozoflar tarafından tekrar ele alınmış, sınırları çizilmeye çalışılmış ve bütüncü bir düşünme modeli olarak sunulmuştur. Ama şurası muhakkak ki, gerek Sokrates, gerek Epiktetos ve Rousseau gibi batı filozof ve düşünürlerinin gerekse Fârâbî, İbn Sina, İbn Rüşd ve Gazzâlî gibi Müslüman filozofların hiçbiri hikmeti sadece teorik bir şey olarak görmemiş, onu daha çok pratikte uygulamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla, hikmeti sadece yazılı kaynaklarda aramak doğru değildir. Onun asıl kaynağı peygamber, filozof veya hikmet sahibi kimselerin hayat hikâyelerinde ve yapıp etmelerinde gizlidir. Filozof dünyaya ve insana sadece akıl penceresinden bakarken, hikmet sahibi bir kimse, insanı din, sanat, duygu ve düşünce gibi bütün yönleriyle değerlendirmektedir. Çünkü, hakim (bilge) için insan, düşünen, eyleyen, inanan, bazen çok da akli olmayan seçimler yapan özgür bir varlıktır. Bu noktada, felsefe, geniş halk yığınlarına çok uzak ve soğuk bir bilgi sahası olarak görülmesine karşılık hikmet her sınıf insan tarafından daha sıcak karşılanmıştır. Tıp felsefesi için önerilen İslam hikmet anlayışı İslam düşüncesi içinde yer alan bütün irfanî, sanatsal ve bilimsel mirasın toplamını içine alan, bazı kimselerin İslam felsefesi olarak adlandırdığı düşünce mahsulüdür.¹⁹ İslam hikmet anlayışını kısaca bu şekilde ortaya koyduktan sonra şimdi onun tıp ile olan ilişkisine ve tıp felsefesine yapacağı katkıya yönelik önerilere geçebiliriz.

II- Hikmete Dayalı Bir Tıp Felsefesinin Temel Soru(n)ları

Yukarıda ifade edildiği gibi, Batı'da şekillenen bilim ve teknoloji gittikçe uzmanlaşarak çok ciddi başarılarla imza atarken, bütünü görmekte ve olaylar arasında tutarlı bağlar kurmakta yetersiz kalmıştır. Bunun önemli bir yansıması olarak, modern Batı'da insan hem kendine, hem topluma hem de tabiata yabancılaşmış ve yalnızlaşmıştır. Batı'da bugün bu eksikliğin giderilmesi için disiplinler arası çalışmalara ve sosyal aktivitelere büyük önem ve hız verilmesi tesadüfi değildir. Aynı problemin tıp sahasına yansıması çok daha olumsuz olmuştur, çünkü tabiatı icabı tıp bütüncü (*holistik*) bir yapıya sahiptir. İşte bu yapı uzmanlaşmanın getirdiği gelişmeler dolayısıyla çok ciddi yaralar almıştır.

Halbuki, Doğu medeniyetinde insanların hikmet anlayışından gelen, her ilimde asgari bilgi sahibi olmak ve bu ilimlerin sonuçlarını birbirine bağlamak gibi bir gelenek vardır. Bu durum her ne kadar uzmanlaşmak açısından bakıldığında eleştirilecek bir tutum olarak görülsede hayata bütün yönleriyle bakıldığında ve insan bir bütün olarak değerlendirildiğinde bu hikmet geleneğinin anlamlı bir fonksiyona sahip olduğu açıkça ortaya çıkar. Bu yüzden, doğu kültüründe yetişen bir doktorun aynı zamanda siyasetçi, eğitimci, şair, tarihçi ve felsefeci olması

¹⁸ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 3, 22.

¹⁹ Bulaç, *Din-Felsefe, Akal-Vahiy İlişkisi*, s. 20.

bundandır. Eğer tıp insan denen canlı ve akıllı bir varlığa hizmet ediyorsa -ki öyledir-, ilk bakışta bir doktor için gereksiz gibi görünen yukarıdaki niteliklerin kıymet biçilmez bir meziyet olduğu anlaşılacaktır. Öyleyse, hikmete dayalı bir tıp felsefesi daha bütüncü, daha esnek, daha sosyal, daha insanî ve daha kültürel unsurlara dayanan yeni bir yaklaşım olmaya adaydır. Peki bu yaklaşımın cevaplaması beklenen sorular nelerdir?

Aynen teknoloji gibi tıp da, diğer bilimlerin yaptığı gibi, üretilen bilgileri insan yararına sunma amacına yöneliktir, ama onun felsefeye olan ihtiyacı diğer bilim dallarından daha fazladır. Mesela bu noktada, tıbbın insanları daha uzun yaşatmak gibi bir amacı var mıdır? Daha uzun yaşamak bir erdem midir? Önemli olan kısa fakat sağlıklı bir hayat mı yoksa uzun ve eziyetli bir hayat mıdır? Bugün ortaya konacak tıp felsefesi bu gibi sorulara cevap vermek zorundadır. Tecrübeye dayanan pratik bir sanat olan tıp çalışmalarının, büyü, din ve felsefenin kollarından geçerek 19. yüzyılda tamamen bilime sığındığı²⁰, yani pozitivist yaklaşımı benimsediği söylenmektedir. Fakat bir tıp felsefecisini bekleyen soru, tıbbın bugünkü yerinden memnun olup olmadığıdır? Pozitivist eğilimlere dayanan bilimci bir tıp felsefesi -ki bunun bir felsefe olarak varlığı bile tartışmalıdır- yukarıdaki sorulara cevap verecek kudrete sahip midir? Eğer tıp bugünkü yerinden memnun değilse bunun için ne yapmalı, ne tür bir çözüm üretmelidir? Bu sorulara, zannımca, bugünkü tıp ancak insan denen varlığı bütün yönleriyle tanıyarak, beşeri ve tabiat bilimlerinin bütün çeşitleri ile dirsek teması kurarak oluşturacağı bir tıp felsefesi ile cevap verebilecektir. Yukarıdaki satırlardan çıkan sonuç, bunun için bütüncü (*holistik*) bir yaklaşıma ihtiyaç duyulacağı, şeklindedir²¹. Bu da, hayatın bütün boyutlarını birleştiren, bütün bilgi ve bilim dallarını kendi içinde uyumlu bir bütünlüğe kavuşturan ve hem teorik hem de pratik yöne sahip olan İslâm hikmet geleneğinin kuşatıcı ve barışçı bütünlüğünde aranmalıdır.

Sonuç

Son tahlilde, gerek İslâm'ın kendi referanslarına, gerekse diğer kadim medeniyetlerin geleneğine dayanan hikmet anlayışı, insan denen varlığa yeni bir bakış açısı ile bakma imkânı sağlayabilir. Bütüncü (*holistik*) bakış açısı olarak tanımlanan bu anlayışa göre insan, hem tabii ve sosyal çevreye sahip bir birey olarak; hem kültür, din ve ahlâk gibi onu diğer canlılardan ayıran eylem, anlam ve değer dünyasına sahip üstün bir yaratık olarak; hem de düşünen, duygulanan ve özgür iradeye sahip bir canlı olarak, ele alınıp incelenmektedir. O halde, yeni bir tıp felsefesinin rehberi, "bilimi" ve felsefeyi de içine alan insanlığın evrensel felsefesi diyebileceğimiz hikmet anlayışı olmalıdır. Bu hikmet anlayışının en güçlü geleneği de İslam düşünce tarihinde yaşanmıştır.

²⁰ A. g. e.

²¹ İnsan merkezli, bütüncü bilim anlayışı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bakınız, Talip Kabadayı, *Yanıtlanabilirlik Ölçüsüne Yönelik Eleştiriler Üzerine Bir Çalışma* (Yayımlanmamış doktora tezi) Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2004.

Kaynakça

- ATEŞ, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meali*, Kılıç Yayınevi, İstanbul, 1990.
- BOCHENSKI, J. M., *Felsefeye Düşünmenin Yolları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 1998.
- BULAÇ, Ali, *Din-Felsefe, Vahiy-Akıl İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- CORBIN, Henry, *History of Islamic Philosophy*, Islamic Publications, London, 1993.
- DESCARTES, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1963.
- GORING, Rosmary (ed.), *Dictionary of Beliefs and Religions*, Larousse, Edinburgh, 1994.
- ERDEMİR, Ayşegül Demirhan, *Tıbbi Deontoloji ve Genel Tıp Tarihi*, Güneş Nobel, Bursa, 1996.
- GÖKSEL, Fuat Aziz, "Olası bir Tıp Felsefesine Önsöz" *Tıbbi Etik*, Ekim, 1998.
- İBN FARİS, *Mekayis-ul Luğa*, Beyrut, 1991.
- KABADAYI, Talip, *Yanırlanabilirlik Ölçüsüne Yönelik Eleştiriler Üzerine Bir Çalışma* (Yayımlanmamış doktora tezi) Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2004.
- KASAPOĞLU, M. Aytül, *Sağlık Sosyolojisi*, Sosyoloji Derneği, Ankara, 1999.
- MOON, Graham; Rosemary Gillespie, *Society and Health*, Routledge, London, 1995.
- NADWI, Süleyman, *A Guidebook for Muslims*, Academy of Islamic Resarch, India, 1985.
- NASR, *Islamic Cosmological Doctrine*, Bath, (U.K) 1978.
- ÖNAL, Mehmet, *Wisdom and Philosophy in Islamic Thought* (Yayımlanmamış doktora tezi), Wales Üniversitesi- Lampeter (U. K.), 1998.
- TAN, Bilal, *Kur'ân' da Hikmet Kavramı*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2000.
- Tirmizi, *Sünen-i Tirmizi*, İstanbul, 1992.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm' da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.
- WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1938.

ESKİÇAĞDA VE ORTAÇAĞDA BAŞLICA “ZAMAN” ÖĞRETİLERİ*

ÖZET

Bu çalışmada Aristoteles ve Augustinus'un zamanın doğasıyla ilgili görüşlerini çözümlmek ve zamanla ilgili kimi sorunları açığa kavuşturmak amaçlanmıştır. Aristoteles zamana ilişkin görüşlerini Fizik adlı yapıtının IV. Kitabının 10. Bölümü'nde sunar. Aristoteles ilk bakışta zamanın varlığını, onun ne olduğunu, kaç anlamda şimdikian'dan söz ettiğimizi, bazen, son zamanlarda, demin ya da henüz, çok önce, ansızın ve benzeri şeylerin ne anlama geldiğini ele alır. Augustinus zamanı konusundaki düşüncelerini, İtiraflar adlı yapıtının 11. Kitap, 12. Bölümü'nde gözler önüne serer. Augustinus zamanda yaratma sorunu bakımından zaman kavramına bakar. Tanrı bu dünyayı yoktan yaratırken, zamanı da dünyayla aynı anda yaratmıştır. Bir tek tanrı ebedi olarak zamansız olduğu için, geçmiş ve geleceğin tanrının zamansız ebediliğinde hiçbir anlamı yoktur.

Anahtar kelimeler: zaman, zamanın doğası, geçmiş, şimdikian, gelecek.

(The Chief Doctrines of “Time” in The Ancient And Medieval Eras)

ABSTRACT

*In this paper, I aim to analyse the ideas related to the nature of time and to reveal some problems akin to the time in Aristotle and St. Augustine. In his work called Physics in book IV, Chapter 10, Aristotle illustrates his version of time.** At first sight, Aristotle examines that time exists and what it is and in how many senses we speak of the now and what sometime, lately, presently or just, long ago, suddenly and so on mean. St. Augustine sets forth his ideas on time in Book 11 and Chapter 12 of his book titled Confessions. St. Augustine looks into the conception of time in terms of creation in time. When God created the world, time was created with it. Since only is God eternally timeless, past and future do not have any meaning in the timeless eternity of God.*

Key words: time, the nature of time, past, the now, future.

* Talip KABADAYI. Yrd.Doç.Dr. Adnan Menderes Üniversitesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

Aristoteles felsefe tarihinin en önemli ve etkili filozoflarından biridir. İlgilendiği alanlar mantıktan, ontolojiye, doğa bilimine, psikolojiye, biyolojiye, etiğe, siyasete ve sanata kadar uzanır. Öncelleri gibi o da varlığın ve gerçeğin ne olduğunu kavramak istemiştir. Ona göre bir varlık ve gerçeklik görüşü, sadece duyu nesnelere değil değerlerin de gerçekliklerini teslim etmelidir. Aristoteles, sağlam bir varlık ve gerçeklik görüşünün, başından beri bizimle beraber olan değişme sorununa da çözüm getirmesi gerektiğini düşünür. Değişme ya da devinim en açık tecrübe olgularından birisi olmasına rağmen mantıklı görünmemektedir, çünkü A'nın değişip B'ye dönüştüğünü söylediğimiz de, A'nın hem kendisi olduğunu hem de kendisi olmadığını öne sürüyormuşuz gibi görünür. Aslına bakılırsa, Thales'ten bu yana neredeyse her düşünür ve filozof, varlığın ve bilgi nesnelere değişmeden aynı kalması gerektiğini öne süren Platon da dahil, bu sorunla uğraşmıştır. Aristoteles'in varlığı madde ve form bakımından çözümlemesi değişim sorunuyla başa çıkmayı olanaklı kılmıştır. Bir töz olan bireysel A'nın çözümleme sonucu form kazanmış bir madde olduğu görülür. A değişip B'ye dönüşürken, A'nın bazı kısımları değişir; bazı kısımları ise değişmeden kalır. A'nın değişmeden kalan kısmı madde, değişen kısmı ise formdur. Aristoteles'e göre, doğa bilimi doğal nesnelere değişimi, devinimiyle ilgilenir ve her değişim olanak halinden gerçeklik haline geçmektir. Her ne zaman olanak halinde B olan bir A nesnesi gerçeklik kazanıp B haline gelirse, bir değişim söz konusudur. Değişim türleri niceliksel, niteliksel, yer değiştirmeye dayalı ve ilinekseldir. Dolayısıyla, Aristoteles'in zamana ilişkin düşünceleri değişim ya da devinimle doğrudan ilgilidir. Jones'a göre de "değişim" sorunu "zaman" sorunuyla doğrudan ilgilidir, çünkü değişim olmadığında zamandan söz etmek ya da zamanın farkına varmak olanaksızdır.¹

Ortaçağ Hristiyan Felsefesinde "Patristik Felsefe" dönemi olarak adlandırabileceğimiz dönemde, kilise babalarının belki de en önemlilerinden biri Augustinus'tur. Tanrıdan ve ruhtan başka hiçbir şeyi bilmek istemediğini söyleyen Augustinus, Hristiyanlığı kabul ettikten sonra şüphelilikten sıyrılıp tam bir kesinliğe ulaştığını ifade etmiştir. İlahiyat ve felsefe arasında bir ayırım yapmayan Augustinus'a göre doğru ve gerçek felsefe, hristiyanlığın özüne ve hakikatine erişmektir. Hristiyanlığın hakikati önce inanmayı şart koşar. Anlamak için inanmak gerekir. Augustinus için Tanrının varlığı, dünyadaki herhangi bir nesnenin

¹ W.T. Jones, *The Classical Mind*, New York, 1969. ss.216-228.

varlığından çok daha açıktır. Doğanın akıllıca düzenlenişi, onun ilahi düzenleyicisini de gözler önüne sermektedir. Dünyayı yoktan var eden Tanrı, onu muhafaza da etmektedir. Yarattılmış bu dünyanın ebediliğini yadsıyan Augustinus, zaman bağlamında yaratma sorununu ele alırken zamanın ne olduğu sorusuna da bir yanıt vermiştir. Ortaçağ felsefesinin önemli düşünürlerinden olan Augustinus'un dile getirdiği düşünceler, kanımca, hakıyla anlaşılammıştır. Onun zamana ilişkin düşüncesi de bunlardan biridir. Şu halde, Aristoteles ve Augustinus'tan beri günümüze kadar düşünürleri uğraştıran sorunlardan bir tanesi de zamanın ne olduğu sorunudur. Brennan'a göre, Yunanlılar zamanın hareketin bir ölçüsü olduğunu düşünmüşlerdir. Aristoteles ve Augustinus'tan başka, Bergson, Whitehead ve Heidegger zaman sorunuyla ilgilenen önemli filozoflardır.² Bu nedenle, görebildiğim kadarıyla Aristoteles ve Augustinus'un zaman sorununa getirdiği çözümü kavramak, ardıllarının eldeki meseleye nasıl ışık tuttıklarını görmek açısından da çok önemlidir.

*

Aristoteles açısından zamanın doğasını kavramak için, izlenecek en iyi yol, sanırım, zaman ve şimdiki an arasındaki ilişkinin ne olduğunu sergilemek ve çözümlemektir, çünkü öyle sanıyorum ki, Aristoteles'in zaman görüşü şimdiki an üstüne kuruludur.

Aristoteles zamanla ilgili araştırmasına, ilkin "o varolanlardan mı, varolmayanlardan mı"; ikincileyin "onun doğası ne"? sorularıyla başlar; sonra zamanın varolmadığını gösteren üç argüman sıralar.

Bunlardan birincisi, zamanın geçmiş ve gelecekte oluştuğunu öne süren argümandır. Ancak geçmiş artık varolmadığı için, gelecek de henüz varolmadığı için, başka deyişle varolmayanlardan oluşan şey varolamayacağı için, zamanın varlığı söz konusu değildir.

Zamanın bir parçası varolmuştur, [artık] yoktur: öteki parçası ise olacaktır, henüz yoktur. Hem sınırsız zaman hem de ele alınan her zaman bu parçalardan bileşiktir. Ne ki varolmayanlardan bileşik olan bir şeyin varlıktan pay almasının olanaksız olduğu görülse gerek.³

İkincisi, eğer zaman varsa onun parçalarının tümünün ya da bir kısmının varolması gerekir; bunun yanında, eğer zaman varsa onun parçalanabilir de olması gerekir; yani, zamanın geçmiş ve gelecek olarak bölünmesi gerekir. Dolayısıyla da zamanın parçalarının bir kısmı ya da tümünün zorunlu olarak varolması gerekir. Ancak, zamanın parçaları geçmiş ve gelecek olduğu için bunların hiç birisi yoktur; bu yüzden zaman da yoktur. Bu argüman ilk argümandan farklıdır, çünkü ilk argüman zamanın parçalarının, yani geçmiş ve geleceğin, birleşimine dayanıyordu; halbuki ikinci argüman bunların parçalanmasına, başka deyişle bölünmesine dayanır. Demek ki, ilk argüman zamanı bir bileşik olarak, ikincisi ise parçalanabilen bir şey olarak ele almaktadır.

² J.G. Brennan, *The Meaning of Philosophy*, New York, 1967. ss.208-209.

³ Aristoteles, *Fizik*, çeviren: Saffet Babür, İstanbul, 1997. s. 183.

Öte yandan parçalanabilen her nesne, varsa, varolduğu sürece onun ya bütün parçaları ya da kimi parçaları vardır. Oysa zaman parçalanabilir olmasına karşın parçalarının biri olup bitmiş, biri olacak, hiçbiri yok.⁴

Son olarak, şimdiki an zamanın bir parçasıymış gibi görünüyor, ancak şimdiki an da zamanın bir parçası değildir; çünkü parçanın bir ölçüsü vardır. Bütünün parçayla ölçülmesi, bütünün parçalarının bir özelliğidir; işte bu yüzden şimdiki an zamanın bir parçası değildir. Dahası, bütün parçalardan kurulur, fakat şimdiki an bir kurucu ya da oluşturucu değildir; dolayısıyla nasıl çizgi noktalardan oluşmuyorsa, zaman da şimdiki an'lardan oluşmaz.⁵

Şimdiki an ise zamanın bir parçası değil, çünkü parçanın bir ölçüsü vardır, bütünün parçalardan kurulması gerekir, oysa zaman şimdiki an'lardan bir araya gelmiş gibi görünmüyor. Kaldı ki geçmiş ile geleceği ayırır gibi görünen 'şimdiki an' acaba hep bir ve aynı mı kalıyor, yoksa hep başka, hep değişik bir şey mi, bunu görmek kolay değil ... Nitekim nasıl bir nokta öteki noktayla sürekli olamazsa'an'ların birbirine eklenmesi de olanaksız olsa gerek.⁶

Görüldüğü üzere, Aristoteles şimdiki an'ı önce bir varolan olarak alır ve onun zamanın bir parçası olmadığını gösterir. Şu an için bu üçüncü argümanı kullanarak, varolan olarak ve geçmiş ile geleceği bölen bir şey olarak görünen şimdiki an'ın bile varolmadığını gözler önüne serer. Aristoteles zamanın varolmadığına ilişkin bu argümanlardan hareketle, zamanın varlığının ve doğasının belirsiz görüldüğünü öne sürer. Ona göre geleneğin bize aktardıklarının ışığında zamana baktığımızda da onun varlığının ve doğasının açık olmadığını görürüz. Buna göre, bazıları zaman, evren bütününün hareketi ve devinimidir, der; kimileri de zaman, gökçemberin kendisidir, der. Bazıları da zaman, bir devinim, bir değişimdir, der. Gökçemberinin zaman olduğunu söyleyenler, her şeyin gökçemberinin içinde olduğunu ve her şeyin zaman içinde olduğunu düşünmüşlerdir. Aristoteles'e göre, bu düşünceye kapılanlar, bir şeyde olmanın belirsizliği konusunda bilgisizlerdi. Bilindiği gibi Aristoteles yer (place) konusundaki görüşlerini sunarken, birtakım ayrımlar yapmıştır; örneğin, zaman içinde olmakla bir yerde olmak farklı farklı şeylerdir.

Zamanın evren bütününün hareketi ve devinimi olduğunu öne süren görüş konusunda Aristoteles şunları söyler: "çembersel yer değiştirmenin bir parçası da bir zaman [gösterir] ama yer değiştirmenin kendisi zaman değil, çünkü parça çembersel yer değiştirmeden alınmış bir parçadır, çembersel yer değiştirmenin kendisi değil".⁷

Aristoteles buradan hareketle zamanın evren bütününün hareketi ve devinimi olmadığını söyler. "Ayrıca çok sayıda gökçember olsaydı, onların

⁴ a.g.e., ss. 183-185.

⁵ Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, trans: Richard Mckeon, New York, 1941. s. 289.

⁶ Aristoteles, 1997, s. 185.

⁷ Aristoteles, 1997, s. 187.

her birinin devinimi zaman olur, dolayısıyla zamandaş birçok zaman olurdu".⁸ Aristoteles argümanına eklediği bu son noktayla, zamandaş birçok zaman olmasının olanaksız olduğunu ve zamanın evren bütünüünün devinimi olmadığını bir kez daha gösterir.

Aristoteles, bundan sonra, zamanın bir hareket ya da değişim olduğunu öne süren görüşü ele alır. Değişim hem her yerde hem de her nesnede aynı biçimde değildir; sadece hareket eden, yani değişen şeydedir. Zaman ise hem her yerde hem de her nesnede aynı biçimdedir; bu durumda zamanın değişim olmadığı çok açıktır.

İmdi her bir nesnenin değişmesi ve devinimi salt o değişen nesnenin içindedir ya da o devinen, değişen nesnenin bulunduğu yerdedir. Oysa zaman hem her yerde hem de her nesnede aynı biçimde.⁹

Ayrıca Aristoteles'e göre değişim daha hızlı ve daha yavaş olur; zaman söz konusu olduğunda durum böyle değildir. Zamanın daha hızlı ve daha yavaş olmadığı, tecrübeyle de açıktır, çünkü biz zamandan söz ederken daha hızlı ve daha yavaş değil, çok ve az zamandan söz ederiz. Zamanın değişim olmadığı buradan da açıktır.¹⁰

Aristoteles zamanın değişim olmadığını bu şekilde kanıtladıktan sonra, zamanın değişmeden bağımsız olmadığını da gösterir. Ona göre, zaman değişimden bağımsız olmadığı için ve bir kişi zamanı değişim olmaksızın kavrayamayacağı için, zamanın varlığı değişimi içerir. Demek ki değişim olmadan zamanı algılayamadığımız gibi; o olmadan zamanı düşünemiyoruz bile. Aristoteles zamanın değişim olmadan algılanamayacağını ispatlamak için şu argümanı öne sürer: Düşüncemizde hiçbir şey değişmediğinde ya da değişmeyi fark etmediğimizde bir zamanın da geçmediğini düşünüyoruz; çünkü değişmenin farkında olmadan, zamanın farkında olamayız.¹¹ Demek ki belirli bir zaman geçtiğinde, belirli bir değişimin de gerçekleşmesi beklenir. Aristoteles'e göre, bir değişme duyumsamadığımız ve belirlemediğimizde, zaman geçmediğini söylüyorsak; başka deyişle, hiçbir değişme beklemediğimizde zaman geçmediğine inanıyorsak, bir devinme ve bir değişmeden bağımsız zaman yok demektir.¹² Aristoteles, zamanın ne değişim ne de değişimden bağımsız bir şey olduğunu gözler önüne serdikten sonra, değişme ve zamanı aynı anda fark ettiğimiz sonucuna varır.

İmdi biz devinim ile zamanı aynı anda algılıyoruz, karanlıkta ve bedensel bir etkilenime uğramıyorsak bile ruhta bir devinim olduğunda hemen belli bir zaman da geçti diye düşünüyoruz. Ama belli bir zaman geçtiği düşünüldüğünde aynı anda bir devinim olduğu da düşünülür.

⁸ a.g.e., s. 187.

⁹ a.g.e. s. 187.

¹⁰ Aristotle, 1941, ss. 289-290.

¹¹ Aristoteles, 1997, s. 189.

¹² a.g.e., s. 189.

Dolayısıyla zaman ya bir devinin ya da devinime ait bir şey. Demek madem bir devinin değil, devinime ait bir şey olması zorunlu.¹³

Görüldüğü üzere Aristoteles'e göre karanlıkta bedensel olarak bir değişime uğramadığımızda ya da değişen başka birtakım şeylerin farkına varmadığımızda bile zamanın farkındayız, çünkü ruhumuz herhangi bir şeyi düşündüğünde ruhtaki değişimin farkındayız.¹⁴ Bir cümleyle söylersek, zamanın farkında olduğumuzda, bir değişimin de farkındayız; yine bir değişimin farkında olduğumuzda, zamanın da farkındayız. Şu halde, zamanın değişim olmadığı ispatlandığına göre, zaman değişimle, devinimle ilgili bir şeydir.

Şimdi yapılacak iş zamanın devinimle ilişkisinin ne olduğunu soruşturmaktır. Urmson'a göre, Aristoteles'te değişme sürekli olduğu için öncelik ve sonralık içerir. Öte yandan değişme süreklidir, çünkü büyüklük süreklidir; büyüklük gibi değişimin niceliği süreklirse, zamanın niceliği de süreklidir.¹⁵ Aristoteles nihayet zamanı, öncelik ve sonralığa göre sayılabileceği için hareketin sayısı olarak tanımlar.

Devinen nesne bir şeyden bir şeye doğru devindiği için ve her büyüklük sürekli olduğundan devinin büyüklüğü izliyor. Çünkü büyüklük sürekli olduğundan, devinin de sürekli, devinin sürekli olduğundan ötürü de zaman [süreklili]: nitekim devinin ne denliyse hep o denli zaman geçtiği düşünülüyor. Demek ki, 'önce' ile 'sonra' aslında bir yer içinde var, diziliş açısından orada ... Devinimi 'önce' ile 'sonra' açısından belirleyerek saptadığımızda zamanı da anlıyoruz ... önce ile sonrayı algıladığımızda "zaman geçti" diyoruz. Aslında zaman şu: önce ile sonraya göre devinin sayısı.¹⁶

Aristoteles'in zaman görüşünü kavramak için, yanılmıyorsam, zaman ile şimdiki an'ın ilişkisine yakından bakmak gerekir; çünkü zamanın 'şimdiki an' ile belirlenen bir şey olduğu düşünülür.¹⁷ Aristoteles, zamanı öncelik sonralık açısından belirleyen 'şimdiki an'dır, der. Ayrıca değişimi ya da devinimi onun içindeki şimdiki an aracılığıyla öncelik ve sonralığa göre biliyoruz. Çünkü, hem devinimi hem de öncelik ve sonralığı, hem değişimi hem de zamanı yer değiştiren nesneyle anlıyoruz. İşte bu nedenle zaman, şimdiki an aracılığıyla fark edilebilir. Devinimin devinen nesne aracılığıyla, yer değiştirmenin yer değiştiren nesne aracılığıyla bilinebilir olması gibi, şimdiki an'ın zamanla ilgisi bu şekilde gösterildikten sonra, Aristoteles, şimdiki an'ın zamandan daha çok bilinebilir olduğunu öne sürer. Ayrıca, şimdiki an olmasa zamanın olması; zaman olmasa şimdiki an'ın olması olanaksızdır. Dahası, Aristoteles'e göre zamanı yaratan şimdiki an'dır.¹⁸

¹³ a.g.e., s. 189.

¹⁴ Aristotle, 1941, s. 291.

¹⁵ J.O. Urmson, *On Aristotle's Physics*, New York, 1992. s. 119.

¹⁶ Aristoteles, 1997, ss. 190-191.

¹⁷ a.g.e., s. 191.

¹⁸ Aristotle, 1941, ss. 291-292.

Zamanı öncelik sonralığı açısından belirleyen de 'an' ... zamanın devinimi izlemesi gibi 'an' da yer değiştiren nesneyi izliyor (çünkü yer değiştiren nesne ile devinimdeki 'önce'yi, 'sonra'yı anlıyoruz, 'önce' ile 'sonra' sayılabilir olduğundan ötürü de 'an'ın varlığını) ... En çok bilinebilir olan da 'an', çünkü devinim devinen nesne aracılığıyla, yer değiştirme yer değiştiren nesne aracılığıyla [bilinebilir] ... Şu da açık: zaman olmasa 'an' da olamaz; 'an' olmasa zaman da olamaz ... Öyleyse zaman hem 'an' aracılığıyla sürekli hem de an'a göre biliniyor.¹⁹

Aristoteles zamanın 'şimdiki an'da sürekliliği ve bölünmesini, onun devinen nesne ve devinimle ilgisinden hareketle kanıtlar. Şimdiki an yalnızca zamanın devinen nesneyle bağlantısına göre zamanı sürekli kılmakla kalmaz hem de zamanı, değişimdeki öncelik ve sonralığı ayırt ederek böler. İşte zamanın bölünmesi bu şekilde olur. Bu, hem süreklilik ve bölünmeye neden olan devinen nesneye hem de bir biçimde noktaya benzer; çünkü nokta da çizgiyi hem sürekli kılar hem de sınırlar. İşte noktanın çizgiyi sürekli kılması gibi benzer bir biçimde 'şimdiki an' da zamanı hem sürekli kılar hem de böler.²⁰

Aristoteles'e göre, 'şimdiki an' zamanı birbirine bağlar. Daha önce görüldüğü üzere, zaman şimdiki an aracılığıyla sürekliydi ve şimdiki an'da bölünüyordu. Dolayısıyla, zamanın parçaları olan geçmiş ve gelecek, şimdiki an sayesinde birbirine bağlanır. Yanılmıyorsam, işte bu yüzden şimdiki an zamanı bir arada tutar. Öte yandan, şimdiki an geçmişin sınırı ve geleceğin başlangıcı olarak alındığında veya tasarlandığında, zamanı böler. Aristoteles, esasen, bu nedenle şimdiki anı geçmişin sınırı ve geleceğin başlangıcı olarak adlandırır.

... şimdiki an, zamanın sürekliliği, bağlantısı; çünkü geçmiş ile gelecek zamanı bağlıyor; ve zamanın sınırı, bir zamanın başı, ötekinin sonu. Ne ki bu duraduran noktadaki gibi açık değil; o olanak halinde ayırıyor; ayıran bir şey olduğundan ötürü 'an' hep değişik bir şey, yine bağlayan bir şey olduğundan ötürü de hep aynı ... 'şimdiki an' da böyle hem olanak halinde zamanı bölüyor hem de her iki yanın sınırı ve birliği.²¹

Son tahlilde, Aristoteles'e göre zaman düşüncelerimizdeki ard ardalık bilincine ve tecrübe ettiğimiz olaylar arasındaki farklılık duygusuna karşılık gelen bir şeydir. Hiçbir değişimin farkında olmadığımızda, zamanın da farkında olmayız.

*

Augustinus *Confessions* adlı yapıtının 11. Kitap, 12. Bölüm'ünden itibaren zamanın doğasının ne olduğu sorunuyla ilgilenir. "Yeri ve göğü yaratmadan önce Tanrı ne yapıyordu?" sorusuna, Augustinus, Tanrı, her yaratılanın yaratıcısıdır ve yer ile gök ibaresinden yaratılan her şeyi anlarsak, Tanrı yeri ve göğü yaratmadan önce hiçbir şey yapmıyordu; bir

¹⁹ Aristoteles, 1997, ss. 193-195.

²⁰ Aristotle, 1941, s. 293.

²¹ Aristoteles, 1997, s. 207.

şey yapıyor olsaydı zaten o yaptığı yaratmadan başka bir şey olmazdı, yanıtını verir.²²

Augustinus'a göre bütün zamanların yapıcısı ve sürdürücüsü Tanrıdır ve tanrı zamanları yaratmadan önce hiçbir zaman akıp gitmemiştir. Ayrıca yer ve gök yaratılmadan önce zaman diye bir şey yoktur; dolayısıyla "yeri ve göğü yaratmadan önce Tanrı ne yapıyordu?" sorusu saçma bir sorudur ve böyle bir soru sorulamaz, çünkü zamanın olmadığı yerde "o zaman" diye bir şey söz konusu değildir.²³

Augustinus için Tanrı ebediyen vardır; bu yüzden o, bütün geçmiş zamanlardan öncedir, bütün gelecek zamanların da ötesindedir. Buna göre bütün zamanları Tanrı yaratmıştır ve Tanrı bütün zamanları önceler. İşte zamanı tanrı yarattığı için onun hiçbir şey yapmadığı bir zaman söz konusu olamaz. Augustinus'a göre Tanrı sürekli hep aynı kaldığı için hiçbir "zaman" Tanrıyla aynı ebedilikte değildir. Zaten zaman değişmeden hep aynı kalsaydı, zaman diye bir şey olmazdı. O halde şimdi sorulacak soru „zaman nedir?“ sorusudur.

Zaman, konuşurken en çok kullandığımız sözcüklerden birisi olmasına rağmen, "zamanı" hemen ve zahmetsizce tanımlayabilir miyiz? "Zamanı" açık seçik anlatabilecek kadar kavrayabilir miyiz? Zamandan söz ederken ne dediğimizin farkındayız ve bir başkası zamandan bahsettiğinde onun da ne dediğini anlıyoruz. Bu demektir ki, zamanın ne olduğu sorulmazdan önce zamanın ne olduğunu biliyoruz, ancak zamanın ne olduğunu soran kişiye zamanı nasıl açıklayacağımızı bilmiyoruz.²⁴

Augustinus'a göre yine de kesin olan bir şey var:

Hiçbir şey olmamış olsaydı, geçmiş zaman olmazdı; hiçbir şey olacak olmasaydı, gelecek zaman olmazdı; hiçbir şey olmasa şimdiki zaman olmazdı.²⁵

Demek ki geçmiş, gelecek ve şimdiki zamanlar var; ancak geçmiş ve gelecek zaman, geçmiş artık olmadığı, gelecek de henüz gelmediğine göre, ne şekilde vardır? Öte yandan şimdiki zaman hep şimdi olsaydı, yani geçmişte kaybolmasaydı, o zaman da zaman olmaktan çıkıp, ebediyet (bengilik) olurdu. Şimdinin zaman olabilmesi için geçmişte kaybolması gerekiyorsa, hangi anlamda ona vardır diyebiliriz?²⁶

Görüldüğü üzere Augustinus zamanla ilgili soru ve/veya sorunları bu şekilde gözler önüne seriyor. Ayrıca, geçmiş ve gelecek zamana ilişkin olarak "uzun zaman" ve "kısa zaman"dan söz ediyoruz. Peki varolmayan bir şey nasıl olur da uzun ya da kısa olarak nitelendirilebilir? Çünkü geçmiş

²² Augustine, *Philosophic Classics, Thales to St. Thomas Basic Texts*, selected and edited with prefaces by Walter Kaufmann, New Jersey 1961, ss. 588-589.

²³ Augustine, *The Confessions of St. Augustine*, trans: Rex Warner, New York 1963, s. 266.

²⁴ Augustine, 1961, s. 590.

²⁵ Augustinus, *Aristoteles, Augustinus, Heidegger, Zaman Kavramı*, çeviren: Saffet Babür, Ankara 1996, s. 47.

²⁶ Augustine, 1963, ss. 267-268.

zaman geçtiği için artık yoktur; gelecek zaman da henüz gelmediği için yoktur. Acaba uzun olarak nitelendirilen geçmiş zaman artık geçtiği için mi yoksa henüz şimdiki zaman olarak mı uzun zaman olmuştur? Augustinus bunu şöyle yanıtlar:

... Oysa geçmiş zaman artık yoktu, bu yüzden de hiç mi hiç olmadığına göre, uzun da olamazdı. Öyleyse "o geçmiş zaman uzun oldu" demeyelim; -çünkü geçtiği zaman artık olmadığına göre, onda uzun olacak bir şey bulamayız- ama şöyle diyelim: "O şimdiki zaman uzun oldu"; çünkü şimdiki zaman iken uzundu. Nitekim henüz varolmamaya geçmemişti ve yalnızca onun uzun olma olanağı vardı; oysa geçtikten sonra, uzun olmayı bırakmıştır, çünkü varolmayı bırakmıştır (Augustinus 1996: 49).

Augustinus şimdi "şimdiki zamanın" uzun olup olamayacağına bakacaktır, çünkü insana süreyi algılama ve ölçme yeteneği ya da olanağı verilmiştir. Şimdiki yüzyıl uzun bir zaman mıdır? Yüzyıl şimdiki zaman olabilir mi? Eğer bu yılların ilkindeyse, o şimdiki zamandır, ancak geriye kalan 99 yıl henüz gelmemiştir ve henüz yoktur. İkinci yılı şimdiki zaman olarak alırsak, o zaman da ilk yıl geçmiştedir, ikinci yıl şimdiki zamandır; geri kalanlar ise henüz gelmemiş olan gelecek zamandır. Görüldüğü üzere yüzyıllık bir devrede hangi yılı şimdiki zaman olarak alırsak alalım, ondan önce gelenler geçmiş zaman, ondan sonra gelenler ise gelecek zaman olacaktır. Şu halde yüzyıl şimdiki zaman olamaz.

Peki şu anda geçmekte olan yıl şimdiki zaman olamaz mı? Burada da geçmekte olan ilk ay ise, geriye kalanlar gelecek zaman olacaktır. Eğer ikinci ay geçmekteyse, ilk ay geçmiş; geriye kalan aylar, henüz olmadıkları için, gelecek olacaktır. Dolayısıyla şu anda geçmekte olan yıl da tam olarak şimdiki zaman değildir. Şu halde yıl da şimdiki zaman olamaz. Bir yıl on iki aydan oluşur; hangi ayı alırsanız alın, şu anda geçmekte olan ay, o ay olacak geriye kalanlar da ya geçmiş ya da gelecek zaman olacaktır.

Acaba geçmekte olan bir gün şimdiki zaman olabilir mi? Bu durumda da ilk gün söz konusuysa, diğerleri gelecek zaman olacaktır; son gün söz konusuysa geriye kalanlar geçmiş zaman olacaktır; aradaki herhangi bir gün alındığında ise söz konusu gün geçmiş ve gelecek günler arasında kalacaktır.²⁷

Augustinus'a göre uzun diye nitelendirilen şimdiki zaman hemen hemen tek bir güne sığdırıldı, ancak bir günün de incelenmesi gerekir, çünkü öyle görünüyor ki bir gün de bütünüyle şimdiki zaman olamaz. Bir gün 24 saatten oluşur. Bu saatlerin ilki açısından geriye kalanlar gelecek zaman; sonuncusu bakımından ise bütün ötekiler geçmiş zaman; aradaki bir saate göre de bundan önce gelenler geçmiş, sonra gelenlerse gelecek zaman olacaktır. Bir tek saat bile tutulamayan parçalar halinde geçer gider; bir saatin içinde hangi parça geçerse, o, geçmiş; geriye kalanlar ise gelecek olacaktır. Augustinus zamanı kavramak istiyorsak, hiçbir parçaya

²⁷ Augustine, 1961, ss. 590-591.

ayrılmayacak olan, yani an denilen parçalara bölünemeyen bir zaman noktasına belki şimdiki zaman diyebiliriz, der. Ancak bu zaman noktası geçmişten geleceğe öylesine hızlı akıp gider ki, onun bir süreç içerisinde yayılması olanaksızdır.²⁸ Şu halde şimdiki zaman uzun bir zaman olamaz.

Augustinus'a göre biz her nasılsa zaman aralarının farkındayız, çünkü onları kendi aralarında karşılaştırıp, bazılarını daha kısa, bazılarını daha uzun diyoruz; hatta zamanın uzunluğunu ya da kısalığını ölçebiliyoruz. İşte biz zamanı geçmekte ya da akmaktayken algılıyoruz ve ölçüyoruz. Demek ki zamanın bilincine varmak ve onu ölçmek için, zamanın geçmesi ya da akması lazım.²⁹

Her ne kadar sorunlu gözükse de geçmiş ve gelecek zaman var. Peki geçmiş ve gelecek varsa, bunlar neredeler? Augustinus'a göre geçmiş ve gelecek her neredeyse orada şimdiki zaman olarak varlar, çünkü gelecek zaman orada gelecek zaman olarak varsa, henüz orada olmayacaktır; geçmiş zaman orada geçmiş zaman olarak varsa, artık yok demektir. En doğrusu, geçmişteki şeylere ilişkin şimdiki zaman; şimdiki şeylere ilişkin şimdiki zaman ve gelecekteki şeylere ilişkin şimdiki zaman, diye nitelendirmektir. Bu üç zaman, Augustinus için, bir biçimde insan ruhundadır, aksi takdirde onların farkına varamazdık. Augustinus, geçmişteki şeylere ilişkin şimdiki zamanın bir anı olarak, şimdiki şeylere ilişkin şimdiki zamanın anlık bir sezgi olarak ve gelecekteki şeylere ilişkin şimdiki zamanın bir beklenti olarak var olduğunu öne sürer. Eğer geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanla, bunlara göndermede bulunuyorsak, üç zaman olduğunu söyleyebiliriz.³⁰

Augustinus, zamanı geçtiği ya da aktığı anda ölçüyoruz, demişti. Aslına bakılırsa, o, kendisiyle cisimlerin hareketini ölçtüğümüz ve bir hareketin bir başka harekete göre iki kat daha uzun olduğunu söyleyebildiğimiz zamanın özünü ve gücünü öğrenmek istemektedir. Ona göre zaman aklın ya da ruhun bir ürünü gibi görünüyor.³¹

... cisimlerin hareketini zaman sayesinde ölçüyorum da zamanın kendisini ölçemem mi?... Peki zamanın kendisini neyle ölçebilirim? Karışla bir kalasın uzunluğunu ölçtüğümüz gibi, daha kısa bir zamanla daha uzun bir zamanı mı ölçüyoruz? Biri ötekinin iki katıdır diyerek kısa bir hecenin süresi ile uzun bir hecenin süresini ölçüyoruz. Aynı şekilde şiirlerin uzunluğunu mısra sayısına göre, mısraların uzunluğunu da ayakların sayısına göre, ayakların uzunluğunu da hecelerin sayısına göre, uzun hecelerin süresini de kısa hecelere göre belirliyoruz. Bütün bu hesapları şiirlerin yazıldığı kitapların sayfalarında yapmıyoruz (bu şekilde zamanı değil, mekanı ölçeriz); ifade edilen ve geçerken kulağımıza çarpan sözleri ölçüyor ve şöyle diyoruz: "Ne uzun şiir, şu kadar mısradan oluşmuş, mısraları uzun, çünkü şu kadar ayaktan oluşmuş; ayakları uzun, çünkü şu kadar heceden oluşmuş; şu hece uzun çünkü kısa olandan iki kat daha uzun " diyoruz. Bununla bile zamanın

²⁸ Augustinus, 1996, s. 51.

²⁹ Augustine, 1963, s. 270.

³⁰ a.g.e., s. 273.

³¹ Augustine, 1961, ss. 595-596.

tam ölçümünü yapmış olmuyoruz; kısa bir mısra yavaş okunduğunda, hızlı okunan uzun bir mısradan daha uzun gelebilir. Bir şiir, bir ayak, bir hece de aynı şekilde görünebilir (Augustinus 1999: 286).

Augustinus buradan zamanın aklın bir ürünü olabileceği sonucunu çıkarır. Ölçtüğümüz şey, belleğimizde iz bırakan şeylerdir. Yaratmanın aslına erme tutkusu Augustinus'u yaratmanın tarzı ve zamanı sorununa getirir. Yaratma yoktan var etmedir ve bu, Tanrının varlığında hiçbir değişimi gerektirmez. Zaman ve yaratma, Augustinus'a göre, zamandadır. Dolayısıyla, dünya yaratılıp, insan gelmeden önce zaman kavramının bir anlamı yoktur. İnsan açısından üç zaman aralığı vardır: geçmiş, şimdi ve gelecek. Sadece Tanrı tanrısal bir şimdiki zamandadır. Zaman aklın ya da ruhun üç etkinliğinin bir sonucudur. Buna göre zaman, ruhun beklenti, anlık sezgi ve anımsamasıyla ölçülür. Zaman akılda ölçülebilen bir kavramdır ve ölçülen şey bir olay değil, onun akılda bıraktığı izlenimdir. Akılda geçmiş bir anı; gelecek bir beklenti olarak vardır. Tanrı her şeyi geçmiş ve gelecek olmadan şimdide görür, çünkü onunki ebedi bakış açısıdır. İnsanın bakışı zamansaldır ve her şeyi zaman içerisinde görür. Dolayısıyla zaman insanın bakışına ait olan bir şeydir. Geçmiş, şimdi ve gelecek diye zaman araları yoktur; bunlar insanın biyo-psişik yapısından çıkar, çünkü geçmiş hafızanın, şimdi anlık sezginin ve gelecek ise beklentinin bir işlevidir. Tanrı zamanı, insan ruhu ya da aklında bu işlevleri yaratarak yaratmıştır. Demek ki zamanı Tanrı olanaklı kılmıştır. Göçmen kuşların belirli bir zamanda göç etmeye programlanmaları gibi, sanki insan da zamanın farkında olmaya programlanmıştır. Görüldüğü üzere zamana bakarken Augustinus'un en az iki temel kabulü vardır: Birincisi Tanrının ebedi olduğu, ikincisi ise Tanrının dünyayı belli bir zaman noktasında yarattığıdır. Buna göre Tanrı zamanda değildir ve herhangi bir zaman içinde eylemez. Demek ki Tanrı dünyayı yaratarak zamanı da yaratmıştır. Buna göre zamanın yaratılmış dünyadan ayrı bir gerçekliği yoktur, çünkü dünya ve zaman aynı anda yaratılmışlardır.

Sonuç olarak, Aristoteles zamanı, öncelik ve sonralığa göre hareketin sayısı olarak tanımlar. Bunun yanında, zaman zorunlu olarak süreklidir, çünkü böyle olmadığı takdirde önce ve sonra kavramları olanaksız hale gelir; başka deyişle, zaman süreklidir, çünkü sürekli olan bir şeye; yani devinime aittir. Kısaca söylendikte, zamanın neliği onun değişimin sayısı olmasında yatar. Aristoteles'e göre zaman mutlaklıktır ve iki olay arasındaki zaman aralığını ölçebiliriz. Ayrıca Aristoteles için zamanın döngüsel; dolayısıyla da sonsuz (sınırsız) olduğunu da söyleyebiliriz. Augustinus'a göre zaman öznel ve ölçülen şey, akılda kalan izlenimdir. Zamanı aklımızda ölçüyoruz, çünkü geçip giden nesnelere akılda izlenimleri kalır ve ölçülen şey, geçip giden nesnelere akılda bıraktıkları izlenimlerdir. Augustinus'a göre zamanı ölçerken işte bu izlenimleri ölçüyoruz. Demek ki zaman, anımsayan, derinlemesine düşünen ve bekleyen insan aklındadır. Tanrı yeri ve göğü yarattığında zamanı da yarattığı için, zamanın bir başlangıcı vardır; dolayısıyla Augustinus için zamanın çizgisel ve sonlu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Kaynakça

- ARISTOTLE. (1941). *The Basic Works of Aristotle*, trans. by Richard Mckeon. New York: The Oxford University Press.
- ARISTOTELES. (1997). *Fizik*, çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- AUGUSTINE. (1961). *Philosophic Classics, Thales to St. Thomas Basic Texts*, selected and edited with prefaces by Walter Kaufmann. New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- AUGUSTINE. (1963). *The Confessions of St. Augustine*, trans. by Rex Warner. New York: Penguin Books Ltd.
- AUGUSTİNUS. (1996). *Aristoteles, Augustinus, Heidegger, Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi Yay.
- AUGUSTINUS. (1999). *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- BRENNAN, J.G. (1967) *The Meaning of Philosophy*, New York: Harper & Row Publishers.
- JONES, W.T. (1969). *The Classical Mind*, New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
- URMSON, J.O. (1992). *On Aristotle's Physics*, New York: Cornell University Press.

**CUMHURİYET AYDINLANMASI IŞIĞINDA
HUKUK DEVLETİ UYGULAMASINA
ELEŞTİREL BİR BAKIŞ***

Konferans**

* Hayrettin ÖKÇESİZ, Prof.Dr. Akdeniz Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

** Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün Atatürk Haftası ve Dünya Felsefe Günü dolayısıyla düzenlemiş olduğu etkinlikte sunulmuştur.

I¹

Bilindiği üzere hukuk devleti biçimsel ve içeriksel özelliklerinde tarihsel bir gelişimi gizlediği gibi bugün bu her iki yanıyla devletin demokratik ve sosyal olabilmesinin de zeminini oluşturmaktadır. Öte yandan ise demokratik ve sosyal olmayan bir devlet düzenine çağdaş anlamda hukuk devleti olmak özelliğini bir türlü kazandıramayız. Bir devlet yapısal olarak;

- a) Güçler ayrılığı
- b) Mahkemelerin bağımsızlığı
- c) İdarenin yasayla bağlılığı
- d) İdareye karşı bağımsız yargı yolu ile
- e) Her türlü idari eylem ve işlemlerden dolayı kişilere verilen zararın giderimi güvencesi ilkesine sahip ise ilk önce bir “biçimsel hukuk devleti”dir.

Buna “yasa devleti” de denebilir. Anayasa yargısı bu tipten en son aşamalarından biridir. Bu kurgu, burjuva toplumunun ya da sivil toplumun bireyinin yaşam, özgürlük ve mülkiyet taleplerine en yüksek doyumu verebilecek ve bütün gerekleriyle devinen bir yeni çağın sürekli yolunu açabilecek başarılı bir devlet tasarımıdır. “Hukuk devleti” kavramı, yeni sınıfın ve toplumun polis devletine karşı savaşımının bir parolası olarak karşımıza çıkar. Devlet ve idaresi yasayla dizginlenir.

Burada öncekilerden çok farklı bir yasa kavramı söz konusudur. Genel ve sürekli olmasının yanında, devletin, hukuk devleti olmasını sağlayan önemli bir özelliği daha vardır. Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir. İhtilalin nedeni ve meyveleri olan temel haklar ve özgürlükler asla yok edilemezler. Sınırlanmaları gerektiğinde buna ancak millet kendi temsilcileri aracılığıyla yetkilidir. Millet meclislerinin bu işlemine “yasa” denir. Devlet ve toplum böyle bir yasanın üstünlüğüne tabidir. Ancak böyle bir yasanın üstünlüğü ilkesi hukuk devleti ilkesine vücut verebilmektedir.

¹ Bu bildiri, HFSA/4'te (2002) yayımlanmış olan “Yargıda Reformun Felsefi ve Sosyolojik Alanında Bazı Önemli Nirengi Noktaları” başlıklı yazımdan yararlanılarak hazırlanmıştır.

II

Devlet bir bakıma memurundan başka bir şey değildir. Devlet memurunun, meslek ahlakında, ideallerinde ve nihayet asgari yetenek düzeyinde bugün görülen düşüş, hukuk devleti toplumunun insan bireyini yurttaşlıktan kopararak, henüz yeterince uzaklaşamadığımız feodal toplum yapısının intisap-iltimas ilişkisine yeniden girmeye ve sonuçlarına katlanmaya zorluyor.

Hukuk devletinin atomu olan “individuum” (özerk birey), sivil toplumun ilerici bir olgusu imiş gibi gösterilen cemaatlerin içinde parçalanarak tüm özerkliğinde yok edilmiş uçurumun sürükleniyor.

Devlet hukuk devleti olacaksa, bu devletin, her türlü resmi hizmette yer alan her bir memurunun gündelik meslek yaşamına egemen görev ve yetki bilincinde hukuk devleti düşüncesinin temel ilkelerinin tüm açıklığıyla yansımaları zorunludur.

Hukuk devletinin en başta gelen ilkesi “özgürlük”tür. *In dubio pro libertate* (kuşkulu durumlarda özgürlüklerden yana olmak), onun denek taşıdır. Bu üstün değer; özgürlüğün gerçekleşebilmesi için devletin uygulamada da demokratik, laik ve sosyal bir kültür devleti olarak yapılandırılmasını ve bu niteliklerin de korunması ve geliştirilmesini zorunlu kılar.

Devletin kaba güç tekeliyle birlikte doldurduğu “resmi alan” bir hukuk devleti toplumunda “kamusal alan”ın bir ürünü ve aracı olmak anlam ve değerini taşır. Temel hakların ve özgürlüklerin bilinciyle açılmış, billurlaşmış ve yerleşmiş olan bu kamusal alan, kendi içerisinde işlevine uygun biçimde örgütlenmiş bir resmi alana sürekli yönergeler yollayarak onun işlemlerini, denetimini ve değişimini sağlar. Demokratik, çoğulcu ve sivil olarak nitelendirdiğimiz modern endüstri toplumu yapısı bu anlamdaki bir kamusal alanın algılanmasına temel oluşturur. Resmi alanın değişiminin kamusal alanın yönergeleri dışında gerçekleşmesi, kamusal alanın demokratik ve özgürlükçü yapısını engelleyici “bypass” yasalarının yürürlükte kalması ya da konması sonucu ortaya çıkar. Bu durumda resmi alan isabetsiz seçim yasası ve siyasi partiler yasası gibi yasaların kamusal alan içerisinde ortam hazırladığı; denetlenemeyen hiyerarşik ve disiplinli yığınsal insan örgütlenmesi ya da yine denetlenemeyen kapital ve yetki yoğunlaşması ile oluşan grupların doğrudan ve yoğun etkisine maruz kalır. Onların eline geçer. Bu gruplar kamusal alanı terörize etmeye, ele geçirdikleri ve kendi amaç ve ideolojilerine göre yeniden biçimlendirmeye giriştikleri resmi alan lehine daraltmaya başlarlar. Nihayet devlet otoriter ve totaliter bir yapıya bürünerek kamusal alanı boğar.

Bu yozlaşma tehlikesine karşı devlet ve toplum, hukuk devleti kurgusunun bağımsız yargı ve devlet gücünün yargısal denetimi (idari yargı ve anayasa yargısı) ilkeleri ile korunur. Etkili ve bağımsız bir yargının getireceği güvenceden rahatsız olacak oluşumlar, gruplar ve

kişiler bu yolla dizginlenir. Kamusal alanın zeminini oluşturan temel haklar ve özgürlüklerin korunması bağımsız yargıya bir ödev olarak yüklenmekle bu güvence içerik ve değer kazanır.

Görülüyor ki, kamusal ve resmi alanların varlık nedeni olan ve işlevlerini kazandıkları kaynak, “özel alan” olarak niteleyebileceğimiz özerk insan bireyidir. Kamusal alan buna göre resmi alanı tümüyle ve özel alanı kısmen kapsayan bir büyük daireye benzetilebilir. Kendi taleplerine uygun işlevsel bir resmi alanı üreten ve kullanan kamusal alanın: insan bireylerinin biyo-sosyal gerçekliğinde gözlemleyebileceğimiz üç bütünlüğünün (“dirimsel bütünlük”, “tinsel bütünlük” ve “duyuşsal bütünlük”) korunup geliştirilebilmesi için duyumsanan yine üç temel gereksinimin (“özgürlük”, “güvenlik” ve “eşitlik”) tatminine yönelik normatif bir yapıya sahip olduğunu ve bundaki başarısı oranında süreklilik ve verimlilik gösterdiğini söyleyebiliriz. Meşrulukları bu başarılarına olan inanca dayalıdır. Çözümleri de ilk önce bu inancın çürütmesi ile başlar. Şu halde hukuk devleti ilkeleri de, çağdaş toplumun üretim tarzı ve ilişkileri karşısında insan bireyini bu bütünlüklerinde koruyabilmek amacıyla geliştirilmiş ve bu amaca uygun olduklarına inanılan araç ve gereçlerdir. Bir canlı olarak insan bu gerçekliğinde sivil toplumun özerk bireyi, hukuk devletinin yurttaşı ve çağdaş hukukun gerçek kişisi olurken (“bir kişi ol ve başkalarına da birer kişi olarak saygı duy”, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, s.36); doğal güç, toplumsal iktidar ilişkilerine dönüşmekte ve sivil toplum da hukuk devleti olarak kamu yararına araçsallaşmakta; bunları kişi ve hukuk devleti olarak kapsayan çağdaş kamusal alan fiziksel anlamda bir evren ve toplum ile çevrili olarak, doğa ve kültür olguları ile temellenen bir çevre ve kültür etiğinde yeni bir “hak” kavramının oluşumuna ev sahipliği yapmaktadır. İnsan onurunun en üstün değer olduğu hukuk devleti onu belki bir “canlılık onuru” ile temellendirip koruyabilecektir.

Özel alanın kaynaklık ettiği kamusal alan modern toplumda hem kendi yapısını kurup, koruyup, geliştirebilmek, hem de bu amacına ulaşmak için ürettiği resmi alanın yozlaşmasını ve yabancılaşmasını engelleyip, işlevselliğinde en iyi düzeye çıkarmak için; toplumsal denetim mekanizmaları içerisinde en dinamik ve kısa sürede etkili düzenleme yeteneğine sahip pozitif hukuk düzenine bir ülkü olarak yüklenen adaletin, başka bir deyişle “hukuk idesi”nin üç ögesi; “eşitlik”, “amaca uygunluk” ve “hukuk güvenliği”ni baskı, zulüm ve keyfiliği dışlayan bir “hukuk devleti toplumu”nun somut görüngülerini değerlendirci ve yönlendirci ölçütler olarak kullanacaktır.

III

Yukarıda sunduğum hukuk devleti çerçevesi yargıcın işlevinin kendince ve toplumca nasıl anlaşılması gerektiğinin de ip uçlarını vermektedir. Bu gereklilik hukuk-metodolojik, mesleki yorum yöntemleri ile ilişkili olarak teknik bir düzeyde anlaşılacağı gibi, doğrudan yargıcın kişiliğine ilişkin pür etik bir durum olarak da görülebilir.

Etik sorumluluğu yaratan tipik soru şudur. Yargıç doğru yani adil bulmadığı bir hukuk normunu, salt pozitif karakterinden dolayı uygulamalı mıdır?

“Yasa yasadır” ve “her türlü içerik bir yasa hükmü olabilir” tarzındaki ve formel hukuk devleti anlayışının ürünü katı pozitivist yaklaşımdan çıkarak, yöntembilimin gelişim sürecinde gittikçe yumuşayan, serbest hukuk ve değerler içtihadı gibi kuramların yardımıyla zenginleşmiş uygulama tarzlarına ulaşıyoruz².

Hukuk devletinin gelişim çizgisine koşut olduğunu gördüğümüz bu hukuk-metodolojik gelişim ilk etabını bir yandan, toplum gerçekliğinden soyutlanmış, büyük kodifikasyonların sarhoşluğunda kanunda boşluk olmaz inancıyla bir kavramlar piramidi kurarak hukuk anlaşmazlıklarını çözmeye çalışan “kavramlar içtihadı” okulunda, diğer yandan Montesquieu’nün yargıcın yalnızca yasanın ağzı, dili olduğu sözüyle formülleşen yorum yasağı akımında; ikinci dünya savaşı öncelerine kadar sübjektif teleolojik yani tarihi yasa koruyucunun iradesini arayarak ve yeniden kurgulayarak boşluk doldurmaya çalışan ve giderek yasada amaç unsurunun objektif teleolojik yani bugünkü soyut yasa koyucunun iradesinin tasarlanmasıyla belirlediği “menfaatler içtihadı” okulunda bulur. Çağdaş hukuk devleti felsefesinin hukuk metodolojileri bu noktadan sonra başlamaktadır.

Hukuk idesinin³ üç temel değeri olan: “adalet”, “amaca uygunluk” ve “hukuk güvenliği” arasında olası bir çekişme ya da yarışmada yargıç, bu yorum olanaklarından birini seçmek durumundadır. Yani ne zaman genişletici ne zaman daraltıcı bir yorumu hangi nedenlerle seçmesi gerektiğini kendisi bilecektir ve bunu temellendirecektir. Bugün yargıç da özgürlüğe mahkum edilmiştir. Bu özgürlük onu bir karar otomatı olmaktan çıkarıp, başkaları için olağanüstü derecede önem taşıyan bir sorumluluk düzeyine yerleştirmektedir.

Yargıç gerektiğinde güncel yasa koyucunun iradesinin de ötesine götürecek olan yorum anlayışı nedir? Önceki ve mevcut yasakoyucunun yerine yeni bir yasakoyucu gibi hukuk yaratabilmesine çağdaş hukuk devleti anlayışı cevaz vermekte midir? Önceki sorumuzu değişik bir ilişkide yeniden ifade edersek; örneğin, hukuk devletinin önemli bir kazanımı olan kanunsuz suç ve ceza olmaz - nullum crimen sine lege, nulla poena sine lege - ilkesine uygun fakat adaletsiz bir ceza ya da suç ihdasını yargıç hukuk güvenliği düşüncesiyle geçerli sayacak mıdır?

² Örneğin ; " Nesnel değerler içtihadı' , 'yeni' - hukuk yaratan - kararlar için ölçüt arayışında hukukçuyu yalnızca yasaya yollamayıp daha çok bireysel yargısına bırakmakla önerilmeye değer olduğunu göstermektedir. 'Nesnel in'e yollama yargılayanın kişiliğinden bağımsız bir dizi ölçütü dile getirmektedir." , Hans - Martin Pawlowski, Methodenlehre für Juristen, Heidelberg, Karlsruhe 1981, s.74

³ Hukuk İdesinin burada kastedilen Radbruch / Kaufmann şeması için bkz. Hayrettin Ökçesiz, Sivil İtaatsizlik, 2. baskı, İstanbul 1996, s.102

Anayasamızın 138. maddesi, hakimlerin görevlerinde bağımsız olduğunu, anayasaya, kanuna ve hukuka uygun olarak vicdani kanaatlerine göre hüküm vereceklerini söylüyor. Bu maddenin, dikkatlice bakıldığında, sorumuzu yanıtlamakta pek yardımcı olamayacağı anlaşılıyor. Eğer buradaki "hukuk" kavramını evrensel hukuk düşüncesi ve kültürü olarak değil de, ülkenin hukuk düzeni olarak anlamamız gerekiyorsa, yargılamanın, yaratıcılığında epeyce kısıtlandığını söyleyebiliriz. Çünkü yargıçların vicdani kanaatlerinin de bu çerçeveye uygun düşmesi emredilmektedir⁴. Demek ki yargıç, Austinci bir anlayışla⁵, hala egemenin memurudur.

Alman Yüksek Mahkemeleri yargıçlara, yukarıdaki ilk sorumuzun içerdiği bu haksızlık argümanı (das Unrechtsargument)⁶ karşısında Radbruch'un ünlü formülünü benimseyerek önemli bir etik destek vermiştir⁷. Bu formül şöyledir. "Adalet ile hukuk güvenliği arasındaki çatışma, yasama ve iktidar ile güvenceye alınmış pozitif hukukun, içerik bakımından haksız ve amaca aykırı dahi olsa, öncelik taşımasıyla çözülebilir, meğer ki pozitif yasanın adaletle olan çelişkisi, yasanın 'yanlış bir hukuk' olarak adalet önünde geri adım atmasını gerektirecek derecede katlanılmaz bir ölçüye ulaşmış olsun"⁸.

Tarafların bağımsız ve tarafsız yargıç postülasında olduğu gibi bu ölçüte göre de - Tevfik Fikret'in deyişiyle - "fikri hür, vicdani hür, irfanı hür", filozof yargıçlar⁹ gereklidir. "memur yargıç", "memur bilimci" gibi çok yanlış bir yerde durmaktadır. Hakikat ve adalet değerlerine yönelmek hikmet-i hükümete hizmet ile hiç bağdaşmaz. Adalet gerçekten mülkün temeli ise - iustitia fundamentum regnorum - bu önermeyi tersyüz ederek yani adaletin temeline, temelini oluşturduğu değerleri koyduktan sonra aynı savı yeniden ileri sürmek tam bir çelişkidir. Adalet mülkün temeli ise, mülk, (yani hikmet-i hükümet, kamu yararı, milli egemenlik, demokrasi vs.) adaletin temeli olamaz.

⁴ 1961 Anayasası 132.maddesinde "Hakimler ... Anayasaya, kanuna, hukuka ve vicdani kanaatlerine göre hüküm verirler" demektedir. Bu hüküm yargıcın yaratıcılığına daha çok olanak veriyor görünmektedir.

⁵ Bkz. Adnan Güriz, Hukuk Felsefesi, Ankara 1985, s.313 vd. John Austin, Lectures on Jurisprudence II. 4.Baskı (ed.Campbell, London) 1873

⁶ Haksızlık argümanı hakkında bkz. Robert Alexy, Begriff und Geltung des Rechts, Freiburg / Br.Münih 1992, s.52 vd. Dreier, a.g.y. s.99 vd. Türkçe çevirisi : Ralf Dreier, Hukuk Kavramı, çev. Altan Heper, HFSA/2 (Haz.H.Ökçesiz), İstanbul 1995, s.11 vd.

⁷ BverfGE 3, 58 (119) ; 3, 225 (233); 6, 132 (198) ; 6, 309 (332) ; 6, 389 (414 f.) ; 54, 53 (67 f.) ; BGHZ 3, 94 (107) ; 23, 175 (181) ; BGHSt 2, 173 (177) ; 2, 234 (238 f.) ; 3,357 (362 f.), Alexy, a.g.y. s.53, dn.32

⁸ Gustav Radbruch, Gesetzliches Unrecht und Übergesetzliches Recht, b.y.Gustav Radbruch, Rechtsphilosophie, hazırlayanlar ; Erik Wolf, Hans - Peter Schneider, 8.baskı, Stuttgart 1973, s.343 vd. Ayrıca bkz. Ökçesiz, Sivil İtaatsizlik, s.131 vd.

⁹ Hayrettin Ökçesiz, Özgür Düşünmenin Hukuk ve Devlet Felsefesi, b.y. Bilim ve Ütopya, Ocak 1996, s.41 ; Krş. Mecelle, md.1792, b.y.Ahmet Akgündüz, Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı, Diyarbakır 1986, s.764

İnsanların canları ve malları üzerinde - herhangi bir geçerli ve yeterli hukuksal argümanla - tasarruf ya da zor kullandırma olanağına sahip bir başka insan olarak yargıcın yukarıdaki "hürriyet"i kişiler için bir tehlike kaynağı olmayıp, aksine bir korunma aracıdır. Hukuk toplumda, adalet değerine yönelmiş bir gerçeklik¹⁰; ve insan bireyinde, adaleti istemek ise¹¹; adalet, *neminem laedere*¹² -Kimseye zarar vermemek; başkalarına zarar vermeyen şeyleri yapmak da "özgürlük"¹³ ise, o zaman yargıç kendi yargılama etkinliğini bu çerçeveye yerleştirebilecek; Hukuk Devleti düşüncesini anlamlı kılan temel ilke; *in dubio pro libertate*'yi yani kuşku durumlarda özgürlüklerden yana olmak ilkesini bütün ayrıntılarında yansıtabilecek bir bilme - yargılama yeterliliği taşımalıdır. Bu olanağın ilk koşulu yargıca, keyfilikten korkarak, bu özgürlük sorumluluğunu yüklemekten kaçınmamaktır. Yargıç da kendisinde olmayan şeyi başkasına veremez. Ayrıca, keyfilik özgürlüğün değil, sorumsuzluğun, denetimsizliğin, bilgisizliğin, korkunun, baskı ve şiddetin sonucudur. Yasayı kötü körüne, onun kölesi imiş gibi uygulamaya çalışmak; "kanunun lafzı", "Kazai ve ilmi içtihatlarda hakim görüş", konformitenin yazılı olmayan olgusal genel ölçütleri gibi modellere eleştirisiz ve edilgen bir tarzda katılım, aslında bir anonimliğin ardına sığınarak sorumsuz kalmanın aldATICI rahatlığına yönelmektir.

Ancak hukuku bilmek sorumluluğundan ve bunun zorunlu kıldığı arama-bilme özgürlüğünden yargıç kaçınamaz. Hukukun yapılmasında, yaratılmasında, geliştirilmesinde -*jus est ars boni et aequae* (hukuk hakkaniyet ve adaletin sanatıdır. *Digesta*, 1,1, 2 pr.)- yargıç kendi başta gelen rolünü küçümseyemez. Yasayı Meclis ama hukuku yargıç yapar. Burada "yargıç" önce tekildir. *Summum ius summa inuria* (yasaları uygulamakta ifrata kaçmak büyük bir haksızlık olabilir. Cicero, *De Officiis* 1 paragraf 33) kimi zaman konformiteden doğan bu keyfiliğe karşı uyarının başka bir ifadesidir.

"Yargıda ve hukukta reform" deyimini teknik bir takım değişiklikler düzeyinde kalmaktan kurtaracak yaklaşım tarzı, bu kurumların aktörlerinin kurumsal durum ve tutumlarını yukarıda vermeye çalıştığım felsefi ve sosyolojik çerçevede ciddi biçimde büyüteç altına almayı gerektirmektedir. Gerçek bir reforma bu tür gerçek ve ciddi kaygılarla ulaşılır.

¹⁰ Radbruch, a.g.y. s.119

¹¹Radbruch, a.g.y. s.327

¹² *Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere* - hukukun üç yönergesi vardır: şerefli yaşamak, başkalarını rencide etmemek (başkalarına zarar vermemek) ve herkese payına düşeni vermek, *Digesta* 1,1,2,10 S 1 (Pseude - Ulpian), b.y. Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter, derleyen, çeviren ve açıklayan: Detlef Liebs, Darmstadt 1982, s.104

¹³ "Özgürlük, başkasına zarar vermeyen her şeyi yapabilmektir." 1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi, md.4)

IV

Bu çerçevede “Hukuk Devleti” olgusunun bir başka önemli yanına: “İnformal Hukuk Devleti” olgusuna dikkatimizi yöneltmemiz gerekiyor. Bir “informal hukuk devleti” görüngüsünün bulunup bulunmadığını bilebilmek için, yasal uygulama aşamasında hukuksal biçimli bir devlet ediminin hukuken düzenlenmemiş alternatif edim tarzlarıyla ikame edilip edilmediğini, tamamlanıp tamamlanmadığını, ya da bunun ne ölçüde gerçekleştiğini ve bu alternatif edim tarzlarının demokratik sosyal hukuk devleti ilkeleri bakımından nasıl değerlendirildiğini sormamız gerekmektedir¹⁴. İnfomal edim ilişkileri anayasa açısından -hukuken bir bağlayıcılığının bulunmaması, bir biçime bağlı olmaması, karşılıklılık (pazarlık) ilkesi ve karar alanının değiştirilmesi nedeniyle- demokratik sosyal hukuk devleti ilkeleriyle birçok alanda çatışacaktır. Buna göre anayasa ilkeleri, tüm yasa icra sistemlerinin biçimsel hedef yapısının varlık unsuru olan bir dizi gereklilikler içermektedir. Bunlar ‘özgürlüklük’ ve ‘yasa karşısında eşitlik’, ‘yasaya uygunluk’ ve ‘hukuk güvenliği’, ‘idarenin ödevini yerine getirmekte birimsel sorumluluğu ve ödevin ifasının denetlenebilirliği’, ‘tekil hukuksal korunma’ ve ‘ölçüyü aşma yasağı’dır. Demokrasi ilkesinden ‘yurttaşların süreçlere katılım hedefi’ ve sosyal devlet ilkesinden de ‘toplumsal bakımından zayıf olan kişilere menfaatlerini korumak olanağını sağlamak hedefi’ doğmaktadır. ‘Etkililik’ yasanın uygulanmasında bir anayasal hedef değildir. Bunun yerine anayasal ölçülülük ilkesi yasal hedeflerin uygun ve temsil edilebilir bir biçimde ulaşılmasını gerektirmektedir. Tüm bu anayasal çerçeve bakımından informal edim tarzları yasanın icrası sırasında; -karşılıklılık, değiş tokuş özelliği bakımından- yasa dışılığa, temel hakların ihlaline, sosyal eşitsizliğe ve ölçülülük, gereklilik ilkelerinin çiğnenmesine; -karar alanının kaydırılması bakımından- meşruluk özürlere ve kişilerin dikkate alınmamasına, hor görülmesine; -hukuken bağlayıcı olmamasına ve herhangi bir biçime bağlı bulunmaması bakımından ise- hukuk güvensizliğine, denetim imkansızlığına ve hukuksal korunmanın kısılmasına yol açmaktadır.

Bohne, yukarıdaki açıklamaları karşısında yine de informal edim yapılarının kaçınılmazlığını ve böylece yasa uygulamada informal yaklaşım tarzlarının tamamen bertaraf edilmesinin imkansız olduğunu belirtmektedir¹⁵. Yasa uygulamada informal yaklaşım tarzları -sistem kuramı bakımından- yasa uygulama sisteminin hedef gerçekleştirme ve varlığını koruma sorunlarına bir reaksiyonu ve kısmen de bu sorunların çözümüne bir katkı getirmek çabası olarak yorumlanabilir¹⁶.

Bohne informal edim tarzları için şu hipotezleri kurmaktadır.

¹⁴ Eberhard Bohne, Der Informale Rechtsstaat. Eine empirische und rechtliche Untersuchung zum Gesetzesvollzug unter besonderer Berücksichtigung des Immissionsschutzes, Berlin 1981, s.289

¹⁵ A.g.y. s.295

¹⁶ A.g.y. s.120

1. Yasal hedef açıklamaları ne denli belirsiz ve çatışmaya müsait iseler ve enformasyon talepleri ne denli yüksek ise informal yaklaşım tarzları da o denli sık görülmektedir¹⁷.

2. Hukuksal biçimselleştirmelere uyma maliyeti ne denli yüksek ise, informal edimler de o denli sık ortaya çıkmaktadır¹⁸.

3. İçsel çatışmaların nedenleri ne denli çok ve sistem üyeleri için yenilginin “maliyeti” ne denli yüksek ise, informal davranış modelleri o denli erken ortaya çıkmaktadır¹⁹.

4. Hızlı teknolojik, ekonomik, politik vs. değişimlere maruz kalan yasa alanlarında informal davranış tarzları daha sık görülmektedir²⁰.

Püttner informal hukuk devletinin pozitif ve negatif olmak üzere iki yüzünün bulunduğunu söylüyor: “iyi ama bu iki yüzü birbirinden nasıl ayıracağız? Biçimsel yasadan ve biçimsel edimden sapmak ne zaman hayırlı bir iş, ne zaman bir felakettir?”²¹.

İnformal hukuk devleti uygulaması daha başlangıçta kendisini kötü zanlara sürüklemekte, nüfuzun, zenginliğin, ilişkilerin ve işgüzarlıkların haksız bir onurlandırılmasına kapı açabilmektedir²². İnformal hukuk devletinin tüm iyi kullanım olanak ve olasılıklarına rağmen özünde “hukuk devleti”nin bir yadsınması olduğunu, “polis devleti”ne²³ doğru bir geriye gidiş tehlikesini içerdiğini görmeliyiz. Türkiye Cumhuriyeti Hukuk Devleti son yirmi yılında son üç cumhurbaşkanının ağzından üç ürpertici kısa cümleyle bu tehlikenin sınırına getirilmiştir: İlki, “Anayasayı bir kez delmekle bir şey olmayacağını”, ikincisi “Devletin rutinden çıkabileceğini”, sonuncusu “Anayasaya aykırı olmasına rağmen ekonomik gereklerle kamu bankalarının özelleştirilmesine ilişkin yasayı onayladığını”²⁴ söyleyerek hukuk devleti felsefesinin dışında kalan

¹⁷ A.g.y. s.121

¹⁸ A.g.y. s.122

¹⁹ A.g.y. s.122

²⁰ A.g.y. s.124

²¹ A.g.y. s.125

²² A.g.y. s. 68

²³ “Polizeistaat – polis devleti, 17. ve özellikle 18 yüzyılın “aydınlanmış” mutlakiyet rejimleri (mutlak monarşileri) için kullanılan küçümseyici niteleme. Bu devletler kentsoylu özgürlüklerini önemsemeyip, yalnızca toplumsal refaha, kamusal güvenliğe ve düzenin korunmasına öncelik vermişlerdi. Bugün de polis gücüyle, yurttaşların temel haklarını ve özgürlüklerini çiğneyerek, kendi hedeflerini gerçekleştirmeye çalışan devletlere bu ad verilmektedir. Diktatörlükler ve özellikle totaliter diktatörlükler “polis devleti”ne örnektir. Karşıt kavramı, “Rechtsstaat”-hukuk devleti’dir. Bkz.Reinhardt Beck, Sachwörterbuch der Politik, 2.baskı, Stuttgart 1986

²⁴ İlgili yasanın Cumhurbaşkanınca bir yandan Anayasaya aykırılığın temellendirilmesi öte yandan hukuk dışı bir argümanla onaylanması bu anlamda ilginç bir gösterge olmak özelliği taşımaktadır. Bkz. Cumhuriyet, 25.11.2000 s.1 ve 17. Özellikle son yirmi yılda, siyasi liderler tarafından kullanılan informal hukuk devleti retoriği çok ilginçtir. Bunların basından taranarak yurttaşların zihninde yeniden tazelenmesinde yarar vardır.

hedeflere yönelik informal davranış modellerine ve yaklaşım tarzlarına geçit vermişlerdir.

“İnformal hukuk devleti”nin, ancak yanlış kavranan bir “hukuk devleti”nin “tashihi” olarak anlaşılması onu, hem içerdiği tehlikelerden korunmak, hem de meşru görebilmek bakımından anlamlı kılacaktır. Bu bilgi doğaldır ki, devlet organlarında ve toplumda yüksek bir hukuk devleti bilincinin varlığını ön koşmaktadır. Bunun dışında bu olguya hukuksal ve etik bakımlarından bir değer ve görev yüklemek gereksiz, hatta sakıncalıdır.

“Hukuk devletinin sınır alanları” dediğim aşırı hukuklaşma (Verrechtlichung), çok hukukluluk (Rechtspluralismus), sivil itaatsizlik (ziviler Ungehorsam) ve yolsuzluk (Korruption) olguları karşısında “yaşayan” hukuk devleti bir siyaset ve hukuk alt sistemi olarak buradaki sorunlara çözüm bulabilmek amacıyla iç karmaşıklığını (interne Komplexitaet)²⁵ belki “informal” araçları da kullanarak geliştirmeye yönelebilir. Hukuk devletinin “informal” tezahürleri elbette yargı erkinde de gözlemlenebilecek ve bunların yukarıda sözünü ettiğim sınır alanların uzantıları olarak ortaya çıktığı saptanabilecektir. Bu bağlamda anlayacağımız bir “informal adalet”in ülkemizde doğrudan görgül sosyolojik araştırılması pek az yapılmış olup, problem tanımları bu bilinç üzerine kurulmamıştır. Bu tür çalışmalar yapılırken informal adaletin pozitif yüzü yanında negatif yüzünün de araştırılması gereği elbette bu bilincin bir ön şartı olarak görülecektir. Şu halde önce Bohne’nin yukarıda saydığım hipotezlerinde yer alan nedenlerin her birinin hukuk devletinin sınır alanlarında görülebilecek informal adalet ilişkilerinin nedenleri demek olduğunu düşünebileceğiz ve bunların hangi somut informal adalet ilişkisini ürettiğinin peşine düşebileceğiz.

Hukuk devletinin söz konusu sınır alanlarından sivil itaatsizlik ve yolsuzluk olgularının her biri “informal adalet” bakımından kendi oluşum koşullarında farklı özellikler ve etkiler göstermektedir. İlkinde bir beklenti (erdem) olarak “informal adalet”, yargı erkinde bir “informal adalet” davranışına yol açabilmekte, bu davranış belki bir sivil itaatsiz yargıç davranışını doğurabilmekte, ya da bir sivil itaatsizlik eyleminin yargıç tarafından informal olarak tanınmasına götürebilmektedir. Sivil itaatsizlik kavramının tanımı anımsandığında²⁶ buradaki informal adalet, informal hukuk devletinin pozitif yüzü olarak değerlendirilebilir.

²⁵ Bu kavram özellikle N.Luhmann’ın “fonksiyonel-yapısal” sistem kuramında, bizim için hukuk alt sisteminin sorunlarının anlaşılabilirliği bakımından merkezi bir rol oynamaktadır. Hatta O, adaleti “Hukuk sisteminin uygun karmaşıklığı” olarak tanımlarken çok farklı bir bakış açısına yönlendirmektedir. Bkz. Niklas Luhmann, Ausdifferenzierung des Rechts. Beitrage zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie, Frankfurt/M 1981, s. 374 vd., 388, 405 ve Hayrettin Ökçesiz, Niklas Luhmann’ın Sistem Kuramında Adalet Kavramı, b.y.: Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri (haz.: H.Ökçesiz), HFSA – Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi Yayınları:1, İstanbul 1997, s. 420 vd.

²⁶ “Sivil itaatsizlik hukuk devleti idesinin içerdiği üstün değerler uğruna kamuya açık ve yasaya aykırı olarak gerçekleştirilen, bu sırada üçüncü kişilerin daha üstün bir hakkını

“Yolsuzluk” sınır alanı ise hukuk devletinin artık kendisi olabilme gücünü yitirdiği ve haksızlık devletine dönüşmeye başladığı sınır geçişini ifade etmektedir. Bir hukuk devleti bu değişimini toptan yapabileceği gibi, sınır geçişlerini bir mekik hareketine de dönüştürebilir. Bu bakımdan hiçbir ülkede mutlak bir hukuk devleti gerçekliğinden söz edemeyiz. Daha gerçekçi bakışla, bir “yaşayan hukuk devleti” olgusundan hareketle, devletlerin yer, zaman ve konuya göre hukuk devleti kalitesini ölçen bir skalaya gereksinim duyabileceğimizi söyleyebiliriz²⁷. Bunun için de uluslararası görgül-sosyolojik hukuk devleti araştırma projeleri tasarlamakta yarar vardır²⁸.

Hukuk devletinin bu olumsuz dönüşümünün ya da sınır geçişlerinin önemli araçları olarak devlet memurlarının görevlerini yerine getirirken özel çıkar amacıyla kurdukları “informal” ilişki ve yöntemleri düşünebiliriz. Bu sakınca “informal hukuk devleti”nin negatif yüzünü oluşturmaktadır. “Yolsuzluk” “informal”lığı sevmektedir. Bu yüzden “informal” devlet edimlerinin mümkün olduğunca hukuk içerisine alınarak, bu konumundan kısa sürede çıkarılmaları zorunludur. Kısa sürede formal edimlere dönüştürülecek düzenlemeleri doğurmaları onları bu yönleriyle de işlevsel kılacaktır.

Informallığın yolsuzluğun kuluçka makinesi olabileceğini, Bohne'nin saydığı nedenlerin informallığe yol açarken yolsuzluğa da zemin hazırlayabileceğini, yolsuzluk konusunda yapılan görgül-sosyolojik araştırmaların tarzından ve sonuçlarından çıkarsayabiliriz.

Hukuk devletinin diğer sınır alanları olan “aşırı hukuklaşma”²⁹ ve “çok hukukluluk”³⁰ da informal devlet edimlerine ve dolayısıyla “informal adalet” uygulamasına yol açabilecektir. Adliyelerde kimi işler usul hukuku

çığnemeyen, barışçıl bir protesto edimidir.” Bkz. Hayrettin Ökçesiz, Sivil İtaatsizlik, 2.baskı, İstanbul 1996, s.130. Sivil İtaatsizliğin hukuk devleti hukuku içerisinde anayasal düzlemde tanınabilecek bir hak olarak görülebilmesi, böyle bir edimi oluşturan yargıç davranışının informal hukuk devleti kavramı çerçevesinde anlaşılabilmesine götürebilir. Çünkü informallık doğrudan bir hukuka aykırılığı içermemektedir. Bu bağlamda bkz. H. Ökçesiz, Sivil İtaatsizlik Hakkı, b.y.: Sivil İtaatsizlik (haz.:H.Ökçesiz), İstanbul 1999, s.58 vd.; H. Ökçesiz, Düşünce Özgürlüğünün Sivil İtaatsizlik Alanları, b.y.: Yeni Türkiye, Liberalizm Özel Sayısı 25, 1999, s. 285 vd.; H. Ökçesiz, Hukuk Devleti ve Yargıcı, b.y.: Hukuk Devleti (haz.:H. Ökçesiz), İstanbul 1998, s. 242 vd.;

²⁷ Bkz. Hubert Rottleuthner, Hukuk Sosyolojisi ve Hukuk Devleti, b.y.: Hukuk Devleti (haz.: H.Ökçesiz), İstanbul 1998, s. 180 vd.; H. Ökçesiz, “Türkiye Cumhuriyeti (...) bir Hukuk Devletidir” T.C. Anayasası Md.2, b.y.: Yeni Türkiye Cumhuriyet Özel Sayısı 23-24, 1998, s. 3816 vd.

²⁸ Bu çerçevede “İstanbul Barosu Çevresi Adli Yargıda Yolsuzluk Araştırması” (İstanbul 1999) adlı çalışmada ve orada değindiğim öteki araştırmalarda yolsuzluğun önce informal devlet edimleri geliştirdiği ve çoğunlukla bunları kullandığı savı destek bulabilir. Bu savın görgül olarak araştırılması elbette çok ilginç bir çalışma olur.

²⁹ Bkz.Rüdiger Voigt (haz.), Verrechtlichung, Analysen zu Funktion und Wirkung von Parlamentarisierung, Bürokratisierung und Justizialisierung sozialer, politischer und ökonomischer Prozesse, köngstein/Ts 1980

³⁰ Bkz.Ernst-Joachim Lampe (haz.), Rechtsgleichheit und Rechtspluralismus, Baden-Baden 1995

normlarından sapan birçok rutin uygulama ile görülmektedir. Yargı içtihadında türlülük ve farklılık aşırı düzeye ulaşmaktadır. İslam hukukuna dayanabilen ilişkiler karşısında adliye laik normlarını görmezlikten gelmekte ya da modifiye edebilmektedir. Araştırıldığında devlet hukuku karşısında toplum içerisinde varolan başkaca hukukların adliyede dikkate alınma ve alınmama durumları ve koşulları ile adli çözümleri “informal adalet”in toplumsal gerçekliği hakkında önemli bilgi kaynağı olacaktır. Bu uygulamalar somut örneklerinde informal bir adalet buluşu, kamu yararına bir başarı olmak niteliğini taşıyabileceği gibi, siyasi hedefler bakımından bir maske olarak da kullanılabilir.

V

Cumhuriyetle gelen Aydınlanma'nın kamusal yaşamımıza kazandırdığı demokratik, laik, sosyal hukuk devleti'nin biçimsel rasyonelliği yanında içeriksel diyebileceğimiz bir diğer rasyonelliğinden de söz ederek Max Weber'in Ortaçağ'dan Yeniçağ'a geçişi açıklarken kullandığı bu kalıpları, yine bir başka geçiş için, yani bir “insan hakları çağı”na geçişte yeniden kullanmakta bir sakınca olmadığını düşünüyorum.

Yukarıda özetlediğim yapısı ve sorunlarıyla karşımıza çıkan hukuk devleti, bu gelişim çizgisinde kazandığı kendine özgü olanaklarını, özellikle insan haklarının gündelik pratiğe dönüşmesi bakımından, bize tüm perspektifi ile sunmaktadır. Birçok haklı ve haksız suçlamaya maruz kalmış Aydınlanma, postmodernizm sonrası bir bilinçlenme ile kamusal yaşama ve en başta insana yeni ve daha yoğun özgürlükler alanı ve olanakları bahşedecektir. Aydınlanma sona ermektedir. Onun akılcılığını ve akılsallığını burjusal döngünün ileriye doğru hareketinde eksen olarak görmek, değişimi ve gelişimi kavrayabilmek için önemli bir yöntem olsa gerektir.

**TARİH:
ÖZGÜRLÜK BİLİNCİNE DOĞRU BİR
İLERLEME***

Çeviri**

* Shlomo AVINERİ. "History: the Progress towards the Consciousness of Freedom", *Hegel's Theory of Modern State* içinde, London; New York: Cambridge University Pres, 1972. ss. 221-38.

** Güçlü Ateşoğlu. Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü.

Mantık Bilimi'nde Hegel, edimselliği "öz ile varoluşun birliği" olarak tanımlar.¹ Hegel için bu, tarihin anlamını kuran bu birliğin gerçekleşmesine doğru aşamalı bir ilerlemedir. Kavranılabilir olmayan bir kaos olarak görünenden, filozof, ona akıl tarafından yazılmış gizli anlamı çekip çıkartmalıdır. Özellikle Kant'ınki gibi daha önceki felsefeler, öz ile varoluş alanını birbirlerinden ayırma amacını gütmüş, hattâ onların uyumsuzluğunu en üst noktaya taşımaya çalışmışken, Hegel tarihi, *Nousun* gerçekleştirilebilir bir süreç olduğu bağlam olarak görmüştür. Tarihte tin kendini dışsallaştırır, nesnel kılar ve insanın bilinci kendi farkındalığına ulaşır.

Aslanan hakikat, akli gerçek dünyanın içinde kurmak yoluyla içsel olanı dışa muazzam bir aktarıştır ve bu, kendi tarihinin tüm seyri boyunca dünyanın hedefi olmuştur. Bu hedef için çabalaması sayesinde uygarlaşmış insan, edimsel olarak aklın hukuk ile yönetimde ete kemiğe bürünmesini sağlamış ve olgunun bilincine varmıştır.²

Böyle bir tarih görüşünün belirlenimci bir gelişim teorisini ortaya çıkarabileceği, Hegel'in bizzat kendisi tarafından bilinmektedir ve tarih sürecinde bilincin rolüne işaret etmekle o, bu duruma karşı defalarca uyarıda bulunmuştur. Tin onun için tarihin içeriği olduğundan, güçlü olanın son sözü söyleyeceği bir görünüm alanı değildir tarih. Tarihsel gelişimdeki yegâne zorunluluk, insan bilincinde kendi gerçekliğine doğru ilerleyen özgürlüğün zorunluluğudur ve tarihte aklın kendini ortaya sermesi, bizzat felsefi bir zorunluluktur.

Dahası dünya tarihi, yalın gücün, bir başka deyişle kör bir yazgının, soyut ve rasyonel olmayan kaçınılmazlığın hükmü değildir. Tam tersine, zihin örtük ya da edimsel olarak akıl olduğundan ve akıl da bilgi olarak zihinde kendine belirtik olduğundan, dünya tarihi zihnin kendi başına özgürlüğünün kavramından, aklın momentlerinden ve bu yüzden de öz-bilinçten ve zihnin özgürlüğünden çıkan zorunlu bir gelişimdir.³

İşte, Hegel'in *Tarih Felsefesi* üzerine derslerinin çekirdeğini oluşturan bu temadır. Hegel'in seminer derslerinin diğer birçoğu gibi,

¹ G.W.F. Hegel (1929) *Science of Logic II*, çev. W.H. Johnston ve L.G. Struthers, London; New York, 160.

² *Philosophy of Right*, §270. Krş. Karl Löwith (1949) *Meaning in History*, Chicago, ss. 52-9.

³ *Philosophy of Right*, §342. Ayrıca Ivan Soll (1968-9) "Hegels Rechtfertigung der Geschichte", *Hegel-Jahrbücher*, ss. 81-8.

elimizdeki metin de, Hegel'in kendisine ait değil, vefatından sonra tilmizleri tarafından hazırlanan ve yayınlanan, öğrencilerinin seminer notlarından oluşturulmuştur. Bu durum, Hegel farklı zamanlarda tarih felsefesi üzerine seminerler vermiş olduğundan ve bir seminer dizisiyle diğeri arasında açık farklılıklar bulunduğundan dolayı kısmen de olsa metnin güvenilebilirliği hakkında bazı sorunlar yaratır. Ne var ki son zamanlarda bu sorunlar, öğrenci seminer notlarının Hegel'in seminerleri için tuttuğu bizzat kendi taslaklarından ve notlarından bazılarının karşılaştırılması yoluyla en azından kısmen çözüme kavuşmuştur. İngilizce'den okuyanlar için ise sorun, günümüzde güvenilebilir anlamda bir çeviri metnin eksikliği nedeniyle katmerlenmiştir.⁴

Hegel için bilinç basamaklarını temsil eden tarih aşamaları, kültürlerin art arda gelişinde [*Volksgeister*] nesnelleşir. Hegel dört ana kültür belirler: Doğu, Grek, Roma ve Germanik-Hıristiyan. Her bir tarih aşamasında tek bir ulus, tek bir kültür baskındır;⁵ ne var ki onların baskın oluşu, siyasî değildir –ve burada Hegelci *Volksgeist* anlayışı, daha sonraki 19. yüzyıl siyasî teorileri tarafından bu şekilde okunan terimle farklılık gösterir. Hegel, kendi hükümetlerinin yönetimi altında bir devlet oluşturan halk kitlesinin aslanan varoluşunun, nesnel dünyada işleyen kendi edimselliği ile kendi yeteneğinin bir ifadesi olması sebebiyle, bir *Volkun* bir devlet kurmak [bir devlete dayanmak] zorunda olduğunu iddia eder. Ne var ki bu, tek bir ulus devlete izin veren üniter bir devletin ortaya çıkışını imlemez; ne de, herhangi verili bir *Volksgeistin* baskın oluşu, onun siyasî gücüne indirgenebilir. Grek *Volksgeist* bu duruma örnek olabilir: Grek tininin ayırt edici ifadesi polistir; bununla birlikte, Klasik Yunan hiçbir zaman siyasî birliği elde edememiştir; dahası, Yunanistan Makedon hanedanının hükmü altında birleştirildiğinde ve Doğuyu fethetme başarısı gösterildiğinde, Yunanistan'ın baskınlığı zaten düşüşe geçmişti. Bir devlet yaratma yeteneğidir ki, bir *Volksgeistin* zorunlu koşuludur; Hegel'in birlikten yoksun olan Klasik Yunan'ı Greko-Makedon İmparatorluğu'nun üzerine çıkararak tercih edişinin açıkça gösterdiği gibi, 'ulusal' birlik bütünüyle konu dışıdır. Bu yüzden, baskın bir *Volksgeistin* ayırt edici kılan

⁴ Bahsi geçen metne dayalı sorunlar için, Hoffmeister'in *Die Vernunft in der Geschichte* derlemesindeki yorumlarına bkz. (Hamburg, 1955), ss. 272-8. İlk olarak 1858'de yayımlanan Sibree'nin İngilizce çevirisi, ne yazık ki eksik bir Almanca metne dayanmaktadır ve ayrıca, bir dizi göze batan yanlış çeviriden dolayı da suçlanmaktadır. Örneğin, *die germanische Welt, Sittlichkeit* ve *Moralität* arasında ayırım yapılmadan 'German Dünyası' olarak tercüme edilmiştir. *Tarih Felsefesi*'ne genel girişin bazı kısımlarının yeni bir çevirisi, Robert S. Hartman tarafından *Reason in History* (New York, 1953) başlığıyla yayımlanmıştır. Daha güvenilir bir İngilizce metnin eksikliğinden dolayı, göze batan çeviri yanlışlarını düzeltmek yoluyla Sibree'nin derlemesine bağlı kalmak zorunda kaldım; diğer durumlarda Hartman'a başvurduğum ya da gerektiğinde, kendi çevirimini devreye soktum.

⁵ *Philosophy of Right*, §347. *Volk* teriminin, Hegel'in kullanımında hâlâ tam olarak ayrılaşmamış olduğu vurgulanmalıdır. Bazı durumlarda modern anlamda 'ulus' anlamına gelirken, Hegel Slavik *Volka* gönderme yaptığı bazı durumlarda ise, dilbilimsel olarak ilişkili halkların bir grubu anlamına gelebilmektedir.

şey, onun tüm yönleriyle ele alınan kültürüdür, yoksa siyasî yahut askerî gücü değildir. “Biz tüm dünya tarihsel halklarda şiiri, güzel sanatları, bilimi ve felsefeyi buluruz”⁶ diye ekler Hegel ve 1815 yılından sonra onun için tarihin en yüksek noktası, içinde tek bir devletin değil, bir tinin baskın olduğu, daha geniş Batı Avrupa dünyasında olduğu kadar bizzat Almanya’da da bir devletler çokluğu ile karakterize olur.

Tarihin Aşamaları

Tarih Felsefesi’nde Hegel’in tarihi dönemlere bölmesi, onun en erken tarihsel fragmanlarından bazılarıyla çok yakın izler taşır.⁷ Hegel’in tarihsel gelişmeye dair görüşündeki zenginliğe ve kompleks hale zorunlu olarak haksızca yöneltilen aşağıdaki açıklama, bu felsefenin siyasî boyutunun çarpıcı noktalarını ortaya çıkarmaya çaba sarf edecektir: Hegel’in, tarihsel gelişmeye dair düşüncesinde ortaya koyulan tarihsel bilginin enginliği, hakikaten hayrete düşürücüdür ve sıkı bir tarihsel eleştiriyi hak eder; ne var ki, bunu burada sunmak, olanaksızdır.

Hegel’e göre tarih, Doğuda başlar; bununla birlikte, alelâde bir şekilde Doğu Akdeniz’de değil, Çin ile Hindistan’da. Hegel, Asya’ya özgü dünyayı tarih plânına katan ve Avrupa’ya ait olmayan dünyayı, onun tarihî hikmetinin [*historiosofik*] marjinalliğinden kurtaran ilk Avrupalı düşünürlerden birisidir.⁸ Hegel’e göre Doğu dünyasının ilkesi, statiktir; kendine ilâhî nitelikler yükleyen monarkın mutlak gücünde özetlenir:

Kendisiyle başlamamız gereken ilk basamak, Doğudur. Kendine yönelmemiş [refleksiyonsuz] bilinç –tözel, nesnel, tinsel varoluş–temeli oluşturur... Tözel formlar, içinde tüm rasyonel kurallarımızla düzenlemelerimizi bulduğumuz Doğunun imparatorluklarının ihtişamlı muazzam yapılarını biçimlendirir; fakat öyle bir şekilde ki, bireyler sadece birer rastlantısallık olarak yer alırlar... Doğuya özgü kavrayışın görkemi, tüm her şeyin ait olduğu tözel varlık olan Tek Bir Birey’dir ki, başka hiçbir birey ayrı bir varoluşa sahip değildir, yahut kendi öznel özgürlüğünde kendine yansımaz... Diğer taraftan sabitliği, durağanlığı görürüz –imparatorluklar, [zamandan ayrılmış halde] tarihsel olmayan tarih olduklarından, yalnızca mekâna sahiptirler... Bir başka açıdan zaman formu, mekâna özgü bu durağanlıkla karşıtlık içinde durur. Söz konusu devletler, kendilerinde ya da varoluşlarının ilkesinde herhangi bir değişim geçirmeksizin, sabit bir biçimde kendi konumlarını birbirlerine göre değiştirip dururlar. Hızlı bir yıkıma yol açan sonu gelmez çelişkide [kök salmışlardır]... Bu tarih, birçok açıdan, gerçekten de tarih dışıdır, zira aynı haşmetli mahvoluşun bir tekrarıdır. Cesaret, kahramanlık ve yüce gönüllülük şeklinde yeni bir öğre, önceki

⁶ *Reason in History*, s. 85.

⁷ Yukarıda bkz. s. 8. Daha geç tarihsel fragmanlardan bazıları için bkz. *Berliner Schriften*, ss. 718-31.

⁸ Hegel’in hayret uyandıran alabildiğine geniş okumasına tanıklık eden, Afrika üzerine birkaç pasajı da vardır (*Philosophy of History*, haz. Sibree, ss. 91-9), fakat bunlar, geliştirilmemiş, çok basit bir yapı arz eder.

despotik tantananın yerini alır, yıkılış ile çöküşün aynı döngüsüne tâbi olur.⁹

Bilinç bu kültür içerisinde görüldüğü müddetçe, ortak refahın bütünselliğinde değil ama sadece siyasî yapının başında olan tek bir bireysel kişide ifadesini bulduğundan, böyle bir kültür kendini içerden dönüşüme uğratamayacaktır. Dolayısıyla da, durağan ve durgun olmaya mahkûmdur. Doğu dünyasında kişi bütünüyle tözselliğin içine batmıştır; kutsal olan, kutsal olmayandan henüz ayrılmamıştır ve Doğulu mutlak despot, zorunlu olarak tanrının bu ya da şu şekilde insan biçiminde ortaya çıkması olarak görünür.¹⁰

Hegel'e göre Doğunun ilkesi bir dizi ikincil ilkelere bölünmüştür. İlki, nesnel varoluş ile öznel bilinç arasındaki herhangi bir ayrışmadan tamamen muaf olan Çin'inkidir. Durağan olan, kendini sonsuza dek tekrarlar: Çin, tüm yabancı müdahalelere rağmen ve 'aynı zamanda en eski ve en yeni' ülke olmasına rağmen, gerçekte hiçbir tarihe sahip değildir;¹¹ dört bin yıldan daha önceki varoluşuyla aynı şekilde varolur bugün de. Çin'e özgü etiğin ilkesi ailedir ve dolayısıyla bu moment, ataerki bir ilk örnekte temellenen devlette tekrar ortaya çıkar. Bu da, Çin İmparatorluğu'nu mutlak bir monarşi modeli kılar; bireysel ahlâk, siyasî etik yaşamdan [*Sittlichkeit*] bütünüyle farklılaşmamıştır ve yasa koyucular, herhangi tekil çıkara ya da fikre saygı göstermezler. Aynı zamanda din de, aile ahlâkına uydurulmuştur ve bu yüzden, siyasî itaati sağlamada sadece bir araçtır. Aile, sivil toplum ve devlet, dolayısıyla tek bir şeydir.

Hegel, XIV. Louis'nin çevresindeki kişilerle, daha sonrasında Aydınlanmanın ünlü bilginlerinden bazılarının, Çin İmparatorluğu'nun bu özelliğini bir hükümet sistemi olarak beğenmiş olduklarını belirtir. Çin imparatoru, aydınlanmış mutlakçı bir yöneticinin somut örneğidir: Solomoncu mutlakçı bilgelik modeli olan Fénelon'un Télémaque'ıdır o. Ne var ki Hegel, Hristiyanlığın izinde öznel bilincin bizzat kendine gelmiş olduğu yer olan Avrupa'ya bu hükümet şeklinin tam olarak uygun düşmediğini ekler. Bu ancak, herkesin kölece itaatte eşit ve aynı şekilde imparatorluk bürokrasisine bağımlı olduğu yer olan Çin'de işleyebilirdi. Avrupaya özgü mutlakçılık, bu yüzden, daha baştan başarısızlığa mahkûmdur.¹²

Diğer taraftan Hindistan ise, sosyo-kültürel anlamda derin bir farklılığı temsil eder; fakat kast sisteminde görüldüğü şekliyle farklılaşmanın ilkesi rastlantısal ve doğalcıdır [*natüralistiktir*], tinsel bir

⁹ A.g.y., ss. 105-6. Marx, 'Asya tipi üretim' adını verdiği değişmeyen ve statik doğa üzerine, belki de Hegel'den aldığı benzer bir görüş öne sürmüştür. Bkz. Karl Marx (1968) *On Colonialism and Modernization*, haz. S. Avineri, Garden City, ss. 88-9, 125, 418.

¹⁰ Hegel, erken 19. yüzyılda pek moda olan, Doğu toplumunun muhtelif bir biçimde romantik idealize edilmişleri karşısında uç noktada eleştireldir. Wilhelm von Humboldt ve Johann Josef von Görres'in özellikle Hindistan üzerine görüşleri karşısında geliştirdiği yıkıcı bir eleştiri için bkz. *Berliner Schriften*, ss. 85-154, 428.

¹¹ *Philosophy of History*, s. 116.

¹² A.g.y., s. 124.

boyuttan bütünüyle yoksundur. Rastlantısal bir biçimde doğumla temellenen kast sistemi, onun Platoncu toplum düzeniyle bağlantılandırıldığı *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nda Hegel tarafından halihazırda sert bir biçimde eleştirilmiştir: Bilince alan açılmaz, insan sadece işlevselliğine indirgenir ve insanî olanla hayvana özgü olan arasındaki ayırım yok olur. Dolayısıyla da devletin kendisi yalnızca rastlantısal işleyişlere bırakılır ve herhangi etik değerlendirmelerden tamamen bağımsızdır.¹³

Doğu dünyasının üçüncü altbölümü Perslerdir: Hegel'e göre, Zerdüş dininde Persler, aklı onun karşıtıyla birlikte keşfetmişler, fakat bu karşıtlığın ötesine asla geçememişlerdir. Pers Kralı iyinin yanında olmasına ve çokuluslu Pers İmparatorluğu da, asgari hoşgörü ve çoğulculuk içerisinde, hâlihazırda Batıya bir geçiş sergiliyor gözüke de, özgürlük hâlâ monarkın soyut eyleminde cisimleşmiştir, yoksa halkın içerisinde eyleme geçen herhangi bir bilinçte değil.¹⁴ Benzer bir biçimde Musevi yasası da; içte olan düşünümsel [reflektif] hakikatin henüz bilincinde olmayan bir halk üzerine empoze edilen körü körüne ve kendi üzerine düşünmeyen bir itaattir.

Doğuyu izleyen ikinci kültürel alan ya da 'dünya', Greklerinkidir. Grek *Volksgeist*i ayırt edici kılan şey, bir şehir devletleri kümesinde sunulmuş formlar çokluğudur. Grek dünyası, etik ve güzel olanı formların ve nüansların çok çeşitliliğinde ayırt eden, güzel özgürlüğün alanıdır. Özel özgürlük, [burada] daha henüz ortaya çıkar; ne var ki hâlâ polislin tözsel birliğine gömülüdür [*eingebettet*]. Polis ise, verili bir varoluş arz eder, yoksa istenilmiş bir varlık değildir.¹⁵ Etik tutum, doğallıktaki bireyde rengini verir ve bilinçli ahlâkî bir seçimin ürünü değildir.¹⁶

Grek kültüründe eksik olan şey bireysel özneliktir, dolayısıyla da klasik ve modern demokrasi arasındaki fark şudur: Klasik demokrasi; bireylerin iradesiyle ortak irade arasında hiçbir gerilimin olmadığı polislin temel prensibini bildirerek, halka ait kararın yurttaşın cumhuriyetle özdeşleşmesinde ifadesini bulduğu varsayımına dayanır. Diğer taraftan, ilkin Hıristiyanlık sayesinde tanışık olunan özel özgürlüğe dayanan modern demokrasi ise, tamamen farklı bir fenomendir.¹⁷

Dolayısıyla bir Grek için demokratik anlamda bir yaşam sürmek, geleneksel anlamda yaşamak anlamına geliyordu; yoksa özel olan ile kamusal olan arasındaki gerilimin toplumsal yaşamın çekirdeğinde yer aldığı modern yaşamın acı verici seçenekleriyle yüz yüze gelmek anlamına değil. Antik Grekler bunun hakkında hiçbir şey bilmediler; ne var ki yine de, bütünüyle dolayımınmamış bir siyasî yapıda yaşamışlardır:

¹³ *A.g.y.*, ss. 145, 161.

¹⁴ *A.g.y.*, ss. 173-6.

¹⁵ *A.g.y.*, ss. 106-7.

¹⁶ Rektörlük konuşması, 2 Eylül 1813 [*Nürnbergger Schriften*, s. 363].

¹⁷ *Philosophy of History*, s. 251.

Özgürlüklerinin ilk ve hakikî formu içerisinde, Grekler üzerine [düşündüğümüzde], onların herhangi bir vicdana sahip olmadıklarını ileri sürebiliriz; daha öte bir analiz ya da refleksiyon olmaksızın ülkeleri için yaşama alışkanlığı, kendi aralarındaki baskın ilkedir. Devleti soyut anlamda ele alıp düşünme –ki anlama yetimiz için özsel noktadır– onlara yabancıdır. Onlar için yüce nesne, yaşayan ve gerçek yüzüyle kendi ülkeleridir; edimsel olan bu Atina, bu Sparta, bu tapınaklar, bu sunaklar, bu toplumsal yaşam formu, bu yurttaşlar birliği, bu örf ve âdetlerdir. Grekler için ülkeleri, onsuz varoluşun mümkün olmadığı bir yaşam zorunluluğudur.¹⁸

Bu güzel, dolayımınmamış uyum, ilkin olumsuz bir şekilde Sofistler, sonrasında da Sokrates tarafından bozuldu; Platon'un bu tinle mücadele girişimi, bu özgür sınırsız kişiselik, kendinde bizzat, “– nihayetinde Hıristiyanlığa ulaştırın– eli kulağında olan dünya devriminin o zaman diliminde üzerinde dönmüş olduğu eksendi tam olarak.”¹⁹ Hegel'e göre klasik dünyanın öznel özgürlükten yoksun oluşu, iradenin gerçekte ne olduğuna rastlantısal bir biçimde karar verecek nesnel bir boyuta dair arayışın sebebidir: Birey “Ben istiyorum” diyemediğinden, büyüye dayalı sembolizme –Delphi kehanetine, *alâmetlere* ve diğerlerine– başvurmak zorunda kalmıştır. Kişi henüz kendisine nihaî karar gücünü yüklemeye cesaretinde olmadığından, kendisi için bu kararı vermede aşılabilir bir otoriteye ihtiyaç duydu.²⁰ En nihayetinde Hegel bile, Phocii tarafından Delphi'deki tapınağın yağma edilmesini, Klasik Grek'in yıkılışının sembolik bir göstergesi olarak görmüştür.

Hegel'in Grek üzerine eleştirel açıklaması, polis kültürüne –erken yazılarındaki polis tarifinde zaten aşikâr olan– açık bir hayranlıkla birleşirken, tarihin üçüncü aşaması olan Roma dünyasıyla temsil edilen şeyle pek az duygudaşlık içinde gözükür. Roma, tamamıyla rastlantısal olanı, dışsal gücü temsil eder:

Böylelikle Roma'ya özgü ilke, hiçbir etik belirlenim ögesi içermeyen, bununla birlikte, sadece bireysel çıkarlar şeklinde somut bir formda görünen, egemenlik ile iktidarın soğuk soyutluğu olarak, iradenin diğerleriyle karşıtlıkta saf bencilliği olarak kendini sergiler.²¹

Bir Romalı için devlet, nihaî amaçtır, yoksa bir Grek için olduğu gibi, toplumsal yaşamın bütünlüğü değildir. Birey, devletin ellerinde sadece bir araçtır ve polis, her ne kadar dolayimsız özgürlük olsa da güzelin ülkesi olmaya son veren evrensel bir imparatorluğa dönüşür; ve dahası, ağır emek ile köleliğin bir dünyası haline gelir. Bu evrensel varoluş, bireyleri yutar ve onlar –kişiler, halklar, tüm tekil ve bağımsız birimler– bu varoluşta gözden kaybolmak zorundadırlar. Bu, iktidarın nihaî bir soyutlamasıdır ve imparatorluğun büyümesiyle birlikte, Roma'nın bizzat

¹⁸ *A.g.y.*, s. 253.

¹⁹ *Philosophy of Right*, s. 10. G.F.W. Hegel (1892) *Lectures on the History of Philosophy I*, çev. E.S. Haldane, London, ss. 384-447.

²⁰ *Philosophy of History*, s. 254.

²¹ *A.g.y.*, ss. 308-9.

kendindeki iktidar mücadelesi, daha fazla iktidar için sonu gelmez itkiyi hiçbir şey doyuramayacağından, daha da kötü bir hal almıştır. Cumhuriyetten imparatorluğa geçiş, bu sınırsız iktidar uğruna iktidar arzusunun bir ifadesinden başka hiçbir şey değildir.²² Yasa önünde imparatorluğa tüm tâbi olanları eşit sayan Caracalla'nın fermanı, imparator tarafından temsil edilen siyasî güç karşısında özneyi tüm bağımsız güçlerden soyma işinde sadece nihaî bir aşamaydı. *Egemenlik [imperium], hâkimiyet kurmaktan [dominium]* ayrılmaz bir hale geldi.²³

Nihaî olarak Hıristiyanlık, "özne ile siyasî iktidar arasındaki bu mutlak dolayım eksikliğine bir yanıt olarak ortaya çıkmıştır. Hegel'in *Tarih Felsefesi*'ndeki Hıristiyanlık açıklaması, her ne kadar sonuçları farklı olsa da, erken dönem yazılarında zaten mevcut olmuş olan yolu izler. Hıristiyanlık, öznel bilinç ögesiyle tanışıklık sağlamıştır ve her ne kadar bu, Lutherci Reformasyonda ve nihaî olarak Fransız Devrimi'nde doruğa çıkan bir dizi aşamadan geçmek zorunda kalmış olsa da, Hıristiyanlığın ortaya çıkışından dolayı tarih, öznel özgürlük ilkesinin dünyada sürekli bir biçimde gelişmesidir.²⁴ Doğu dünyası eğer yalnızca *tek bir* kişinin –despotun– özgür olduğunu fark ettiyse, Hıristiyanlık *tüm* insanların özgür olabileceği ilkesini ilân etmiştir. Hıristiyanlıktaki öznel özgürlük ilkesinin Fransız Devrimi'nin siyasî ve toplumsal özgürlüklerine yol göstermesi, Hegel tarafından mülk üstüne açılan bir tartışmada belirtilir:

Kişi özgürlüğünün Hıristiyanlığın yayılması sayesinde çiçek açıp gelişmesi ve her ne kadar hâlâ küçük bir bölümü olsa da, insan soyunun bir bölümünde evrensel bir kabul görmesinden beri bir 1500 yıl geçmiştir. Ne var ki mülk özgürlüğünün ilkesinin bazı yerlerde yalnızca daha dün kabul gördüğünü söyleyebiliriz. Tarihten bu örnek, fikre dair tahammülsüzlüğü paylamaya ve zihnin kendi öz-bilincindeki ilerleyişi için ihtiyaç duymuş olduğu süreyi göstermeye hizmet edebilecektir.²⁵

Ancak Hıristiyanlığın içinde baskın olduğu tarihsel bağlam, kökensel olarak ona yabancı olmuş olan bir tarihsel fail –Germanik halklar– tarafından devam ettirilmiş olduğundan dolayı, biriciktir. Hegel, tarihin dördüncü aşamasını 'Germanik dünya' [*die germanische Welt*] diye ifadelendirir ve bu terim, Batı Hıristiyan âlemiyle –Batı Roma İmparatorluğu'nun kalıntıları üzerindeki Germanik halkların torunları tarafından oluşturulmuş olan devletlerle– aynı yaştadır: Böylece 'Germanik dünya', sadece Almanya'yı ve kuzeydeki halkları değil, Fransa, İtalya, İspanya ve İngiltere'yi de kuşatır. Hegel tarafından, daha dar bir biçimde Germanik halklar olarak tarif edilen kadar, Latin halkları da, onun

²² *A.g.y.*, s. 311.

²³ *A.g.y.*, ss. 313-14. ayrıca Hegel'in, Roma İmparatorluğu'nun benzer bir biçimde tam anlamıyla kölelik içerisinde tarif edildiği Frankfurt dönemindeki tarihsel fragmanlarıyla kırs. *Dokumente*, s. 265.

²⁴ Reformasyonun rolü üstüne, Hegel'in Augsburg İtirafı'nın 300. yıldönümü vesilesiyle yapmış olduğu konuşmaya özellikle bkz. [*Berliner Schriften*, ss. 32-55].

²⁵ *Philosophy of Right*, §62. Fransız Devrimi'nin felsefî önemi üzerine bkz. *Philosophy of History*, ss.

'Germanik dünya'sında açık bir biçimde muhafaza edilir ve Hegel'in tarih felsefesindeki en son ve dördüncü aşamayı daha sonraki Alman Romantikleri ve milliyetçilerinin milliyetçi ya da etno-linguistik görüşleriyle bağlantılandırılmış olarak ele alan her girişim, Hegel'in 'Germanik dünya' terimini kullandığında hiçbir dayanağa sahip değildir. Sibree'nin, *die germanische Welt* 'German dünyası' olarak çevirmesi, Hegel'in Alman üstünlüğüne gönderme yapıyor olduğu yönünde birçok İngilizce dilinde okuyan okuru, anlaşılır fakat hatalı bir kavrayışı yaratarak yanıltmıştır.²⁶

Burada hatırı sayılır ilgiye mahsus bir öge daha vardır: Hegel, her ne kadar en son aşamayı Germanik halklara tahsis ediyor olsa da, eski Germanik kabilelerin kökündeki kültürlerini hor görür. Almanya'daki romantik gelenekçe çok fazla idolleştirildiği ve mitolojikleştirildiği şekliyle Germanik *ilk-Halk* [*Ur-Volk*], Hegel için tamamen konu dışıdır. Hattâ birkaç vesileyle o, mitik Germanik [Teutonik] *Ur-Volku* romantize edenlerden bazılarını maksatlı bir biçimde alaya alır.²⁷ Germanik halkların tarihteki rolü, onların Hristiyanlığı Romalılarından almaları olgusu ile birlikte, her ne kadar Roma İmparatorluğu'nu yıksalar da, o zamanlarda Hristiyan dinini muhafaza eden Roma kültürünü içlerine katmış olmaları olgusundan dolayıdır sadece:

Germanik tarihin seyrinin, Grekler ve Romalılarından nasıl farklı olduğu üzerinde durmak fazlasıyla önemlidir. Onlar, kendi kökensele ilkelerini somutlaşmışlardır; Germanik gelişmeyi sağlayan itici güç, bu halklara yabancı kültür sayesinde verilmiştir. Onların kültürü [*Bildung*], yasaları ve dinleri yabancıydı.²⁸

Hegel, Almanya ormanlarından çıkan gözde özgürlük teorisini de bir tarafa bırakır:

Germanik olanları kendi ormanlarına dek takip etmeyeceğiz, ne de göçlerinin kökenini soruşturacağız. Onlara ait bütün ormanlar, [şimdiye kadar] hep özgür halkların sayılagelmiştir ve Tacitus Almanya'ya dair ünlü resmini –kendisinin de ait olduğu o dünyanın bozulmuşluğu ve yapaylığı ile onu karşıt hale getirerek– belli bir aşk ve özlemle çizmiştir. Ne var ki bu açıklama üzerine, böyle bir barbarlığın devletini yüceltilmiş bir devlet olarak kabul etmemeli, yahut Amerikan

²⁶ Latin halkın 'Germanik dünya'da açık bir biçimde dâhil edildiğini görmek için bkz. *Philosophy of History*, s. 349. Alman ve germanik arasında yapılan özenli ayırım için ise, *Berliner Schriften*'de basılmış tarihsel fragmana bkz., s. 734.

²⁷ Arndt'ın, eski Teutonik *Ur-Volku* romantize edişine yöneltilmiş bu tip bir karşı çıkış için bkz. *Berliner Schriften*, s. 677.

²⁸ G.W.F. Hegel (1923) *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, haz. G. Lasson, Leipzig, s. 758. Sibree'nin çevirisi, bu pasajı dâhil etmez. Bununla birlikte, şu tip benzer pasajları nakdeder: "Geçirmiş oldukları kültür süreci, yabancı öğeleri almayı ve onları bizzat kendi uluslarına özgü yaşamla, değerlerini azaltarak birleştirmeyi içerdi. Bu yüzden de onların tarihi, bir içedönüklüğü sergiler –yabancı yaşam biçimlerinin cazibesi ile bunların kendilerinki üzerine taşınmaya başlaması... Germanik dünya, Roma kültürü ile dinini onların eksiksiz formu içerisinde devraldı... Sanat ve felsefede ise, benzer bir yabancı etki hâkim oldu." [*Philosophy of History*, ss. 341-3].

yabanıllarının durumunu, içinde kişinin hakikî özgürlüğe sahip olduğu bir durum olarak sergileyen Rousseau'nunki gibi bu tip bazı hatalara düşmemeliyiz. Pek tabii ki, yabancı birinin hakkında hiçbir şey bilmediği çok sayıda talihsizlik ve acı mevcuttur; fakat özgürlük özsel anlamda pozitifken, bu yalnızca negatif bir avantajdır. Bir tek olumlayıcı özgürlük tarafından bahşedilmiş lütuflardır ki, bilincin en yüksek derecesinde bu sıfatla kabul görürler.²⁹

Daha önceki tartışmalarımızda görmüş olduğumuz gibi, tam da bu bilinçli özgürlüktür ki, Hegel onu kendi çağdaş dünyası içerisinde edimselleşmiş olarak görür. Şimdi ise, bu nihaî aşamanın gerçekte nasıl olduğunu görmek zorundayız.

Aklın Hilesi ve Dünya Tarihsel Birey

Hegel'in tarih felsefesinin ayırt edici özelliklerinden biri, niyet ile sonuç arasında koyultanmış olan diyalektik gerilimdir. Tarih, insanın kendi oluşunu bildiren bir dramadır ve bu dramada Hegel, 'büyük insanlar'ın yapıp ettiklerine merkezî bir rol yükler; ne var ki onlar, tam olarak nadiren bildikleri amaçlara doğru onları harekete geçiren, bizzat kendilerinin farkında olmadığı daha yüksek bir amacın faileri olarak görünürler.

Dolayısıyla tarihin büyük insanları –Hegel'in terminolojisini izleyecek olursak, 'dünya tarihsel bireyler'– onun tarih plânında çelişik bir yere sahiptir. Hegel için onlara hükmeden şey güdüler [motifler] değil, yapıp etmelerinin nesnel sonuçlarıdır. Hegel, Württemberg üzerine erken dönem fragmanında da zaten, tarihe güdülenime dayalı, psikolojik bir yaklaşıma karşı uyarır:

Anekdotlar ve öznel etkilenimler kadar, tek tek bireylerin sözde gizli güdüleri ve niyetleri de, çok uzun zaman öncesine kadar gitmemize bile gerek kalmaksızın hâlâ rağbette olmuş olan, tarihe psikolojik bakışta en önemli şeyler olarak kabul edilegelmiştir. Ancak bu bakış artık itibarını kaybetmiş ve tarih, kendi saygınlığıyla uygunluk içinde, doğa ile onu tözsel varlığındaki şeyin gelişimini ayrıntılarıyla açıklamak ve eylemde bulunan kişilere onların yaptıklarından yola çıkarak bir anlam vermek için bir kez daha çaba sarf eder olmuştur.³⁰

Hegel'in düşüncesinde tarihte bireyin rolü, siyasî yapılardaki değişimlere sıkı sıkıya bağlıdır. Onun için siyasî düzenin yürürlükteki meşruiyeti, içinde vuku bulduğu tarihsel durumlardan tamamen ayrı olduğundan dolayı, tarihsel devletleri sözleşmede değil, bir 'büyük insan'ın ediminde ortaya çıkıyor olarak sunmada Hegel'in hiçbir sıkıntısı yoktur. Bununla birlikte o, 'büyük insan'ın iktidarının fiziksel baskıya başvurmada çok az hakka sahip olduğunu açıkça belirtmektedir.

Böylece tüm devletler, büyük insanların yüce gücüyle kurulmuşlardır: Fiziksel güç sayesinde değil, çünkü çok olan, [herhangî] tek bir kişiden daha güçlüdür. Bununla birlikte büyük insan, kendi ayırt edici nitelikleri arasında, tüm başkalarına kendisini onların

²⁹ *A.g.y.*, s. 347.

³⁰ *Political Writings*, s. 247.

efendisi dedirten bir şeye sahiptir; diğer insanlar, bizzat kendi iradelerine karşı ona itaat ederler... Onun bayrağı etrafında toplanırlar: Onların tanrılarıdır o. Theseus'un üzerinde Atina Devleti'nin temellerini kurduğu yoldu bu; benzer bir şekilde, Fransız Devrimi'nde de korkunç bir güç devleti, her şeyi ele geçirdi. Bu güç, despotizm değil fakat tiranlıktır, saf anlamda korkunç [*entsetzliche*] güçtür; ne var ki zorunludur ve hâlihazırda bu nitelikteki devletleri kurar ve onların muhafazasını sağlar sağlamaz, artık edimsel bir bireydir.³¹

Bu tip anayasal bir diktatörlüğe karşı Hegel'in belirsiz tutumu, böylelikle en açık şekliyle ifade edilir. Onun rolü, diyalektiktir: Halkı itaate yönelik eğitmesi, onda tekil iradeden çok genel olana itaat etme alışkanlığını aşılmasını gerektirmektedir. Ne var ki görevini yerine getirir getirmez, artık gereksiz hale gelir, tazeliğini kaybeder ve aşılr [*aufgehoben*]:

İtaate yönelik bu şekilde bir eğitim sayesinde... tiran lüzumsuz hale gelir ve yasa kuralı ortaya çıkar; itaat yoluyla o, yabancı bir güç olmaya son verir, bilince sahip genel irade halini alır. Tiran, haklar tarafından alaşağı edilir, zira o, nefret uyandırıcıdır, haysiyet kırıcıdır, vs. bunun gerçek nedeni ise, onun lüzumsuz hale gelmiş olmasıdır.³²

Hegel'e göre rıza, hiçbir şekilde rızaya dayanmayan bir biçimde, tarihsel olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Hegel, liberal teorilerin birçoğunun, çoğunluk kuralı daha baştan nasıl belirlenir ve meşru kılınır gibi dikenli bir soruyla karşı karşıya kaldıklarında zımnen içerdikleri kısır döngüden [*petitio principii*] kaçınır. Diğer taraftan ise, tarihte her yeni devlet kuruluşunun ve her devrimci değişimin, herhangi daha önceki bir ölçütte değil, sadece kendi içinde meşruiyetini bulabilecek olaylar olduğu yönündeki rahatsız edici olgunun da tamamıyla bilincindedir. Yeni bir devletin kuruluşu ya da yeni bir toplumsal düzenin ortaya çıkışı, tanımı gereği başlangıçtaki ortak bir karara dayanamaz ve geleneksel meşruiyet teorileri içinde bu tip bir olay, daima kendi sureti üstüne yazılmış gayri meşru bir çocukluğun izini taşır. Sınırları açık bir biçimde çizilmiş koşullar altında isyanı meşrulaştıran alabildiğine detaylı sistemine rağmen Locke, bu konuda daima rahatsızlık duymuştur ve Hegel için 'kendinden apaçık hakikatler'e başvuru, muzaffer bir devrim adına hileli bir alıştırmadır: Dünün isyankârları, zorla el koyulmuş üniforma içerisinde geçit töreni düzenlerler.

³¹ *Realphilosophie II*, 246. hem burada hem de "Alman Anayasası"nda [*Political Writings* içinde, ss. 219-23] Hegel, bu anayasal diktatörlük teorisinin temellendiricisi olarak Montesquieu'ya gönderme yapar. Diğer bir gönderme de, 'Theseus'adır, bkz. *Political Writings*, ss. 219, 241.

³² *Realphilosophie II*, 246-7. Benzer bir şekilde Hegel, Robespierre'in sonuna neden olan şeyi, "güç onu terk etti, çünkü zorunluluk onu terk etmişti ve [böylece] alaşağı oldu" diye belirtir." Bkz. *A.g.y.*, 248. Marx'ın proleterya diktatörlüğü ile devletin nihai olarak aşılması/ortadan kalkışı [*Aufhebung*] üzerine düşüncesinin benzer bir diyalektik yapıya sahip olduğunu düşünmek büyüleyicidir. Ayrıca krş. "Efendi ve Köle Diyalektiği" [*Phenomenology of Mind* içinde, ss. 233-40].

Ne var ki diğer bir açıdan tarihin 'büyük insanı', kendi çağı adına konuşur, her ne kadar her zaman belirtik olamayacak olsa da, kendi çağının iradesini ifade eder. Kendi kuşağının toplumsal düzeni içerisindeki gizli güçlere anlam vermemiş olsaydı, herhangi bir şeyi gerçekleştirmede asla başarılı olamazdı: "Kendi çağının büyük insanı, sözcüklere kendi çağının iradesini geçirebilir, kendi çağına onun iradesinin ne olduğunu söyleyebilir ve bunu gerçekleştirebilir. Yaptığı şey, kendi çağının yüreği ve özüdür; kendi çağını edimselleştirir o."³³ *Alman Anayasası*'nda Richelieu hakkında yazarken Hegel, benzer bir şekilde, düşmanlarının "bir kişi olan Richelieu'ya değil, kendi kişiliğini devletin birliğinin zorunlu ilkesiyle bağlantılandırmış olan dehasına kapıldıklarına işaret eder... Bunda yatan şey, bir bireyi bir ilkeyle özdeşleştirmedeki siyasî dehadır."³⁴

Böylece Hegel, tarihsel bir kişinin güdeleri ile eylemlerinin sonuçları arasına bir mesafe koyabilmektedir; tarihte akıl, öznel öğelerin araçsallığı yoluyla işler. Bu ise, aklın hilesi, *List der Vernunft*dur. İlk dünya tarihsel birey, tarihsel gelişimde değişimin, yeniliğin ve büyük patlamaların bir faili olarak merkezi bir yere sahiptir. İkinci olarak ise o, daha üstün güçlerin ellerinde sadece bir araçtır ve onun kendine has görüşleri ya da düşünceleri az bir önem taşır; ne de bu öznel kavramlar, tarihte gerçeklik kazanan kavramlardır. Bilâkis, bireyin bizzat kendisini aşan bir şey bulunmaktadır.³⁵ İşin aslı şudur ki, bir Sezar'ın ya da bir Napoleon'un güdülenimi, tarihsel yazgının bütününe istinaden geliştirilmiş bir bakıştan çok, önemsiz bir tutkudan ibaret olabilmektedir; bununla birlikte aklın gizli eli, tüm bu tutkuları bile daha geniş bir perspektife uygun hale getirir. Tutkular, hırs, kıskançlık, açgözlülük ve benzeri şeyler, bu yüzden, tarihte işleyen aklın el emekleri olarak görülür. Sonuç olarak, Hegel'in tarihsel kahramanı incelediği yolla, örneğin bir Carlyle'a duyulan büyük saygı arasında temel bir fark vardır. Hegel'e göre bu bireyler,

Özde dünya tininin eylemi olan şeyin canlı araçlarıdır ve bunun için onlar, her ne kadar onlardan gizliyse ve onların amacı ve nesnesi değilse de, o eylemle doğrudan birdir. Bu nedenle, dünya tininin eylemlerinden dolayı onlar, ne çağdaşlarından ne de daha sonraki çağların kamuoyundan hiçbir paye ya da teşekkür almazlar. Kamuoyunun onlara tenezzül edip verdiği tek şey, kendi edimlerinin öznel formuyla ilgili ölümsüz ündür.³⁶

Dünya tarihsel bireyin kişisel kaderi de, ikincil bir öneme sahiptir; kendi amaçlarına nazaran bu tarihsel figürler, sonunda sıklıkla başarısız olurlar. Ne var ki bu, gerçekleştirmiş oldukları, hesaplanan şeydir:

³³ *Philosophy of Right*, §318'e ek.

³⁴ *Political Writings*, s. 216.

³⁵ Sidney Hook, bu diyalektik ilişkiyi her zaman hesaba katmaz. Bkz. *The Hero in History*, London, 1955, ss. 59-66.

³⁶ *Philosophy of Right*, §348. Bu bağlamda Perikles üzerine ilginç bir görüş için bkz. Hegel'den Döderlein'a, 29 Nisan 1817 tarihli mektup [*Briefe von und an Hegel II* içinde, 157].

Nesnel olan amaçlarına bir kez vardılar mıydı, içteki çekirdekten ayrılan boş kabuklar gibi düşerler. İskender gibi erken ölümler, Sezar gibi katledilirler, yahut Napoleon gibi Saint Helena'ya sürülürler... Evrensel tinin ilerleyişindeki adımlardan biri olan bir amacın failleri olmakla talihli oldukları söylenebilir. Ne var ki bireyler olarak, alışılmış anlamıyla mutlu olmamışlar, ne de mutlu olmayı istemişlerdir.³⁷

Bununla birlikte bu dramatik senaryo, bizzat Hegel'in zihninde yer tutmamış olsa gereken bir dizi soruya işaret eden epistemolojik bir zorluğu içerir. Dünya tarihsel bireye Hegel 'fail' ya da bir 'araç' dediğinde, bu sadece dâhil edilen bireylerin tarihin nihaî amaçlarına göre daha aşağı nedenler tarafından güdülenebilecek olduklarını değil, aynı zamanda yapıp etmelerinin tarihsel öneminin tümüyle farkında olamayabileceklerini de imler. Merak uyandırıcı şey şudur ki, dünya tarihsel bireylerin yapıyor oldukları şeylerin tarihsel önemini kesinkes ne kadar biliyor oldukları konusunda Hegel, kendisinden emin görünmemektedir. Dünya tininin eylemlerinin "büyük insanlardan gizlenmiş olduğu ve onların amacı ve nesnesi olmadığı" yönünde Hegel'in söyledikleri kadar, "kendi çağının büyük insanının sözlere kendi çağının iradesini yerleştirebilen biri olduğu" yönündeki görüşünü de yukarıda daha önce alıntılıştık. Tarihsel figürlerle ilgilenen *Tarih Felsefesi*'nin pasajları arasında kişi, bu konuda bundan başka en az üç farklı yorumu ayırt edebilir:

(a) Tarihsel kişiler, dünya tarihsel bireyler, daha üstteki bir evrensel... kavrayan, onu bizzat kendi amacı kılan ve bu amacı, tinin daha yüksekteki yasasıyla uyum içinde gerçekleştiren kimselerdir... Dünya tarihsel kişiler, kendi çağlarının kahramanları, bu yüzden çağlarının bilicileri olarak kabul edilmelidirler.³⁸

(b) Sezar, sadece kendi özel çıkarı tarafından güdülenmemiş, zamanın gerektirdiği şeyi içgüdüsel bir biçimde meydana getirmek üzere edimde bulunmuştur.³⁹

(c) Bu bireyler, ide sıfatıyla [anlatılmak istenenin] bilincine hiçbir şekilde sahip değildirler. Onlar, pratik ve siyasi kişilerdir.⁴⁰

Böylece Hegel'i biz, dünya tarihsel bireyi; birbirleriyle alternatif bir biçimde, (i) tarihin idesinin ve onun gelişiminin bütünüyle bilincinde, (ii) yalnızca içgüdüsel olarak onun bilincinde ve (iii) ondan tamamıyla habersiz olarak betimler buluyoruz. İfadedeki ve nüanstaki farklılıklara dair mümkün olan tüm kabullere rağmen, çelişkili ifadelerin bir dizisi olarak son çare görülmesi gereken şey için hiçbir yeterli açıklama verilemez. Ve her ne kadar Hegel'in -tarihin ilerleyişi, tarihin *telos*uyla bütünüyle ilişkisiz olan öznel güdülerce dolayımlanır- argümanı, yukarıda alıntılanmış olan tüm kullanımlarda aşikâr olsa da, dünya tarihsel bireylerin

³⁷ *Reason in History*, s. 41.

³⁸ *A.g.y.*, ss. 39-40.

³⁹ *A.g.y.*, s. 39.

⁴⁰ *A.g.y.*, s. 40.

kendi eylemlerinin tarihsel boyutunun ne ölçüde farkında oldukları şeklindeki can alıcı sorun çözümsüz kalır.

Burada bir başka sorun daha vardır. Hegel için tarihin dönemleri, öz-bilincin gelişimi içinde birbirini takip eden aşamaları belirtir. Dünya tarihsel bireylerin, kendi eylemlerinin önemi hakkında öznel farkındalıklarına dair Hegel'in açıklamasında hayret verici olan şey şudur: İşaret edilen muğlaklıklar ne olursa olsun, bu farkındalığın eşlik ettiği zaman üzerinde hiçbir gelişim mevcut değildir. Tarihin daha üst ve daha farklılaşmış bir aşamasını temsil eden daha sonraki dönemde yaşayan tarihsel bireylerin, tarihsel süreçteki kendi rollerinin de daha fazla farkında olabilecekleri beklenebilir. Ancak tarihsel eyleyicilerin tarihsel bilincinin bu tip bir gelişiminin olduğunu ileri sürecek hiçbir şey, Hegel'de mevcut değildir. Napoleon'un eylemleri, bir Sezar'inkilerden daha üst bir aşamayı sergilemesine rağmen, Napoleon'un bizzat kendi rolünü tarihsel olarak anlaması, Sezar'ın anlamasıyla aynı seviyede görünür. Dolayısıyla, Hegel'in tarih felsefesinin çekirdeğinde tuhaf bir biçimde statik, tarihsel olmayan [*ahistorik*] bir öge durur.

Aynı zamanda bu, tarih ve bilinç arasındaki ilişkiyle bağlantıda başka bir sorunu doğurur. Tarihsel eyleyici, tarihsel süreç içerisinde içerilmiş olan aklın farkında değilse, peki o zaman onun farkında olan kimdir? Hegel için yanıt bellidir: "Kendi grisini gri üzerine" boyamakla bir şey üzerine geliştirdiği sonradan düşünümünün [*Nach-denken*], "bir yaşam şeklinin daha eskimiş" olduğuna işaret eden filozof. Bununla birlikte, daha önce görmüş olduğumuz gibi filozof, "dünyanın nasıl olması gerektiğine dair bir öğüt vermemeli, ne de herhangi bir şekilde gelecek dünyayı şekillendirme işine katılmalı ya da tarihsel tarihsel bir eyleyicinin mantosunu giymeye çalışmalıdır. "Sahneye daima çok geç çıktığından" dolayı felsefe, "edimsellik kendi oluşum sürecini tamamladıktan sonra, hâlihazırda orada, kesintiye uğramış ve kurumaya yüz tutmuş haldeyken ortaya çıkar."⁴¹

Böylece Hegel tarafından ilginç bir paradoks ortaya koyulur: Tarihi yapanlar, [aynı zamanda] onu anlamayanlar; tarihi anlayanlar ise, onu yapmayan (yapmaması gereken) kimselerdir. Hegel'in yürüdüğü uzun yolun sonunda bilinç ile eylem, özne ile nesne, yapan ile bilen hâlâ ayrıdır ve aralarındaki gerilim aşılmamıştır [*aufgehoben*].

Geleceğin Bir Anlık Görünüşü mü?

Bir şey üzerine geliştirilen sonradan düşünüm [*Nach-denken*] anlamında felsefenin öğüt verme, kehanette bulunma ve tahmin etmeyle değil de, kendisini zaten edimsel dünyada nesnelleştirmiş olanla ilgilendiğini bildiren Hegel'in iddiası, onun *Tarih Felsefesi*'nde güçlü bir biçimde gözler önüne serilir. Batı Avrupa'nın modern, 1815 sonrası dünyasında Hegel, tarihsel gelişmedeki en yüksek noktayı görür. İşte tam da burada, "düşüncenin hâkimiyeti edimsel ve somut olarak kurulur... Özgürlük, kendi idealini gerçekleştirmenin araçlarını -kendi hakikî

⁴¹ *Philosophy of Right*, ss. 12-3.

edimselliğini- keşfetmiştir.”⁴² Hegel henüz hâlâ ‘yapılacak işler’ olduğunu kabul eder, fakat bunun, [işin] ‘empirik boyutu’na ait olduğunu belirtir.⁴³ Böylece tarihte mevcut dönemin mutlaklaştırılması, çok güçlü bir biçimde vurgulanmış olur.

Bununla birlikte, modern toplum üzerine tartışmasında Hegel’in, ondaki mekanizmin, tatmin edici bir yanıtı sahip görünmediği sorunları yarattığının da farkında olduğunu bizzat görmüştük; nihaî olarak onun sistemi, ilk bakışta görüldüğünden çok daha az kapalı bir sistemdir. Benzer bir şekilde, Hegel’in görünüşte kapalı tarih ufkunun sınırı üzerinde; ihtiyatlı ve isteksiz bir biçimde de olsa, bizzat kendi sisteminin onay verdiği sınırları aşan birkaç örnek göze çarpar. Bu örnekler, dünya tarihinde Rusya ile Amerika’nın gelecekteki rolleriyle ilgilidir.

Hegel, Avrupa tarihini ele alırken birkaç kez Slavlardan bahseder. İlk onların, Hıristiyan-Germanik dünya içerisinde ‘Asya ile olan bağlantı’yı sürekli kıldıklarını savunur.⁴⁴ Diğer taraftan ise, “bütün bu ögenin tinin gelişiminde henüz görünmediğini ve [tartışmamız sırasında] onlar tarafından engellenmememiz gerektiğini” ekler.⁴⁵ Belki de, ‘henüz değil’e çok fazla yük bindirilmemelidir; ancak başka bir kez, Slavlar üzerine en kapsamlı yorumunda ise Hegel, aşağıdakileri söylemektedir:

Ayrıca Avrupa’nın doğusunda biz, yerleşim yerleri Elbe’nin batısından Tuna’ya kadar uzanan büyük Slav ulusunu buluyoruz... Şüpheye yer yok ki bu halklar, krallıklar kurmuş ve yolları üzerinden geçen türlü uluslarla cesurca mücadeleyi sürdürmüşlerdir. Bazen de – arada kalmış bir milliyet olarak– öncü birlikler gibi Hıristiyan Avrupa ile Hıristiyan olmayan Asya arasındaki mücadeleye iştirak etmişlerdir. Hattâ Polonyalılar, kuşatma altındaki Viyana’yı Türklere kurtarmış ve Slavlar, bir ölçüde Batıya özgü aklın alanı içerisine çekilmiştir. Ne var ki bütün bu halklar topluluğu, ele aldığımız konunun dışında kalır; bunun nedeni, aklın dünyada hükmetmiş olduğu evreler dizisinde şimdiye kadar onun bağımsız bir öge olarak ortaya çıkmamış olmasıdır. Bundan sonra çıkıp çıkmayacağı ise, burada bizi ilgilendiren bir soru değildir; çünkü tarihte ilğimiz, geçmişe dair olmak zorundadır.⁴⁶

Tekrarlayacak olursak, düşünce yolumuz dışında kalan bu ögelere çok fazla önem atfetmek, belki de gereksizdir; bunun yanı sıra, Heidelberg’teki derslerine katılmış olan Estonya menşeli Rus Baltıklı bir soyluya Hegel’in yazmış olduğu özel mektupta, onun daha güçlü bir iddiasına da şu anda sahibiz. Eski öğrencisini Rus sömürge hizmetlerine girmesi için zorlarken Hegel şöyle der:

Dünya tarihinin alanı içerisinde belli bir yer tutan ve hattâ hiç şüphe yok ki, daha üst bir belirlenim taşıyan bir yurda sahip olmakla şanssızımız bayım. Diğer modern devletler, sanki gidecekleri yolda en

⁴² *Philosophy of History*, s. 110.

⁴³ *Vernunft in der Geschichte*, s. 257.

⁴⁴ *Philosophy of History*, s. 102.

⁴⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, s. 758.

⁴⁶ *Philosophy of History*, s. 350.

yüksek noktaya artık varmış ve konumları statik hale gelmiş gibi görünüyorlar. Öte yandan, hâlihazırda diğerleri arasında belki de en güçlüsü olan Rusya ise, bizzat kendi dölyatağında güçlü doğasını geliştirmenin muazzam olanaklılığına sahip.⁴⁷

Hegel, Amerika için de benzer birtakım yorumlarda bulunur: Avrupalı, Amerikan yerlisi ve Afrikalı öğelerin karışımından şekillenen yeni bir kültür ortaya çıkmaktadır orada.⁴⁸ Tarih felsefesi üzerine 1826-7 derslerine düştüğü bir dipnotta Hegel, “halen oluşum sürecinde olan Amerika’nın şüpheye yer olmayacak şekilde geleceğin ülkesi” olduğuna işaret eder.⁴⁹ Bununla birlikte, Amerika’nın gelecekteki rolüne ilişkin en belirgin iddia, geleceği tahmin etmeye karşı bir ihtarla bağlantılıdır –ki bu, Hegel tarafından Slavlar hakkında bir kenara eklenen yorumla da benzerlik taşır:

Bu yüzden Amerika, önümüzdeki çağlarda –belki de Kuzey ile Güney Amerika arasındaki bir çekişmede– dünya tarihinin ağır yükünün kendini aşıkâr kılacağı geleceğin ülkesidir. Amerika, yaşlı Avrupa’nın tarihsel sandık odasından bıkip usanan herkes için bir özlemler ülkesidir. Napoleon’un “Cette vieille Europe m’ennuie” dediği söylenir. Amerika, dünya tarihinin bugüne kadar üzerinde kendini geliştirmiş olduğu zemini terk etmiştir. Yeni Dünyada şimdiye kadar vuku bulmuş olan ne varsa, sadece Eski Dünyanın bir yankısıdır –yabancı bir yaşamın ifadesidir; ve geleceğin ülkesi olarak Amerika burada bizi ilgilendirmez, zira tarih mevzu bahis olduğunda ilgimiz, olmuş olan ile [şimdi] mevcut olana yönelik olmak zorundadır. Öte yandan, felsefe söz konusu olduğunda ise uğraş nesnemiz, (tam olarak söyleyecek olursak) ne geçmişle ne de gelecekle ilgili olmalıdır, bunun yerine –akla uygun olan– ebedî bir varoluşa sahip *mevcut olanla* ilgili olmalıdır ve zaten bu da bizi bütünüyle meşgul etmeye yetecektir.⁵⁰

⁴⁷ Hegel’den Boris von Uexküll’e, 28 Kasım 1821 [*Briefe von und an Hegel II*, 297-8]. Hegelci felsefenin ayrılan dallarından birisi olan Marksizm’in Rusya’yı böyle bir dünya gücü kılmada itici kuvvet olduğu düşüncesi, ancak, çağımızın perspektifinden okunduğunda bu iddiadaki diyalektik ironiye eklenebilir.

⁴⁸ *Philosophy of History*, s. 82. Hegel, zencilerin ‘Avrupa kültürüne yatkın’ olduklarını ekler ve Birleşik Devletler’deki siyah nüfusa açık olan gelecek imkânlarının göstergesi olarak işinin ehli papazlar, doktorlar, vs. olmuş olan siyahlardan örnekler verir. Bunun, o zaman için Avrupa’daki –ve Amerika’daki– hâkim görüşe aykırı olduğunu söylemenin lüzumu bile yoktur. Ne var ki, siyahların Avrupa kültürünü özümseyebilir olduklarına dair Hegelci iddiaya, Afrika kültürünün bizzat kendisine dair çok düşük seviyede bir bakış eşlik eder; ayrıca burada herhangi bir idealleştirme de mevcut değildir.

⁴⁹ Bkz. *Vernunft in der Geschichte*’nin ek bölümü, s. 265.

* “Bu yaşlı Avrupa canımı sıkıyor” –çev. n.

⁵⁰ *Philosophy of History*, ss. 86-7. Ayrıca Hegel, Kuzey Amerikan toplumunu kavrama şekline dair oldukça öğretici bir portre de çizer. Tüm dikkatler çalışmaya verildiğinden dolayı, “huzur arzusu, sivil hakların oluşturulması, güvenlik ve özgürlük”, bütünlüklü bir yapı arz eden Amerikalıların varoluşunun temeli olmuştur. Böylece Amerika’da ortaya çıkan topluluk, “atomik bileşenler olarak bireylerin bir toplama”ydı; dolayısıyla devlet de, “mülkün korunmasına yönelik salt dışsal bir şey” haline geldi (s. 84). Hegel, Kuzey Amerika’daki “[bir] devletin genel varoluş amacının henüz sabit hale getirilip belirlenmediğini; çünkü gerçek bir devlet ile gerçek bir hükümetin ancak sınıflar ayrımı ortaya çıktıktan sonra ve zenginlik ile yoksulluk uç noktalara geldiğinde ortaya çıktığını; ne

Şüphesiz Hegel açısından sıra dışı bir iddiadır bu ve kendisinin kapanış yorumu da, ne ölçüde sınırın ötesine geçebildiğinin farkında olduğunu gösterir. Ne var ki Tocqueville'in meşhur hükmünü⁵¹ birkaç yılla önceleyen Rusya ile Amerika üzerine bu yorumlar; Hegel tarihi bizzat kendi çağında, insanın kendinin bilincine doğru ilerleyişi anlamında kendi en yüksek noktasına ulaşmış olarak ele aldığı anda bile, yeni kültürlerin ortaya çıkışına geleceğin yine de açık olduğunun fazlasıyla bilincinde olduğunu açıkça gösterir. Şüphesiz ki bunun, Hegel tarafından kendi çağına olduğu kadar bizzat kendi felsefesine de atfedilen mutlak statüyü daha sonrasında bir şekilde görecelileştirmesi gerekecektir. Hegel'in felsefesiyle mutabık düşmesi açıkça güç olan bu sonuçtan kaçmanın hiçbir yolu yoktur. Bununla birlikte, Rusya ile Amerika'nın gelecekteki gelişimlerinin, dünya tarihinin yeni 'ilkeleri'ne ya da hâlihazırda gerçekleşmiş olan ilkelerin sadece bir uzantısına işaret edip etmeyeceği çözümlenmemiş kalır; metinlerin kendisi muğlâktır.

Bu nedenden dolayı, Hegel hakkında kabul görmüş yorumların bazılarıyla karşıt bir biçimde, onun kendi çağını toptan mutlaklaştırması şeklinde görünen şeyin yanında daima bir soru işaretinin bulunduğu kabul edilmek zorundadır. Hegel'in tarihi sistematik bir biçimde ele alış tarzında örtük olan diyalektik ironi, böylelikle gözler önüne serilmiş olur. Hegel'in, [geleceğe yönelik] tahmin ve tasarımlara karşı kendi tarih felsefesinin seyri boyunca ne ölçüde uyarı geliştirmiş olduğunu görmüş olduk; bizzat Hegel, her filozofun tekil bir kişi olarak kendi zamanının çocuğu olduğunu ve "herhangi bir felsefenin kendi çağına özgü dünyayı aşabileceğini hayal etmenin, bir kimsenin kendi çağının üzerinden atlayıp Rodos'u aşabileceğini hayal etmek kadar saçma" olduğunu defalarca belirtmiştir.⁵² Bununla birlikte, aklın gerçekleşimini daima edimsellikte aramış, şeylerin nasıl olacağını ve nasıl olması gerektiğini tahmin etmeye yönelik her girişimden sistematik olarak kaçınmış, kendi tekil Rodos'unun ötesinde yatana dair anlık bir bakışa sahip olabilecek kişinin tastamam filozof olduğunu düşünmek de merak uyandırıcıdır.

Geleceğe dair bu bölük pörçük iddialardan çok fazla anlam çıkartmamak gerektiği, gerçekten de ikna edici bir şekilde ileri sürülebilir. Ne de olsa onlar, felsefi düşünmenin oldukça etkili ve kuşatıcı külliyatına düşülmüş salt dipnotlardan daha fazlası değildir ve bir sistem, onun kenarındaki birkaç notla değil, [asıl] onun içinde yer alanla yargılanmalıdır. Bu rahatlıkla kabul edilebilir; ne var ki bu dipnotlar, bu konuda –aynı zamanda rasyonel olan ile edimsel olan arasındaki ilişkide ve başka bir bağlamda ise, modern sivil toplumun toplumsal dokusunu tartışırken– Hegel'in sisteminin, sistemin yapısının bizi inandıracağından çok daha fazla, açık uçlu olduğunu gösterir. Diyalektiğin dinamik doğası,

var ki şimdiye kadar Amerika'nın bu baskıdan muaf olduğunu" belirtmeyi sürdürür (ss. 85-6).

⁵¹ Alexis de Tocqueville (1954) *Democracy in America I*, haz. P. Bradley, New York, 452.

⁵² *Philosophy of Right*, s. 11.

görünüŖüne rağmen sınırlayıcı/ipotek altına alıcı değildir. Bu yüzdendir ki, August von Cziesskowski'yi izleyen Moses Hess, 1841'de, "tanrının, özgürlüğün ve ölümsüzlüğün özünü kavramak aklın olanakları içinde ise, o halde neden geleceğin özü ondan muaf tutulmak zorundadır?"⁵³ sorusunu yöneltirken, Hegelci sistemin kendisinde zaten örtük olarak bulunan bir soruyu soruyordu.

⁵³ Moses Hess (1961) "Die europäische Triarchie", *Philosophische und sozialistische Schriften* içinde, haz. A. Cornu ve W. Mönke, Berlin, s. 83.

Yayın İlkeleri

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

