

## VARLIKLARIN PRENSİPLERİ FÂRÂBÎ'NİN SUDÛR DOKTRİNİNDE TEMEL PRENSİP\*

M. Yusuf HÜSEYİN  
Çeviren: Gürbüz DENİZ\*\*

### GİRİŞ

Klasik İslâm Düşüncesinde, evrenin yaratılışı hakkında iki temel anlayış bulmaktayız. Bu anlayışlardan birincisi, “yaratıcı bir doktrin” ortaya koyan fikirleri kapsar. Diğeri ise; “sudûr doktrini”ni öne süren fikirlerce temsil edilir. Önceki (yaratıcı doktrin); kelâmcılar -özellikle- Eş’ârîlerce idame ettirilen bir doktrin iken sonraki (sudûr) ise; felsefeciler tarafından (İslâm düşüncesine) sokulan bir doktrindir. Bu iki tip anlayış, “İslâm Kelâmı ve Felsefesi” İslâm Düşüncesi Tarihi boyunca uzun bir münakaşaya yol açmıştır.

Felsefesinde yaratılış problemlerinin çözümünde sudûr teorisini öne süren ilk müslüman filozof Fârâbî (ö. 950) idi. Bu teori, İbn Sinâ (ö. 1037) tarafından dahada geliştirildi. Sudûr teorisi, bu filozoflarca anlaşıldığı şekliyle iki esas prensibe dayanır. Birincisi; öz ve varlık meselesini içeren **mümkün varlık** ve **vâcip varlık** arasındaki ayırımdır. İkinci olarak, vâcip varlıktan mümkün varlığın oluşa gelişi ya da vâcip varlıkla mümkün varlık arasındaki ilişki sorunudur. Filozoflar şu ilkeye sarılırlar: “Vâcip varlıktan vasitasız sadece tek bir şey sâdir olur ve çokluk da ondan (vâcip varlıktan sâdir olandan) vasitasız ve başarılı bir şekilde sudûr eder”. Basit ifadelerle bu; “birden sadece bir çıkar” demektir.

İlk etkin prensip, esas olarak “varlıkların prensipleri” (mebâdü’l-mevcudât) anlayışı üzerine kurulmuştur. Bu prensipler; varlıkların her birinin işlevini olduğu kadar tabiatını da izah eder. İlk yönetici prensip, temel olarak, sudûrun tüm sürecinde yer alan, varlıkların her birinin işlevi olduğu kadar tabiatını da izah eden varlıkların prensipleri anlayışları üzerine kurulmuştur. Bu prensibe dayalı olarak; sudûr teorisinin açık bir şekilde anlaşılması ortaya çıkacaktır. “Sonsuz ezeli sudûr” meselesi üzerinde filozofların görüşlerine açıklık getirilecek ezeli sebep ve evrenin geçici oluşumu arasındaki Bir, Çok ya da Çokluk” ilişkisi izah edilecektir. Bu sunuşun gayesi; Fârâbî’nin varlıkların prensipleri anlayışını resmetmektir.

\* Yazarın Hamdard Islamicus Vo: XIV, No: 2’de “The Principles of Beings The Basic Principle in the Doctrine of Emanation of Al-Farabi” başlıklı makalesinin çevirisidir.

\*\* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Fârâbî, varlıkların prensiplerini, mertebeleri açısından altı kategoriye ayırmıştır. İlk Sebep (es-Sebebü'l-Evvel), bu prensipler arasında ilk mertebe (el-mertebe'l-ulâ) olarak anlaşılmıştır. Bunu ikinci mertebe (el-mertebe'tü'l-sevânî) olan ikinci sebep (el-sebebu't-sanî) izler. Üçüncü mertebe (el-mertebe'tü's-salîse) ise Faal Akıl'dır. Sonra Fârâbî'nin Nefs (soul) olarak tanımladığı dördüncü mertebe (el-mertebe'tü'r-rabîa) gelir. Beşinci mertebe (el-mertebe'tü'l-hâmise) sûrettir. Son olarak madde (matter) altıncı ve en aşağı mertebeyi oluşturur. Bütün bu altı prensip, cisimler ve ârâzların oluşturduğu prensipler olarak değerlendirilmektedir<sup>1</sup>.

Cisimler ve ârâzlar bu prensiplerin cevherleşmesinden varlık alırlar. Bu prensipler ve cisimler arasındaki ilişki açısından Fârâbî onları iki kısma ayırmıştır. Birinci prensip, ne cisim ve ne de cisimden gelir. Fârâbî; İlk'i (evvel), İkinciler'i (sevânî) ve Faal Akıl bu kategoride değerlendirir. Bu kategori, bizim bu yazıda (çözmemiz gereken) sorundur. İkinci olarak, cisme istidatlı olan fakat kendileri cisim olmayan prensipler gelir. Nefs, sûret ve madde bu kategorinin prensipleridir<sup>2</sup>.

Bu da, cisimlerin cisim olmaları itibariyle, bizzat kendilerinin prensip olmadığı demektir. Bu prensiplerin ürünü olma noktasında (varlıkları) ispatlanır. Cisimler altı cinstendir. Fârâbî onları, semavî cisim, insan, (Hayvan-ı Nâtik) hayvan, (Hayvan-ı Gayr-ı Nâtik) bitki (en-nebât), maden (el-maden) ve dört unsur (el-ustugussat el-erbâa) olarak sınıflar<sup>3</sup>.

Fârâbî, sudûr teorisinden dolayı ortaya çıkan bir çok temel soruya, varlıkların temel prensipleri teorisi ve bu prensiplerce oluşturulan cisimlerin türleri ile cevaplar vermeye çalışmaktadır. İlk sebepten, ezeli sudûr prensibinin, cisimlerin fâni varlığının prensipleriyle biraraya getirilmesi nasıl olabilir? Onun teorik analizindeki niyeti, bu problemin hareket serbestisini sınırlandırmaktır.

### İlk (Evvel) Kavramı:

Fârâbî'nin "İlk" kavramını ele alışında üç konu vardır. Birincisi, İlk'in tabiatı, ikincisi Evvel'in Akıl ve Akıl olduğu ve son olarak da İlk Sebebin varlığı gibi işlev gören İlk'tir.

İlk, Fârâbî tarafından anlaşıldığı üzere, ilâh olarak İlk Varlık'tır. Ne dışarıdan ve ne de içeriden kendisine etki edilemez. Maddesizdir ve maddesiz olması itibariyle ne cisimdir, ne de cisimleşmeye kabiliyetlidir.

<sup>1</sup> al-Fârâbî, *Kitab es-Siyasetü'l-Medeniyye el-Mulakkah hi Mabâdî el-Mevcudât*, Arapça metin takdim ve notlarla Favzi M. Naccar tarafından edite edilmiştir. (Beyrut, Imprimerie Catholique 1946) s. 32. Bu çalışma, Nicholas Rescher, tarafından Fârâbî'nin "The Ethics and Political Philosophy" adlı kategoride sınıflandırılmıştır. Bkz., Nicholas Rescher, al-Fârâbî; An Annotated Bibliography, (Pittsburg, University of Pittsburg Press 1962) s. 47.

<sup>2</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 31.

<sup>3</sup> A.g.e.

Maddesiz olduğundan şekilsiz olduğu söylenir. Zira, şekil, maddesiz var olamaz. Aynı şekilde, maddede, şekilsiz var olmaz. Bu yüzden mürekkep (madde ve şekil içeren) olarak addedilemez. Ziri iki ya da daha fazla prensipten karma olmuş olsaydı, var olmak için başka bir şeyden oluşmuş olması gerekecekti.

*"O öyle bir varlıktır ki, O'nun varolması için ne "O'nunla oldu" ne "Ondan oldu" ne de "O'nun için oldu" denecek bir sebep bulunamaz. O ne maddedir, ne de madde sebebiyle kâimdir. O'nun varlığı her maddenin ve her sebebin dışındadır. O'nun süreti de yoktur. Çünkü form yalnızca madde ile var olur. O'nun süreti olsaydı özünün madde ve süretten teşekkül etmesi lazımdı. Böyle olunca da kendisini teşkil eden bu iki cüzle kâim olması lazım gelecekti ve varolması için bir sebep bulunmuş olacaktı"*<sup>4</sup>.

Bu deliliyle Fârâbî, İlk Sebebin, bölünmez ve dağılmaz anlamında zâtında kâmil (tam) olduğu sonucuna ulaşmaktadır. O ne bölünebilir ve ne de maddede var olabilir. Eyleminde, nitelik ve cevherinde bölünemezdir. Bütün bu önermelerden Evvel'in bütün yönlerden Bir olduğu ortaya çıkar.

*"Fiili olarak bölünmezse, o bakımdan Bir'dir. Keyfiyeti cihetinden bölünemezse keyfiyeti açısından Bir'dir. Fakat cevheri itibariyle bölünmeyen şey cevheri itibariyle Bir'dir. O halde İlk Varlık, cevheri itibariyle bölünemez"*<sup>5</sup>.

Bu birlik, O'nun özünde olduğu kadar, O'nun varlığındandır da. Bu ise şu sebeptendir: Şayet o cevherinde bölünemez ise, O ve diğer varlıklar arasındaki ayırım, varlığın tabiatına dayandırılır. Evvel'in sahip olduğu varlığa eşit diğer varlıkların olması imkânsızdır. Bu görüşe dayanarak şu sonucu çıkarır:

Bu yüzden O'nun tüm varlıklardan farklılığı, O'nun özünde olan tekliği sebebiyledir. İlk, ilk sebep olarak addedilir ve o, ikincilerin ve faal aklın yakın sebebidir<sup>6</sup>.

*"Öyleyse, İlk, ilâh olarak anlaşılmalıdır. O, ikincilerin ve faal aklın varlığının yakın sebebidir"*<sup>7</sup>.

el-Evvel'in, Bir olduğu, bölünemez ve maddede olmadığı isbat edildiğinden Fârâbî, Evvel'in cevherinde, âkıl ve ma'kûl olduğunu öne sürer. Fârâbî, bir şeyin âkıl ve ma'kûl olmasına engel madde olduğunu delillendirdi. İlk'in varolması için maddeye ihtiyacı olmamasına ve ondan teşekkül etmemesinden dolayı, bu sebeple O'nun akıl olduğunu kabul etmek daha mantıklıdır.

<sup>4</sup> Fârâbî, *Mabâdi Arat Ehl el-Medinetü'l Fâdilâ*, takdim tercüme ve yorumla Richard Wolzar tarafından revize edilmiştir. (Oxford: Clarendon Press, 1985) s. 57-59. Bu çalışma Nicholas Rescher tarafından "*The Ethics and The Political Philosophy*" adlı Fârâbî'nin eserinde sınıflandırılmıştır.

<sup>5</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadila*, s. 69.

<sup>6</sup> A.g.e., s. 69.

<sup>7</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Medeniyye*, s. 31.

*"Bir şey, maddeye ihtiyaç duymadan var olursa bu onun cevherinde fiilî akıl olacağıdır. Bu ise el-Evvel'in durumudur"*<sup>8</sup>.

el-Evvel'in ma'kûl olduğunu varsaymak aynı derecede geçerlidir. Onu akledilebilir olmaktan ahkoyan madde olduğundan, İlk'in aynı zamanda akledilebilir olduğunu içeren Fârâbî'nin delili aşağıdaki gibidir.

*"İlk; cevheri itibariyle ma'kûldür da. Zira yine bir şeyi fiilî olarak akledilebilir ve cevheri vasıtasıyla ma'kûl olmaktan ahkoyan maddedir. Hüviyeti akıl olanın, ma'kûl olması için, kendi dışında bulunan bir zat tarafından tanınmasına muhtaç değildir"*<sup>9</sup>.

Sudûr teorisi çerçevesinde Fârâbî'ye göre, İlk'in temel fonksiyonu akletmektir. Fârâbî, Evvel, Evvel'in akli ile insanın akletme eylemi arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde ortaya koymak için insan akletmesiyle Evvel arasında bir ayırma gider. İnsan akli ve İlk arasındaki müzakereyi sonuçlandırmak için şöyle der:

*"Bizim düşünüyör olmamız, cevherimizin akıl olması sebebiyle değildir. Cevherimizi oluşturmayan bir akılla düşünürüz. Fakat el-Evvel farklıdır. Akıl, âkıl ve ma'kûlun tek bir anlamı, tek bir özü ve tek bir görülmez cevheri vardır"*<sup>10</sup>.

#### İkinciler Kavramı (el-Sevanî)

Fârâbî'nin İkinciler kavramını ele alırken, iki mesele üzerinde yoğunlaşacağız. Problem olan İkinciler, el-Evvel'den uygun bir şekilde sudûr eden akıllar serisidir. İkincilerin cevheri, bölünmez maddeden ayrı, cisimsiz el-Evvel gibidir. Bu, Fârâbî'nin "Tekrar (eydan) kelimesini el-Evvel'den ikincinin sudûru" ifadesini kullanmasıyla açıklık kazanır.

*"el-Evvel'den ikincinin varlığı sudûr eder. Bu ikinci, tekrar (eydan) sudûr eder. Tamamen cisimsiz cevher ve maddede de değildir"*<sup>11</sup>.

Fârâbî, bu ikincilerin (akılların) hiç birinin zıtlarının olmadığını belirtir. Bu ise, ikincilerin madde olmayıp, maddede de olmadıkları sebebinden kaynaklanır. Onların hiçbirinin maddî bir ortaklığı yoktur. Zira bir şeyin zıddının olması, onun maddede olmasını gerektirir. Bu yüzden bu ikincilerin zıddı olmadığını benimsemek daha mantıklıdır.

*"Yine onun bir zıddı olamaz. Çünkü bir zıddı olanın müşterek bir maddesi ve zıddı vardır. Fakat bunların (mufarık varlıkların) maddede varolmaları imkânsızdır"*<sup>12</sup>.

Aynı duruma dayanarak Fârâbî, tüm bu ikincilerin maddesiz olmalarından dolayı, hepsi için kendisi dışında türler olmadığını ileri sürer<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadila*, s. 71.

<sup>9</sup> A.g.e., s. 71.

<sup>10</sup> A.g.e., s. 73.

<sup>11</sup> A.g.e., s. 101.

<sup>12</sup> A.g.e., s. 115-117.

<sup>13</sup> A.g.e., s. 117.

Bu ikinciler ya da akıllar, sayıca ondur. Hepsi varlıklarında ve mertebelerinde münferit olarak değerlendirilirler. Onların tekliklerinin anlamı; hiçbirinin kendisiyle aynı ya da varlığı paylaşan başka bir varlık olmamasıdır. Aynı varlığı paylaşan başka bir varlığın varsayılması söz konusu olursa Fârâbî şunu ileri sürer:

*“Şayet onun varlığını başka bir varlık paylaşacaksa, diğer varlık, varlığı ile tıpkı olmazsa bile kendisini bu varlıktan ayıracak gerekliliğe sahip olacaktır. Bu ayırım; sonra, kendi özel varlığını oluşturacaktır. Bu varlığın özel varlığı, bu varlığın varlığıyla var olmayacaktır. Fakat bundan sonra ikisinin varlığı bir ve aynı olmayacak, onun özelliğine uyulanabilecek bir şeye sahip olacaktır”<sup>14</sup>.*

**İkinciler**, semavî cisimlerin varlığının ikinci sebebi olarak değerlendirilir.

Bu ikincilerin her biri semavî cisimlerin kürelerinden birini varlığa getirir. Fârâbî ikincilerin sayısını, semavî cisimlerin sayılarıyla eşitler.

*“Ve ikinciler; cisimlerin varlıklarının sebepleridir. Bu cisimlerin cevherleri onlardan oluşur. İkincilerden her biri, semavî cisimlerden birini varlığa getirir. İkincilerin en yükseği, ilk semadan zorunlu olarak var olanıdır. En aşağısı ise ayda olan küreyi zorunlu kılar. Onların arasındaki aracı varlıklar ise (en yükseği ile en aşağı) birbirinden sudûr ederler. Bu ikincilerden birinin varlığı, bu iki semavî cisim (ilk sema ve ay) arasında semavî cisimlerin (eflak) varlığını zorunlu kılar”<sup>15</sup>.*

Bu durumda ikincilerin, ikinci sebeplerin varlığı ve hepsinin bir semavî cisme ihtiyaç duyduğunu, el-Evvel'in, ikincilerin de dahil tüm varlıkların ilk sebebi olduğunu gösterir. İkincilerin varlığı, sudûr halinde iken, ikincilerden semavî cisimlerin varlığı **“zorunlu varlık”** kategorisine aittir. Meselâ, Fârâbî, ay üstü âlemin varlığını müzakere ederken buna açıklık getirir<sup>16</sup>. Bu kavram, semavî cisimler ve gök kürelerinin varlığının maddesindeki çokluk probleminin cevabına hizmet eder. İkincinin, zorunlu semavî cisme olan ilişkisi manevî bir tabiattır.

*“İkincilerin sayısı semavî cisimlerin sayısına denktir. İkinciler, ruhanîler (Spiritualities) ve melekler olarak adlandırılmalıdır”<sup>17</sup>.*

Bu temel üzerinde, el-Evvel, ilk aklın varlığının ezeli sudûr sebebi olarak anlaşılmıştır. Sonra İlk Akıl, hem ikinci aklın varlığının hem de ilk kürenin ve hem de bu kürenin hareketinin ezeli sudûr sebebidir.

Sudûr süreci, ay küresini harekete geçiren ve sudûr eden onuncu akla gelinceye kadar zorunlu bir varlık olarak devam eder. Onuncu akıl, Fârâbî tarafından Faal Akıl olarak adlandırılmıştır. Dahilî aklı, varlığa getirme fonksiyonu da dahil olmak üzere bu akılların üç görevlerinin olduğu da belirtilmelidir.

<sup>14</sup> A. g. e., s. 115.

<sup>15</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 31-32.

<sup>16</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâdıla*, s. 101-105.

<sup>17</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 32.

## Faal Akıl Kavramı

Fârâbî'nin Faal Akıl kavramı üzerinde de tartışılacak iki konu vardır.

Bu aklın; tabiatı ve işlevi hakkında kısa bir açıklama:

Faal Akıl, aynı zamanda onuncu akıl olarak da isimlendirilir ve dokuzuncu akıl, el-Evvel'i aklettiğinde onun vasıtasıyla ve zorunlu bir sudûr yoluyla bu akıl varlığa gelir<sup>18</sup>. Faal Akıl, ne madde ne de ârâzdır. Maddî bir varlık değildir. Varlığı için hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. O, özünde birdir. Fârâbî, onu ruh kavramı ile tanımlar. Bu varlığa, Kur'an da sık sık işaret eder, onu kutsal ruh (al-ruh, al-kuds, al-rûh al-amîn) olarak tanımlar. Ruh; Kur'an'da, vahyin aracısı<sup>19</sup> olarak hizmet gören Cebrail<sup>20</sup> diye tanımlanmıştır. Bu yüzden Fârâbî, Faal Akıl, vahiy melekleri ve Kur'an'da zikredildenden diğer meleklerle bir görür<sup>21</sup>.

Fârâbî'ye göre, Faal Akıl, ay altı âleme ait, bedenın sudûr sebebidir. Bu, insanların ve hayvanların ruhlarını ve sonradan varlığa gelecek potansiyel insan akıllarını da kapsayan ayaltı âlemin tüm tabiî şekillerini içerir. Faal Aklın insan zekâsıyla olan ilişkilerindeki fonksiyonu; insan üzerine inayet (kayra) sağlamaktır<sup>22</sup>.

Faal Aklın; insan aklını potansiyel düzeyden fiilî düzeye yönelterek, ayaltı âlemin mükemmeliyetini tamamlama fonksiyonu vardır<sup>23</sup>.

Fârâbî'ye göre; insanın düşünme potansiyeli, kendi başına fiilî akıl olamaz. Fakat onun potansiyelden fiile geçmesi için cisimsiz fiilî akla ihtiyacı vardır. Bu bağlamda Fârâbî şöyle der:

*"Potansiyel akledilebilirler, akıl tarafından fiilî olarak akledildiğinde fiilî akledilir olurlar. Fakat kendilerini fiilî yapacak, potansiyelden fiile dönüştürecek başka bir şey ihtiyacı duyarlar. Onları potansiyelden fiile dönüştürecek başka bir şeye ihtiyacı duyarlar. Onları potansiyelden fiile dönüştüren aracı bir varlıktır. Onun özü, maddeden ayrı, cüzi bir türün fiilî akludur"*<sup>24</sup>.

Bu ifadeden anlaşılıyor ki; Fârâbî'nin ilgili olduğu Faal Aklın varlığı ayaltı âleme mükemmeliyet verir. Bu mükemmeliyetin kaynağı semavî cisimlerden inen güçlerden değildir.

<sup>18</sup> Fârâbî, *Medinetü'l-Fadlâ*, 105.

<sup>19</sup> Kur'an-ı Kerim 26:192-194. "Şüphesiz Kur'an âlemlerin Rabbinin indirmesidir. Apaçık Arap diliyle uyarılardan olman için onu Cebrail, senin kalbine indirmiştir. O daha öncekilerin kitabında da zikredilmiştir".

<sup>20</sup> Kur'an-ı Kerim 2:97-98. "De ki Cebrail'e düşman olan kimse Allah'a düşmandır. Çünkü, O Kur'an Allah'ın izniyle kendinden öncekini tasdik ederek, yol gösterici ve inananlara müjdeciler olarak senin kalbine indirilmiştir".

<sup>21</sup> Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 32.

<sup>22</sup> A.g.e., s. 32.

<sup>23</sup> A.g.e., s. 71.

<sup>24</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadlâ*, s. 199 ve 201.

Faal Aklın çalışmasının anlaşılmasındaki yol, Fârâbî tarafından, güneş ışığı mecazıyla ifade edilmiştir. Fârâbî bu mecazıyla güneş ışığının dört fonksiyonu olduğunu ifade eder:

- İlk olarak, ışık, potansiyel görünümü, fiili görünüme çevirir. - İkinci olarak ışık, potansiyel görülebilir renklerin görülür olmasına sebep olur. - Üçüncü olarak, ışık biz-zat göze görülür - Son olarak, ışığın kendisi, göze görülen ışığı üreten güneşi oluşturur. Fârâbî bu durumu şöyle açıklar:

*"Faal Akıl, potansiyel olan maddî aklı sağlar. Güneş olmadan göz göremezse, Faal Akıl olmadan diğer akıllar da icrada bulunamazlar. Güneşin ışıkla olan ilişkisi, Faal Aklın diğer akıllarla olan ilişkisi gibidir. Görme, maddede olan bir yetidir ve ondan (maddeden) önce görülür. Görme, hem bilkuvve görene (göz), hem de bilkuvve görünene (renklere) bilfiil gören ve bilfiil görünen ışığı verir. Gözün bakışına ışığı veren güneştir. İki şeyi birleştiren ve renklere ışık veren odur. Faal Akıl'dan bir ışık alır ki, onunla bu ışığın sebebi olan Faal Akıl ve bu ışığın kendisini ve kuvve halinden fiil haline geçen ma'kulleri kavraması mümkün olur"*<sup>25</sup>.

Böylece, ışık ve güneş metaforundan hareketle, Faal Akıl, potansiyel maddî akılda çizgiler çizen, ışığa benzer bir üretici olarak anlaşılmalıdır. Potansiyel maddî akıl, fiilî akla ya da diğer bir ifadeyle potansiyel akledilebilir düşüncelere dönüştürür. Bu da insan akli olarak bilinir.

*"Benzer yolla maddî akıl, görme olayında ışığa karşılık gelen şeyin farkında olur, onun aracılığı ile maddî akıl üzerinde resmedilmiş şeyin sebebi olan akli da fiilî olarak bilmiş olur. Yine onun aracılığı ile potansiyel olarak akledilirler ve fiilî akledilir olurlar. Bu kez sırayla maddî akıl, potansiyel akıl olduktan sonra fiilî akıl olur"*<sup>26</sup>.

### el-Evvel ve İkinciler Arasındaki İlişki

el-Evvel'in ikincilerin varlığının ve ikincilerin altında olan diğer varlıkların vasitasız sebebi olduğu esası üzerine bir çok soru ortaya çıkmaktadır. Bu ikincilerin, diğer varlıkların vasitasız sebebi olarak değerlendirilmesi anlamına mı gelir? Ya da diğer varlıkların varlığı, ikincilerin varlığı vasitasıyla mı mümkün olmaktadır? Diğer varlıkları varlığa getirmek için, ikincilerin yanı sıra el-Evvel'in, ikinci sebebi olarak ikincilerin ilişkileriyle desteklendiği anlamına mı gelir?

### a) İlk Sebebin, Diğer Varlıkları Varlığa Getirmek İçin Diğerlerine İhtiyacı Yoktur

Fârâbî, son soru üzerinde açıkça durur. İlk sebebin şüphe götürmez şekilde mükemmel olduğunu öne sürer. Sudûr sürecinde, bu yüzden, onun teorik "ikinciler" postülası, ilk sebebi mükemmellikten az bir şekilde sağladığını, önermeyi gerektirmez.

<sup>25</sup> A.g.e., s. 201.

<sup>26</sup> A.g.e., s. 203.

Bu durumun savunmasında, sebepsel işleyişleri açısından varlığın inen üç merteye teorisini düzenler. Onlar, onun adlandırdığı üzere, **ilk, orta ve sondur**.

*"İlk, orta ve son'un bulunduğu varlık sınıflarını biliyoruz. Son'un sebepleri vardır. Fakat aşağısında sebepler yoktur. Ortanın, onların üstünde ve altında sebebi varken, el-Evvel aşağısında bulunanların sebebiyken kendisinin üstünde bir sebebi yoktur"*<sup>27</sup>.

Açıktır ki, bu sebepler serisinin temelinde, **"İlk sebep, sebepsizdir"**. Orta sebep ikincilerden türeyen sebeplerden sebeplenmiştir. Varlığın sebebi olarak, ilk sebepten zorunlu olarak sudür etmeleri anlamında, onlar bir yönden de aşağı varlıkların sebepleri- dir. Sonuçta, son sebep üst sebeplerce sebeplenir. Aşağı varlıklardan etkilenmez. Bu **"son sebep; Faal Akıl'dır"**. Bu üç varlık, ne cisimdir, ne de cisimlere istidatlıdır.

el-Evvel, diğer varlıkların sebebi olarak oluştuğundan ve sebepsiz olduğundan, onun her türlü eksiklikten uzak olduğuna inanmak mantıklıdır. Şayet durum böyleyse, ikinci sebepleri, orta sebepler olarak ilk sebepten daha mükemmel bir konumda ele almak kabul edilemez. Bu sebeple; el-Evvel'den daha mükemmel ve tam bir şeyin olması mümkün değildir.

Fârâbî bu durumu şöyle ifade eder:

*"Her şeyde bir tür noksanlık varken, O her türlü noksanlıktan münezzehtir. el-Evvel tüm noksanlıklarından beridir. Böylece O'nun varlığı, en kusursuz varlıktır ve bütün varlıklardan öncedir. Onun varlığından hiçbir şey daha mükemmel olamaz. Hiçbir varlık onun varlığından önce olamaz. Mükemmel varlık zincirinin en yüksek, kusursuz varlığıdır"*<sup>28</sup>.

Diğer taraftan, orta sebep, ilk sebebe nispeten daha üstün sayılırsa o artık, orta sebep olmayacaktır ki, el-Evvel olacaktır, bu da saçmadır. Şayet, o el-Evvel ile sebeplilik kapasitesini paylaşıyorsa ilk olmayacaktı ki, bu da Fârâbî'ye göre muhaldir. el-Evvel aşağıdaki gibi tanımlanabilirdi.

*"Hiçbir varlık, O'nun varlığı gibi ve O'nun varlığının mertebesinde olamaz. O öyle bir varlıktır ki, O'nun var olması ne "onunla" ne "ondan" oldu ve ne de "onun oldu" denecek hiçbir sebep bulunamaz"*<sup>29</sup>.

Fârâbî'nin burada ispatlamaya çalıştığı şey, eğer el-Evvel diğer varlıkların sebebi olmada yetersiz olursa bu durumda, ilk sebep olup olmayacağıdır. Bu yüzden ikinci sebeplerden tabiatı el-Evvel'in varlığına bağlıdır. İkinci, el-Evvel'e bağlı olduğundan, el-Evvel gibi mükemmel olamaz. Bu anlamda varlıklar, mükemmellikte çeşitlilik gösterir.

Yukarıdaki sınıflama sayesinde, ikincilerin, bedenli varlıkların, ikinci sebepleri olarak onları varlığa getirmeleri için, el-Evvel'in destekleyici bir varlık olarak algılanmaması ispatlanmıştır. Şeyleri varlığa getirmede, (ikinciler) vasıta sebeptirler, el-Evvel'e

<sup>27</sup> Fârâbî, *The Fusul al-Medeni*, Aphorism of the statesman, İngilizce çeviri, takdim ve notlarla D.M. Dunlop tarafından edite edilmiştir. (Cambridge University Press 1961) s. 44. Bu çalışma Nicholas Rescher tarafından *"The Ethics and The Political Philosophy"* adıyla sınıflandırılmıştır. Bkz. Nicholas Rescher, *al-Farabi, an Annotated Bibliography*, s. 47.

<sup>28</sup> Fârâbî, *Medinetü'l-Fâdtâ*, s. 57.

<sup>29</sup> A.g.e., 57-59.



dayanırlar. İnen düzen, ya da mükemmellik mertebesi onların tabiatını ve ilk sebebe olan ilişkisinin fonksiyonunu belirginleştirmeye çalışır. Sudûr ve zorunlu varlık sürecinde<sup>30</sup> bu ikinciler, kendi başlarına etkili olmadıkları gibi bedensel varlıkları da varlığa getirmeye güç yetiremezler.

Kendi öz cevherlerini düşündür ya da aklederler. Böylece el-Evvel'i aklederler.

### b) el-Evvel ve İkinciler Farkı

Böylece el-Evvel ve ikincilerin özlerinin cisimsiz olmaları aynı olmaları anlamına gelmez. Öyleyse, bu maddesizleri cisimsiz iki farklı varlık yapan nedir? Bu soruya Fârâbî, en az iki cevap verir. Öncelikle o, varlıkların sınıflandırılmasını zorunlu ve mümkün üzerine kurar. el-Evvel, ilke, ikincisi, sonrakine aittir. Fârâbî, el-Evvel'in varlığının kuvve halinde değil fiilî olduğunu belirtir.

*"Bu yüzden onun varlığı ve cevheri madûm (non-existence)' la karışmaz.*

*Hiçbir şekilde kuvve bir varlığı da yoktur. Var olmaması için de bir imkân yoktur"*<sup>31</sup>.

Öte yandan ikinciler, varlığa gelmeden önce, sadece varlık imkânına sahip, varlık potansiyellidirler. Burada ikisi arasında bir ayırım vardır. İkincinin varlığı mümkün olup, fiilî olmadığından zorunlu olarak cevheri de mümkün olur. Gayri maddî olmasına rağmen, bilkuvve potansiyel olanın zorunlu olanla aynı olduğu düşünülemez.

Bununla birlikte, el-Evvel'in varlığı zorunlu ve fiilî olduğundan cevherinin de zorunlu olduğu açıklanmış oldu. Bu yüzden el-Evvel ve ikincilerin cevherde cisimsizlik anlamında aynı olduklarından onlar varlık açısından da benzer değillerdir. Bu zorunlu varlık, başka bir şeyin varlığı sebebiyledir. Bu yüzden ikinciler kuvve varlık sınıflandırılmasına dahil olmalarına rağmen, el-Evvel'in sebep oluşu, ikincilerin kuvve varlıkları için de zorunlu olur. Fakat onların zorunlu varlığı daima dayanmış olduğu, hiçbir şeyle denkleştirilemeyecek olan el-Evvel'in sebepliliği üzerine dayalıdır.

Fârâbî'nin sudûr teorisinde evrenin varlığı, varlıkların prensipleri ve anlayışını kapsayan müzakeremizi sonuçlandırmaktayız.

el-Evvel, evrenin sebebi ve kendisinin sebebidir. Bu yüzden evren ilâhî inisiyatifin ürünüdür. Fârâbî, bu başlangıcı, ya da sebepliliği, sudûr şemasıyla resimlendirir. Ona göre; sudûr teorisi yaratılış meselesi için en yeterli cevaptır. Kindî (ö. 873), ilk müslüman filozof ki Fârâbî'den öncedir, bu fikri benimsemez. Kindî, bu probleme, kelâmcıların ortaya koydukları "yoktan yaratma" ile mutabık çözüm bulur. Fârâbî, sudûr teorisini, yaratılış meselesine yeni bir çözüm olarak sunan ilk müslüman filozof olarak kabul edilir.

<sup>30</sup> Bu sudûr teorisini savunanlarla, yaratılış teorisini savunanlar arasında büyük tartışma konularından biridir.

<sup>31</sup> Fârâbî, *Medinetü'l-Fâdhilâ*, s. 57.

## TÜRK FELSEFE DERNEĞİ 2000 FELSEFE KONGRESİ

Türk Felsefe Derneğince düzenlenen Felsefe 2000 Kongresi, Ankara'da Özel Eğitim Genel Müdürlüğü salonlarında 3 Kasım 2000 gününde saat 10 'da Dernek Başkanı Prof. Dr. Necati ÖNER'in açış konuşması ile başlamış; üç gün içinde 50 bildiri sunulmuştur. Kongre, özellikle üniversite öğrencilerinin büyük ilgisini çekmiştir.

Sunulan bildiriler şunlardır:

**Birinci Gün A Salonu:** Prof. Dr. Saffet Bilhan: "İnsan Nedir?"; Prof. Dr. Ömer Naci Soykan, "İnsanın Dünyadaki Yerinin Yeniden Sorgulanması"; Prof. Dr. Şahin Yenişehirlioğlu, "Sanal İnsan"; Prof. Dr. Abdülkuddüs Bingöl, "İnsan Nedir?"; Dr. Ertuğrul Turan, "Yabancı, Sessizliğin Tınısı, Marakeş"; Prof. Dr. Ahmet İnam, "Bir Şifa Olabilecek Felsefenin İmkânı Üzerine"; Dr. M. Sait Reçber, "Ben'liğin Varlığı ve Bilgisi" Araş. Gör. Levent Bayraktar, "Mustafa Şekip Tunç Düşüncesinde Model İnsanı Yaratacak Eğitim Anlayışı";

**Birinci Gün B Salonu:** Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, "İnsan ve Sorumluluğu"; Doç. Dr. Nurten Gökalp, "İhtiras ve İstek Varlığı Olarak İnsan"; Yard. Doç. Dr. Emel Koç, "İnsan ve Sadakat"; Doç. Dr. Gülnihal Küken, "Doğasını Unutan Varlık: İnsan"; Yrd. Doç. Dr. Zerrin Oral Kavas, "Eylemsizlik, Kayıtsızlık, Özgürlük"; Yard. Doç. Dr. Eyüp Ali Kılıçarslan, "İnsanın Yazgısı: Fichte'nin Görüngübilimi";

**İkinci Gün A Salonu:** Prof. Dr. Necmettin Tozlu, "İdeolojilerin Oluşumunda Eğitimin Rolü"; Doç. Dr. Kadir Çüçen, "Tekniğin Gölgesinde İnsan"; Sadettin Elibol, "Post-modern İnsanın Dayanılmaz Hafifliği"; Prof. Dr. Akın Ergüden, "İletişim ve İnsan"; Prof. Dr. Yasin Ceylan, "İletişimsel Eylemde Din Tezi"; Araş. Gör. Sedat Yazıcı, "Uzlaşmazların Uzlaşısı"; Prof. Dr. Adnan Güriz, "Adalet Kavramı";

**İkinci Gün B Salonu:** Prof. Dr. Hüseyin Aydın, "Yunan Düşüncesindeki Pnömatik Ruh Anlayışının İslam Felsefesindeki Etkileri"; Doç. Dr. Hakan Poyraz, "Herakleitos: İnsandan Kozmosa"; Yard. Doç. Dr. Veli Urhan, "Michel Foucault: Klasik ve Modern Çağlarda İnsan"; Prof. Dr. Kenan Gürsoy, "Mistik İnsan"; Doç. Dr. İbrahim Emiroğlu, "Mevlana'ya Göre İnsanı Yanlışlara Sevkeden Bazı Nedenler"; Doç. Dr. İbrahim Aslanoğlu, "Tasavvuf Felsefesinde İnsan"; Prof. Dr. Şahin Uçar, "İnsan, Varlık ve Zaman"; Doç. Dr. Ayhan Bıçak, "Zaman Bilinci"; Yard. Doç. Dr. Zekiye Kutlusoy, "21. Yüzyıla Girerken felsefe ve Bilişsel Bilim";

**Üçüncü Gün A Salonu:** Doç. Dr. Erdinç Sayan, "Kişi Sürekliliği Muamması"; Yrd. Doç. Dr. Halilurrahman Açar, "İnsan Doğasının Doğası Üzerine"; Doç. Dr. Cafer Sadık

\* Cumhuriyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

Yaren, “Bilgelik Sevgisi ve Bilge İnsan”; Vehbi Hacıkadiroğlu, “İnsan Özgürlüğü Üzerine”; Doç. Dr. Kazım Sarıkavak, “Schopenhauer’da İnsan-İrade İlişkisi”; Yrd. Doç. Dr. Burhanettin Tatar, “Heidegger ve Gadamer’de İnsanın Tarihselliği ve Anlamının Sürekliliği Sorunu”;

**Üçüncü Gün B Salonu:** Araş. Gör. Aslı Yetimoğlu Yazıcı, “Stoalılarda Erdem ve İnsan”; Yrd. Doç. Dr. Muhsin Akbaş, “Kişisel Kimlik ve Ölüm Sonrası Hayat”; Doç. Dr. Vahdettin Başçı, “İnsaniliğin Oluşumunda Dinin Rolü”; Araş. Gör. Fulya Avcı, “Semîha Cemal’in Mistik Felsefesinde İnsan”; Araş. Gör. Haluk Erdem, “K. Jasper’in Felsefesinde İnsanın Varoluşunu Gerçekleştirmesi Olarak İletişim”; Araş. Gör. Servet Gözetlik, “Wittgenstein’de Dil Oyunu”.

PROF. DR. NECATİ ÖNER'İN  
2000 FELSEFE KONGRESİ'Nİ AÇIŞ KONUŞMASI

Değerli Meslektaşlarım,  
Sayın Konuklar

Türk Felsefe Derneği'nin düzenlediği Felsefe 2000 Kongresine hoş geldiniz. İnsan konusuna tahsis edilen bu yıl ki kongrede 60 arkadaşımız insanla ilgili konuları işleyeceklerdir.

İnsanın mutluluğu, sorunlarının çözümüne bağlıdır. Düşünen, duyan, isteyen ve yapan bir varlık türü olarak insan kendisi ve sorunları üzerine eğilebilen, çözüm yolları bulabilen tek varlık türüdür. Üstünlüğü de bu yüzdendir. Yapıp-etmeleri durağan (statik) değil dinamiktir; sürekli gelişme gösterir. Diğer canlılar zaman içerisinde konumlarını değiştiremezler. Tür özellikleri ve bundan kaynaklanan hareketler, yaşama biçimleri hep aynıdır. Halbuki insan kültür meydana getirme özelliğinden dolayı aynı şartlarda, aynı durumda kalmaz. İçinde bulunduğu durumu sürekli değiştirir. Dinamizminin arkasında onu yönlendiren insanın düşünme özelliği başka deyimle aklıdır ve bu sayede kültür sahibi olur. Kültüre geniş bir anlam veriyorum: İnsanın varolanlar hakkında, hangi yollarla olursa olsun, edindiği bilgiler ve bu bilgilere dayanarak ortaya koyduğu eser ve davranışlar kültür denen şeyi oluşturur. Kültürde esas olan bilgilerdir. Eser ve davranışlar bu bilgilerin dışı yansıtılması, başka deyimle belirtileridir.

Bilginin önemli iki özelliği vardır: birincisi birikilebilmesi (cumulative), ikincisi aktarılabilirliği (communicable) dir. İşte bilginin bu nitelikleri sebebiyledir ki kültürler gelişir, medeniyetler doğar. İnsan zaman içerisinde varolanlara daha çok nüfuz eder, elde ettiklerini yapıp etmelerinde kullanarak gelişme yönünde yol alır.

İnsanın bu serüvenin gerçekleşmesinde akıl ile birlikte dil de bulunur. Bilgilerin biriktirilebilmesi ve aktarılabilirliği ancak dil ile olur. Dil bilginin belirttiğim iki özelliğinin olmasa olmaz şartıdır.

Her bilgi türü için gerekli olan dil felsefe için ayrı bir özellik taşır. Felsefe uğraşı alanı gereği, yapı itibariyle mükemmel, sözcük bakımından zengin, nüansları bile açıkça ifade edebilecek güçte dile ihtiyaç duyar. Burada ana dilin ayrıcalığına da işaret etmeliyim: yaratıcı düşünme güçlü bir şekilde ana dille olur. Yabancı dil ise düşüncelerin aktarılmasında önem taşır. Bu sebeple ülkemizde felsefe yapmak için ana dilimiz olan Türkçe'ye önem vermeliyiz. Türkçe ile ilgili sorunlarımız vardır. Bu yüzden bu konuşmamda bu sorunları ele almayı uygun gördüm.

Ana dilin şu iki özelliğine işaret etmek istiyorum: Birincisi, ana dil ile milli bilinç

veya milli zihniyet arasında çok sıkı bir bağ vardır. Milli zihniyet bir toplumun millet olmasının ifade aracıdır. Milli zihniyet bir milletin varlığını devam ettiren ve kendisini diğer milletlerden ayıran değerlere bağlılıktır. Değerlere bağlı olma onları kabullenmelelidir. Bu değerler bir bireyin akıl yürütmelerine hakim olan temel kavramlardır. Ana dilin sözcükleri içeriklerini, asırlar boyunca kullanıla kullanıla, değerlerin o toplumdaki anlayışına göre, kazanır. İnsanların manevi dünyası ile ilgili sözcükleri tam anlamak için o topluma mensup olmak gerekir. Bunların başka dile çevirileri de güçtür, hatta imkansızdır. Çok defa çeviride bir sözcüğü tek sözcükle karşılamak yetmez; açıklamak için cümle veya cümlelere ihtiyaç vardır. Mesela, Türkçe'deki gönül, yürek, muhabbet gibi sözcükleri başka dile çevirmek kolay değildir.

Sözcükler bir bilgi yumağı olan kavramların sözle veya yazı ile ifadesidir. Bahis konusu bilgiler kavramın delalet ettiği nesne başka deyimle varolan hakkında verilen hükümlerdir. İnsanlar âleme bir tutum içinde baktıklarından hükümde hüküm verenin tutumu büyük önem taşır. Bireyler sahip oldukları kavramların büyük bir kısmını ana dillerini öğrenirken kazanırlar. Dil toplumun malıdır. Sözcüklerin delalet ettikleri kavramların içeriğini oluşturan bilgilerin kaynağı anonimdir. Her milletin farklı dünya görüşü vardır sözü, o milletin dilinin ifade ettiği kavramların içeriğinin o topluma hakim olan değerlerin hakim olduğu tutuma göre oluştuğunun ifadesidir. Bu durumda diyebiliriz ki her toplum kendi dili ile âleme bakar, bu tutum da o toplumun "ben"ini oluşturur. O'nu kendisi kılar, başkalarından ayırır. Bu açıdan bakınca diyebiliriz ki, bir toplumu millet yapan öğelerin başında dil gelir. Ana dilin sözcükleri, geçmişten miras kalan kültür dünyasından çağrışım yaptırıp, birlikte olma bilincini doğurur.

Dilin ikinci işlevi, dil ile düşünme arasındaki ilişkide görülür. Bu ilişkide hangisinin önce olduğu tartışma konusudur. Bir görüşe göre düşünmeyi sağlayan akıl olmazsa dil olmaz. Yani düşüncenin önceliği vardır. Hayvanlarda bu yeti olmadığından dil yoktur. Her ne kadar bazı ses ve hareketlerle hemcinsleriyle iletişime girebilseler de, hayvanlarda kuramsal bir dilden bahsedilemez. Couturat "fikirler arasındaki ilişkilerin incelenmesi dilin incelenmesinden önce gelir. Yani mantık liguistikten öncedir" demekle düşüncenin dile önceliğine işaret ediyor. Başka bir görüşe göre de dil olmazsa düşünme olmaz. Alman düşünürleri Thomasius ve Hamann'a göre dil olmasaydı akıl olmazdı. Yani dil düşüncenin bir aleti değil düşünceyi yaratan şeydir.

Mantiken düşüncenin önceliği kabul edilse bile dil olmazsa onun varlığı bilenebilir. Görülüyor ki her iki görüşe göre de dil ile düşünce arasında sıkı bir ilişki vardır. Biri olmazsa diğeri temellendirilemez. Karşılıklı etkileşim içindedirler. Gelişmelerinde bir paralellik görünür. Biri geliştikçe diğeri de ona bağlı olarak gelişir. Zengin bir dil derin düşünmeye imkan sağlar, derin düşünme dilin gelişmesine yol açar.

Toplumların gelişmesinde bilim ve tefekkür baş rol oynar. Güçlü toplumlar gelişmiş bir teknoloji ve buna bağlı olarak çok üretime sahip toplumlardır. Her türlü teknoloji ve üretimin temelinde ise bilim ve tefekkür vardır.

Zengin ve gelişmiş bir dile sahip olunmazsa bilim ve tefekkür gereği gibi yapılamaz. Bu alanlarda yaratıcı düşünme ana dille olur. Humboldt bu konuda şunu söylüyor: "Bir milletin ancak kendi dilinin gelişmesi gerekli bir dereceye ulaştığı zaman büyük ve dahiyane bir fikir ilerleme olur." Gelişmiş ülkelere bakınız, hepsinde bilim ve tefekkür ana dille yapılmaktadır. Bugün dünyada geçerli olan İngilizce ise, milletlerin kendi dilleri ile yaptıkları çalışmalarını başkalarına bildirmek için aracı olarak kullanılmaktadır. O halde yabancı dille düşünce aktarmaları yapılır ama yeni düşünce üretme imkansız gibidir.

Dilin bu iki işlevini göz önüne alınca, milli birliğimizi sağlayan milli zihniyetin güçlenmesi ve toplumumuzun ilerlemesi için gerekli olan bilim ve tefekkürün olması lazım geldiği şekilde yapılarak, Atatürk'ün gösterdiği hedefe yani "milli kültürümüzü muasır medeniyetin üstüne çıkarmak" için ön şart olarak milli dilimiz olan Türkçe'nin gelişip zenginleşmesi yolunda çok çaba sarf etmemiz, dilin gelişmesinin engellenmesi ve bozulması yönündeki tutumlar karşısında tedbir almamız gerektiği kanaatindeyim.

Türkçe'nin en mükemmel dillerden biri olduğu yabancı Türkologlarca da belirtilmektedir. Türkçe bilim dili olmaz diyenlerin eğer kötü bir niyetleri yoksa bir cehalet örneği sergilemektedirler. Bugün en soyut felsefe sorunlarını ve bilim verilerini Türkçe ifade ederek eser veren bilim adamlarımızın sayısı az değildir.

Türkçe'nin düşünmeye sağladığı imkânlarla rağmen karşılaştığımız önemli sorunlar bulunmaktadır: Bir kısmı bizzat Türkçe ile ilgili, bir kısmı da Türkçe'nin gelişmesini engelleyen ve onun bozulmasına yol açabilen tutumlardır. Şimdi bunları kısaca belirtmeye çalışacağım:

#### 1. Dilin bünyesi ile ilgili

Dilin temelini sözcükler oluşturur. Sözcük ne kadar kullanışlı ve anlaşılır olursa zihinde o kadar iyi işler. Leibniz bu hususa şöyle ışık tutuyor: "Bir milletin dilinin sözcüklerinin açık ve anlaşılır olması o milleti düşünme yaratmalarına götürür."

Sözcüklerin açık ve anlaşılır olması kök itibarıyla içinden bulunduğu dilden gelmesi ve doğru çağrışım yaptırması demektir. Yabancı dillerden alınan sözcükler ana dille yama gibi durur, çağrışım yaptırmaz. Mesela, Türkçe'de kullanılan Arapça ve Fransızca bir sözcük, cümle içinde bir anlam ifade etse de o dilleri bilmeyenlerde bir çağrışım yaptırmaz. Düşünmek karşılaştırmak, ayırmak veya benzerlikleri bulmaktan ibarettir. Düşünürken bir şeyin başka şeylerle ilişkileri bulunmaya çalışılır. Bu durumda, bir dille yama gibi duran, çağrışım yaptırmayan sözcüklerle düşünme ne dereceye kadar verimli olur? Düşünmenin açılımında çağrışım önemli bir rol oynar. Bu yüzden dilin sadeleştirilmesi yani yabancı sözcüklerden mümkün olduğu kadar ayıklanması gerekir. Mümkün olduğu kadar diyorum, çünkü tam sadeleşme olmaz. Farklı kültürlerin birbirleriyle karşılaşması sonucu bir dile, başka dillerden sözcüklerin girmesi kaçınılmazdır. Ancak bunların sayısının az olması lazımdır. Eğer çok sayıda sözcük bir dile girerse o dili boğar. Hele derin düşünme alanında bulunan bilim ve felsefe terimlerinin mutlaka ana dilden

olması lazımdır; çünkü bu tür düşünmede terimler çağrışım yaptırmazsa düşünmenin yolu aydınlanmaz.

Bizde 1930'larda yapılan dil devrimi Türkçe'yi yabancı sözcüklerden ayıklayarak anlaşılır kılma amacı ile yapılmıştır. Bu hareketle, hedef doğru seçilmiş ve Türkçe'nin sadeleşip gelişmesi için gerekli yol açılmıştır. Fakat bazı aşırı ve yanlış tutumlar istenmeyen sonuçlar doğurmuştur. Bazı yanlış sözlükler dile girmiş, (yanlış sözcük yanlış çağrışım yaptıran sözcükle, Türk dili kurallarına uymayan sözcüklerdir), farklı kavramlar tek sözcükle ifade edilerek düşünme kısırlaşmasına sebep olmuş, asırlardır günlük dilde kullanıla kullanıla Türkçe'ye mal olunmuş sözcükler tasfiye edilerek dilin geniş kitlelerce anlaşılması olusuna yol açmıştır.

Aşırılığın doğurduğu olumsuz durum Atatürk'ün de dikkatini çektiğinden Falih Rıfkı Atay'a şöyle demiştir: "Dili bir çıkmaza saptamışsınız. Bırakırlar mı dili bu çıkmazda? Hayır. Ama de ben işi başkalarına bırakmam." Böylece Atatürk 1934'de kullandığı aşırı sadeleştirmeden, daha sonraki yıllarda yaptığı konuşmalarda, vazgeçtiğini görüyoruz.

Bahsettiğim bazı olumsuzluklar bir yana bırakılırsa dil devriminden sonra Türkçe çok şey kazanmıştır. Bugün Türk Dil Kurumu'nun bu konudaki çalışmaları takdirle karşılanmalıdır.

Sözcüklerle ilgili olarak esef edilecek bir hususa da temas etmek istiyorum: Eskiden Arapça ve Farsça'nın istilasına uğrayan Türkçe şimdi de İngilizce'nin tehdidi altındadır. Bazı İngilizce kelimeler günlük dile girdi. Hele teknoloji ile ilgili terimler büyük ölçüde kullanılmaktadır. Günlük dilimizde bulunan cankurtaran, kesme şeker, toz şeker, aşevi, danışma gibi Türkçe sözcükler yerine; şimdi ambulans, restoran, trotuar, enformasyon gibi yabancı, küp şeker, kristal şeker gibi karma dilli sözcükler kullanılıyor. Yeni kavramları ise Türkçe'den türetilecek bir kelimeyle karşılamayıp, tembel zihinlerin yaptığı kolaylıkla İngilizce kelimeyle ifade ediyoruz. Bunun doğuracağı sakıncayı ise hiç dikkate almıyoruz.

Yeni kavramlar karşısında yeni Türkçe sözcükler türetme yoluna gidilmelidir. Hele felsefe ve bilim kavramlarında, Türkçe'de derin düşünmeyi sağlamak için terimlerin Türkçe olması şarttır.

2. Dille ilgili ikinci sorunumuz Türkçe'nin gelişmesini engelleyen tutumla, kirlenmesine sebep olan tutumu dikkatinize sunacağım.

a. Türkçe'nin gelişmesini engelleyen tutum:

Bir ülkede yabancı dilde öğretimin yaygınlaşması ana dilin gelişmesine en büyük engeldir.

Bir dille bilim yapma imkanı ancak o dilin öğretim dili olması ile mümkündür. Batıda Latince, İslam dünyasında Arapça'nın hakim olduğu dönemde milli diller gelişmemişti. Avrupa'da Rönesans'tan sonra milli diller öğretim dili olunca büyük diller haline geldi. Türkçe 19. Asırda öğretim dili olmaya başlayınca ilerleme kaydetmeye başlamıştır.

Yabancı dille öğretim, 1950'lerden beri bir kültür hastalığı olarak toplumumuza musallat olmuştur ve, gün geçtikçe uygulama alanını genişletmektedir.

Milli dil dışında yabancı bir dille öğretim yapma uzun yıllar sömürge olarak kaldıkları için milli dilleri gelişmemiş ve dil birliğini kuramamış ülkeler için söz konusudur. Türkiye bu durumda bir ülke değildir. Yıllardan beri bu tür öğretimin yanlışlığı söylenip yazılıyor. Fakat yetkililer aldırış etmediği için yanlış uygulama artarak devam etmektedir.

Yabancı dille öğretimi savunanlar Dünyadaki bilim ve teknolojiyi takip edebilmek için bunu gerekli görüyorlar. Dünyaya ayak uydurabilmek için yabancı dil hatta dillerin bilinmesinin gerekliliği tartışma götürmeyecek derecede açıktır. Yabancı dil ile öğretim yapmadan da yabancı dil öğretilir. Bir eyleme onun getireceği ile götüreceğini tartarak karar vermek lazımdır.

Yabancı dille öğretim görenler, çalışma alanlarında kazandıkları kavramları yabancı dille karşılarlar, düşünceleri de o dille olur. Bu bakımdan bu gibilerin Türkçe'nin gelişmesine bir katkıları olmaz.

Bir dil öğretim dili, bilimsel araştırma dili olduğu zaman gelişir ve zenginleşir ve yalnız günlük dil olma tehlikesinden kurtulur. Eğer bir milletin ana dili öğretim ve bilim faaliyetleri ile gelişmiyorsa o toplumda yaratıcı düşünme sahibi kimseler çıkmaz; bilime katkıda bulunamaz.

Bunun sebebini her dilin farklı dünya görüşlerini yansıtmada aramak gerekir. Her yabancı dil bireye başka bir dünya görüşü kazandırdığı için, bireyin farklı dünya görüşlerine sahip olması onun ufkunu genişletir. Yabancı dil öğrenmenin bir faydası da budur. Bu faydanın yanında şu hususu da gözden uzak tutmamak gerekir: Prof. Bedia Akarsu, Humboldt'un fikirlerine dayanarak şöyle diyor: "Hiç bir insan yabancı bir dilin dünya görüşü içerisine tamı tamına giremez. Çünkü kendisine hakim olan ana dilinin dünya görüşünün baskısı altındadır, ona belli bir yön vermiştir." Bu açıdan bakınca yabancı bir dilin bütün imkanlarından faydalanma mümkün görünmüyor. Başka deyimle, bir insan bildiği yabancı dil içerisinde düşünme özgürlüğüne tam sahip değildir. İşte böyle bir sınırlılık, bu dilde yaratıcı düşünmeye en önemli engeli oluşturur. Dillerdeki farklı dünya görüşleri farklı düşünme şekilleri de oluşturur. Prof. Nermi Uygur "Türk Dilinin Felsefesi" adlı eserinde, Türkçe ile Almanca'yı mukayese ediyor, dillerin farklı düşünme tarzları kazandırdığını söyleyerek şu tespiti yapıyor: "Türkçe düşünme biçimi bazı önemli noktalarda Almanca düşünme biçimine taban tabana karşıt bir görünümde-dir."

Bu durumda bizdeki Anadolu liselerinde yapılan uygulamaya bakınız: Fen dersleri İngilizce, sosyal dersler Türkçe veriliyor. Yani öğrenci varlığın bir bölümünü İngilizce düşünerek kavırıyor; bir kısmını ise Türkçe. Bu yapıdaki bir zihinde bütüncül bir düşünmenin zorluğunu takdir edersiniz.

Bu bahsi değerli bilim tarihçimiz, rahmetli Aydın Sayılı'nın bir cümlesi ile bağlı-



yorum: “En önemli düşünce ve çağrışım faaliyetlerinde bir yabancı dil aracılığına başvurma; her memleketin bir millet olarak yükselmekten umudunu yitirmesi, yüksek uygarlık düzeyinde bulunmak ve yürümek amacından vazgeçmesi ve tarihin akışında olsa olsa geri saflarda kalmaya peşinen razı olmaya rıza göstermesi demektir.”

b. Dilin kirlenmesi:

Dilin kirlenmesinden, iş yerleri, gazete, televizyon ve radyo adlarının yabancı dilden alınması ile Türk harflerinin İngiliz tarzı seslendirilmesini kastediyorum. Prof. Dr. Nevzat Gözaydın Türk Dili dergisinin 585. sayısında işyerlerinin adlandırılması ile ilgili verdiği misal düşündürücüdür. Sayın Gözaydın’ın tespitine göre Ankara’daki Karum iş merkezinde bulunan 188 iş yerinin adlandırılmasında 38’nin Türkçe, 94’nün yabancı dille ve 55’nin adı da Türkçe-yabancı dil karışımı acayip bir dille yapılmış. Bu durumda iş yerlerinin Türkçe adlandırılmasının oranı % 20’dir. İnsan Ankara’nın modern çarşılarını gezerken kendisini yabancı bir ülkede sanıyor.

1928’deki harf devriminde Latin harflerinin seslendirilmesi Türkçe tarzı olarak kabul edilmiştir (A, Be, Ce,....Ve, Ye, Ze). Birkaç senedir bu seslendirmenin de bozulduğuna tanık oluyoruz. Harfler İngiliz tarzı seslendiriliyor, i yerine ay, me yerine em, te yerine ti, ve yerine vi v.s. bu İngiliz tarzını devlet radyo ve televizyonları bile kullanıyor.

Dil kirlenmeleri yabancı hayranlığının doğurduğu aşağılık kompleksinin bir ifadesidir. Toplumumuzda milli dil bilincinin bulunmayışının bir ifadesidir. Çünkü bir kirlilik karşısında kimse rahatsız olmuyor. Atatürk ilke ve devrimleri karşısında hassasiyet gösterenlerin, Atatürk’ün en önemli kültür devrimi olan Dil ve harf devrimlerine gösterilen saygısızlık karşısında duyarsız kalmaları anlaşılır gibi değildir.

Dil kirliliğine bir de radyo ve televizyonlarda tanık oluyoruz. Espiri yapacağım diye, başkalarını güldüreceğim diye, bir yandan sözcükler eğilip bükülüyor, diğer yandan bol bol argo kullanılıyor. Bu iletim araçları ile geniş kitlelere ulaşıldığından olumsuz etkileri fazla oluyor. Hele ana dilini öğrenmeye başlayan çocukların zihinlerine çirkin ve yanlış bir dil yerleştiriliyor.

Kısaca belirttiğim yanlışlıklar ve engeller dil hastalıklarıdır. Böyle hastalıkların musallat olduğu bir dil nasıl gelişir?

Dil ile ilgili olarak saydığım olumsuzluklar, toplumumuzda milli dil bilincinin yeterince kazanılmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Yapılan yanlışlardan, engellerden rahatsız olan yok gibi. Bu konuda nasıl olursa olsun nemelazımcılık bir kültür bunalımının içinde bulunduğumuzun ifadesidir.

İnsan ana dilinin bilincine okulda varır. Aileden öğrenilen dil ancak günlük ihtiyaçları karşılar ve az sayıda sözcükle bu iş görülür. Yüksek öğretim öncesi okulda verilen Türkçe ve Edebiyat dersleri ile çocuk dilini doğru ve güzel kullanmayı öğrenir. Diğer derslerde bilim ve felsefe kavramlarını kazanır. Böylece farklı alanlardaki öğretim çocuğun sözlük hazinesini zenginleştirir. Milli dil bilinci bu yolla elde edilir. Milli Eğitiminin bu alanda başarılı olduğu söylenemez. Bunun delili olarak dil kirlenmelerine kar-

şılık toplumumuzdaki duyarsızlıkla, üniversite öğrencilerinin sınav kağıtları gösterilebilir. Öğrencilerin çoğu dilini doğru kullanamamaktadır. Fikirlerini sistemli, açık ve seçik olarak ifade edememektedir. Bu durum yüzündendir ki, 1983'de fakültelere Türkçe derisi konmuş ve zorunlu dersler arasına alınmıştır. Bu girişimin başarılı olduğu söylenemez. On bir yılda gereği gibi öğretilmeyen dil bir yılda, o da öğrencilerce angarya kabul edilen derste hiç verilemez.

Bugün Türkçe'yi doğru ve güzel kullanan yazarlarımız vardır. Fakat bahis konusu ettiğim olumsuzluklar gittikçe artarak dilin temelini tahrip edip, dilin geleceğini tehlikeye sokuyor.

Dille ilgili olumsuzluklar o kadar hızla artıyor ki Devletin bu gidişe müdahale etmesi gerektiğini düşünüyorum.

## İNSANIN DÜNYADAKİ YERİNİN YENİDEN SORGULANMASI ÜSTÜNE

Ömer Naci SOYKAN\*

“İnsan” adını alan canlının ayırıcı temel bir özelliği, onun kendi varlığının ayırında olması, eş deyişle, ben bilincine, öz-bilince sahip olmasıdır. Bu sayede o, bir ben - ben-olmayan ayırımına varır, ben-olmayana, yani çevresine, doğaya nesne olarak bakar, onu anlamlandırır, bilir. Ben-olmayanın bu bilgisi, öz-bilince sahip olan varlığın bu kez kendisine bakmasına, kendisini anlamlandırması ve bilmesine katılır. Böylece insan, dünyadaki yerini belirler. Demek ki, insanın dünyadaki yerini belirlemesi, ilkin onun doğaya nasıl baktığına, sonra da bu bakışla dünyayı (yaşamı) ve kendisini nasıl gördüğüne bağlıdır. Ama bu iki bakış tarzı bir döngüsellik ortaya koyar, her biri ötekini önceler. Daha açık bir deyişle, bir yandan benin ben-olmayana bakması için, *daha önce* kendine bakmış, yani kendinin ayırımında olmuş olması gerekirken, öte yandan, benin kendi varlığının ayırında olması için *daha önce* ben-olmayana bakmış olması, onun varlığının ayırında olmuş olması gerekir. Bakışın bu döngüsellik ve her döngüden yeni kazanımlar elde edilebilmesi sayesinde, insanın dünyadaki yerini belirlemesi de sabit kalmaz, daima yeni biçimlerde ortaya konabilir.

Araştırmamızı başlatan ilk soru şudur: İnsanın dünyadaki yerinin yeniden sorgulanmasına neden ihtiyaç vardır? Şimdi ne olmuştur ki, şimdiye dek insanın kendisine dünyada biçtiği yer yanlış görülüyor? Sorunun yanıtı, bugün karşı karşıya olduğumuz, tehlikeli boyutlara varmış olan fiziksel ve kültürel kirlenmeden belli bir dünyagörüşünün sorumlu tutulmasında aranacaktır. Bu dünyagörüşünün insana verdiği yer, modern doğabilimin başlangıcından, 16., 17. yüzyıllardan beri süregelen, “Bilmek bölmektir. Bilginin ereği doğaya egemen olmaktır. O halde böl ve egemen ol!” savsözleriyle dile gelen yerdir. Sonuçta bölünen, bölünmek bir yana lime lime edilen doğanın ne hale geldiği, hepimizin gözü önündedir. Bu durum, tarihsel süreçte birbirini izleyen, birbiriyile bağıntılı şu üç aşamanın sonucudur: Modern doğabilimin kuruluşu, sanayi devrimi ve ekonomik-sosyal sistem olarak kapitalizm. Bugün içinde olduğumuz kirlenmenin sorumlusu gördüğümüz bu üç evreden son ikisine bazı göndermelerde bulunmakla birlikte burada asıl ele alacağımız birincisi olacaktır.

Fiziksel kirlenme konusunda bilinen şeyleri yinelemeye gerek görmüyoruz. Yalnız-

\*Prof. Dr., Mimar Sinan Üniversitesi.

ca, şimdiye dek gezegenimizde doğal nedenlerle canlı hayatın altıncı kez yokoluşunu bu kez insanın kendisinin neden olacağı yedinci yokoluş dönemini izleyeceği, böyle giderse, insanlığın üçüncü binyılı göremeyeceği biçimindeki, bilimcilerin uyarıcı sözlerini anımsamakla yetiniyoruz. Fiziksel kirlenmeyi de doğuran kültürel kirlenmeye gelince... Esasen “insanın dünyadaki yeri” derken, buradaki “dünya” sözcüğü, fiziksel anlamda yeryüzünü değil, fakat kültürel anlamda dünya, yaşam kavramını gösterir. Bizim fiziksel dünyaya, yani doğaya bakımımızın kendisi de kültürelidir. Elbette insan, doğanın bir parçasıdır ve onu yaratan doğadır. Ama insan dışındaki doğada bir bilinç olduğunu söyleyemiyoruz. Çünkü öyle bir sav, felsefi bir temellendirmeden yoksun kalacaktır. Doğada olmayan bilinç, ilk kez insanda ortaya çıkmış, böylece insan, bir parçası olduğu doğaya yabancılaşmıştır. Öte yandan bilinç ya da akıl, insanın doğasındandır. Buna göre, insan doğasıyla genel doğa arasında bir çelişme, bir yabancılaşma, insanın kendi doğası gereği kaçınılmazdır. İnsanın ortaya çıkışıyla canlıların yeryüzünden silinişinin yüz bin katı bir artışa dek varmış olması da söz konusu çelişkinin açık bir göstergesidir. Ama bu aynı çelişki sayesinde insan, kültürü oluşturmuştur. Doğada olmayan, insanın kendisinin ortaya koyduğu ve kendi oluşumuna kattığı tüm başarılar, “kültür” ana başlığı altında toplanır. İnsan, kültürün yalnızca var edicisi değil, aynı zamanda, kendi varlıksal koşulu anlamında taşıyıcısıdır da. Kültürleşme, insanlaşma sürecini gösterir. Tarih böyle başarılar. Ama zaten doğaya karşıt olarak yaratılan kültür, gelişmesinin bir evresinde, yalnızca insanın dışsal doğaya değil, aynı zamanda kendi doğasına da yabancılaşmasına yol açtı.

Bu sonuncu yabancılaşma, yani tinsel-kültürel kirlenme iki biçimde görünür. Birincisi, tarihin, kültürün yükü altında ezilen, yaşama güdüsünü yitirmiş, miskinleşmiş, Nietzsche'nin sözünü ettiği, gün boyu “ölümü anımsa” (“memento mori”) diyerek keşif yaşamı sürdüren insanın durumu.<sup>1</sup> Burada ruh, bedenden sanki ayrılarak ruh-beden bütünlüğü ruh lehine bozulur. Ama doğrusu bu durumun, kapitalist ekonomide meta haline gelmiş, şeyleşmiş, salt bedensel varlığa indirgenmiş, zaten öteden beri alınıp satılan bedeninin yalnız kendisi değil, aynı zamanda görüntüsü de medyada satılığa çıkarılmış olan ikinci tarz kültürel kirlenmenin yanında artık bugün sözü edilmez olmuştur. Yatırım nesnesi olarak görülen insan bedeni, iyi bir kazanç aracıdır. Bu şeyleşme durumunda, ruh-beden bütünlüğü bu kez beden lehine bozulmuştur. İnsan bedeni, tıpkı bir cisim gibi bilgi nesnesi olduğunda, bilmek bölmektir uyarınca beden de parçalanır. Bedenin bölümlerinden, “sarkık kalçalar”, “düşük göğüsler”, “inatçı yağlar” gibi deyişlerle üçüncü kişi olarak söz edilir, sanki ayrı birer varlıkları gibi görülür. Bütün olarak da “bedenin kullanıldığı” söylenir, tıpkı örneğin kerpeten kullanmak der gibi. Şeyleşme, cisimleşme, yalnızca tek tek insanlar için değil, toplum ve uygarlık için de geçerlidir. Günümüzde cisimleşen uygarlık, tıpkı cisim gibi, kişi başına tüketilen elektrik, kâğıt gibi mik-

<sup>1</sup> Bkz. Fr. Nietzsche; *Tarih Üzerine*, özellikle 8. bölüm, Say Yayınları, 1986.

tarlarla ölçülüyor. Oysa uygarlık kavramı, yalnızca bilimsel-teknolojik ilerlemeyi, refah düzeyinin yükselmesini değil, aynı zamanda, bundan daha çok, insani, etik değerleri içerir. Bunlar da metrik değildir. Uygarlığın bu nicelleşmesinin temeli, modern doğabilim anlayışında, doğabilimsel-doğalcı (natüralist) bakış açısında bulunur. Ancak bilimin kendisiyle bilim anlayışını birbirinden ayırmak gerektiğini burada vurgulamak istiyoruz. Sorunumuz açısından daha da önemlisi, bilim ile bilim anlayışından doğan bilimsel dünyagörüşü arasındaki ayrımdır. Buna karşın, uygarlığın, kültürün şekleşmesinin ilk kaynağı olarak bilim ve teknolojiyi gösterirken bile, Horkheimer ile Adorno'nun, "teknğin toplum üzerinde otorite kazanmasını sağlayan zeminin, ekonomik yönden en güçlülerin toplum üzerindeki iktidarı olduğu"<sup>2</sup> uyarısına da kulak verilmelidir. Bilimin ve tekniğin kendiliğinden dünyayı bu hale getirdiği mistifikasyonuna kapılıp, "kahrolsun bilim!" savsözleriyle sokaklara dökülmenin bir anlamı yoktur. Her ne kadar bilim anlayışı ve bilimsel dünyagörüşü, son dayanak noktasını bilimin kendisinde buluyor olsa da aralarında zorunlu bir bağ var değildir.

Bu uyarıyı daima göz önünde bulundurarak, biz yine bilim bağlamına dönelim. Burada birbiriyle ilişkili üç kavram var: Birincisi, kurucusunun Galileo olduğu genellikle kabul edilen modern doğabilim, yani fizik; ikincisi Descartes'ın temellendirdiği bilgi ve bilim anlayışı, yani modern fiziğin bilgibilimi (epistemoloji), üçüncüsü, bu ikisine ve akla dayandığını öne süren, başlıca olarak Aydınlanma ile geniş kitlelere yayılan doğabilimsel dünyagörüşü. Bilimin kendisi hakkında söyleyeceklerimizin bilgibilim çerçevesinde kalacağı açıktır. Bu nedenle çözümlememize, bilgibilimden, başka bir deyişle, Descartes'tan başlayalım.

Descartes, cismi "yer kaplayan" diye tanımlamakla cismin bilgisini bu yerin ölçülmesi olarak anlamıştı. O, cebiri, sözlük anlamı, yeryüzünün ölçülmesi demek olan "geometri"ye uygulayarak kurmuş olduğu analitik geometri yöntemiyle cismin bilgisini, yani onun kapladığı yerin ölçümünü matematik bağıntılarda bulmuştu. Cisimsel doğa, salt matematiğin konusudur.<sup>3</sup> Matematiksel bağıntının, daha doğrusu genel bağıntıların, orantıların bilimi, Descartes için zaten *matesis universalis* demektir.<sup>4</sup> Ama bu evrensel matematik, salt bir nicelikler bilimi değil, fakat aynı zaman bir bilgi öğretilisidir, matematiksel yöntemin evrenin bilgisinde kullanımınıdır.<sup>5</sup> Üstelik onun dünya resmi de mekanist bir tabloyu ortaya koyurdu<sup>6</sup> Descartes'ın hem fizik, hem metafizik kuramının özne (ben) merkezli olması, ben ile ben-olmayan (cisim, doğa) ayrımının tözsel bir ayrım olarak or-

<sup>2</sup> M. Horkheimer/ Th. W. Adorno; *Aydınlanmanın Diyalektiği*, II, s. 8, Kabalcı Yayınevi, 1996.

<sup>3</sup> Bkz. a.g.y., s.61, 63.

<sup>4</sup> Krşl. Heinz Heimsoeth: *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz*, s.169-170, Verlag von Alfred Töpelmann 1912.

<sup>5</sup> Bkz. Kuno Fischer: *Geschichte der neueren Philosophie*, Erster Band, s.294., Karl Winter's Universitaetsbuchhandlung 1912.

<sup>6</sup> Krşl. Karl Jaspers; *Descartes und die Philosophie*, s.53-54, Verlag Walter de Gruyter & Co. 1937. Kuno Fischer: a.g.y., s.345vd..

taya konması, öznenin kendisinden tümüyle başka bir töz olan doğaya yabancılaşması sonucunu doğurdu. Bu sonuç da bu “yabancıcının” (doğanın) istenildiğince bölünebilmesinin meşruluğunu, en yüksek yetke (otorite) olan bilimden kaynaklanan bir hak olarak özneye vermiş oldu. Bu, Descartes’ın metafizik kuramının değil ama bilgikuramının bir sonucuydu. Yeryüzü, böylece ölçülüp biçilmekle bölünüp parçalanmaya hazır hale getirildi. Parçalanma, hemen arkadan gelen sanayi devrimi ile gerçekleştirildi. Sonunda 19. yüzyılda siyasal erki de ele geçiren kapitalizmle bugünlere varıldı.

Bölücü, ayırıcı, çözümlenici bu doğabilim, 20. yüzyıla gelindiğinde iyiden iyiye matematikleşerek, vaktiyle mekanistik de olsa sahip olduğu doğa resmini büsbütün yitirdi. Doğabilimde artık doğa yoktur. Heisenberg, “Bugünkü Fiziğin Doğa-Resmi” adlı kitabında şöyle der: “Doğabilimin araştırma nesnesi olarak ‘doğa’ sözcüğünün anlamı, böylece giderek değişti; o, tüm o deney alanları için bir topluluk adı oldu, [...] Doğayı-’betimleme’ sözü de doğanın olabildiğince canlı, apaçık bir resmini vermesi gereken tasvir olarak, kendi ilk anlamını gitgide yitirdi; daha çok, arttıkça artan ölçüde doğanın matematiksel tanımı anlamına geldi.”<sup>7</sup> Hiçbir doğa resmi vermeyen bir doğabilimden de artık bir doğa görüşü çıkarılamaz. Doğa görüşü olmayan bir dünyagörüşünün de sözü edilmez.<sup>8</sup> Sözün kısası, 17. yüzyılda mekanistik de olsa doğabilime dayanan bir dünya resmi, 20. yüz yılda büsbütün yitirilmiş oldu.

Öte yandan, dünya veya doğa resmi anlamında değil de belli bir doğa kavrayışı anlamında, doğabilime dayanan bilimsel bir dünyagörüşü için doğa yasalarının varlığından söz edilebilmelidir. Oysa bugün artık bilimsel terimbilimde (terminoloji) “doğa yasaları” yerine, “bilim yasaları” geçmektedir. “Doğa yasalarının” var olduğunu söyleyebilmek için birbirinden ayrı doğa olayları arasında zorunlu bağıntının var olduğu kanıtlanmalıdır. Oysa “zorunlu bağıntı” kavramı, mantıksal bir kavramdır, fiziksel (bilimsel), yani varlıksal (ontik) bir kavram değil. Bu bağlamda, Wittgenstein’in andığı Hertz’in deyişiyle, yalnızca yasalı bağıntıların düşünülebilir olduğu söylenebilir.<sup>9</sup> Wittgenstein’in kendisi daha da fazlasını öne sürer: “Bütün çağdaş dünya görüşünün temelinde, sözümona doğa yasalarının, doğadaki görünüşlerin açıklamaları olduğu yamılgısı yatar. Böylece, doğa yasalarının karşısında, sorgu-sual edilemez birşeymişcesine kalakalırlar, tıpkı eskilerin Tanrı ve Kader karşısında yaptıkları gibi.”<sup>10</sup> Doğabilime dayanan bir dünya görüşü olamayacağı savına diğer iyi bir kanıt olarak Max Planck’ın bir sözünü de burada anmak isteriz: “Gerçek dış dünyanın bilgisi, fizikçi için ideal erektir; ama onun biricik araştırma araçları, ölçümleri, asla ona gerçek dünya üstüne bir şeyi söylemezler; fakat onlar onun için daima yalnızca daha çok veya daha az kesin olmayan belli bir mesaj-

<sup>7</sup> Werner Heisenberg: *Das Naturbild der heutigen Physik*, s.9-10, Rowohlt 1955.

<sup>8</sup> Bkz. “Ağaçları Tanıyan Filozoflar” başlıklı yazımız. *Türkiye’den Felsefe Manzaraları 1*, (Küyerel Yayınları, Üçüncü Basım, 1998.) adlı kitabımız içinde.

<sup>9</sup> Bkz. L. Wittgenstein: *Tractatus*, 6.361.

<sup>10</sup> Wittgenstein, a.g.y., 6.371, 6.372. (Oruç Aruoba çevirisinden.)

<sup>11</sup> M. Planck: *Wege zur physikalischen Erkenntnis*, s.218, Hirzel, Leipzig 1933.

dır.”<sup>11</sup> Demek ki, doğabilim, ne hiçbir doğa resmi ortaya koymamakla ne de yalnızca kendileri de birer yorum olan kesin olmayan mesajlar vermekle bilimsel bir dünyagörü-şüne temel olabilir. Zaten yorum olan bu mesajların yorumu, yani yorumun yorumu artık bilimsellik savını taşıyamaz. Öyleyse dünyagörüşünü böyle bir savın öne sürülmediği başka bir yerde, ama bize en azından bir doğa resmi verecek, hem doğaya hem bilime etik bir tavır almamızı sağlayacak, böylece bugün yaşamakta olduğumuz fiziksel ve kültürel kirlenmeden bizi olabildiğince arındıracak başka bir bakışta aramalıyız. Bunun nasıl bir bakış olduğu sorusunun yanıtını biraz erteleyerek kültürel kirlenmenin doğabilime dayanan doğalcılıktan (natüralizm) başka başlıca bir kaynağı olarak tarihselciliği (historizm/ historisizm) ele almak istiyoruz.

Ama daha da önce burada kısa bir araç açmamıza izin verilsin. İlk kaynakları Sokrates öncesi felsefede bulunan, modern felsefede Hobbes tarafından sistemleştirilen doğalcılığı, 19. yüzyılda deneysel doğa bilimlerinin gelişmesiyle ortaya çıkan, kültür bilimlerinde de taklit edilen doğalcılıktan ayırıyoruz. Bu ayrımı belirtmek için ona “doğabilime dayanan doğalcılık” dedik. Bundan sonra yalnızca doğalcılık diyeceğiz. Birincisi, daha çoğu, doğanın metafizik bir anlayışı idi ve sorunumuz açısından bizi burada asıl ilgilendiren ikincisinin kaynağı da değildi. Bu kaynak, modern doğabilimin kendisidir. Bu nedenle biz, çözümlememize Hobbes’tan değil, Descartes’tan başlamıştık.

Tarihselcilik ve doğalcılığın her ikisinin bilgilimsel bir eleştirisini Husserl’de,<sup>12</sup> bakış açıları ve kaygıları ayrı olsa da tarihselciliğin eleştirisini Nietzsche<sup>13</sup> ve Popper’de<sup>14</sup> buluyoruz. Başlıca önemde gördüğümüz bu eleştirilerden yararlanmakla birlikte, onları burada yinelenmek istemiyoruz. Fakat, doğada bile yasaların var olduğu söylenemez, yalnızca yasalı bağıntıların düşünülebildiği söylenirken, neden-sonuç bağıntısının ancak her bir tek olay için söz konusu olduğu, bunun asla genelleştirilemediği tarihte yasalardan söz eden tarihselciliğin bilgilimsel bir temellendirmeden yoksun olduğunu belirtmekle yetiniyoruz. Doğanın keşfi yolunda ortaya konan bilimsel-teknolojik başarılar, doğalcılığa, doğalcılığın savlarının insanbilimlerine uygulanması da pozitivismiz varma sonucunu doğurmuştu. Ülkemizde son zamanlarda çokça yaygınlaştığını gördüğümüz pozitivismiz eleştirisine de burada girmeyeceğiz. Bizim doğalcılığı ve tarihselciliği eleştirmemiz, ancak günümüzde açıkça ayırdına varılmış bulunan fiziksel kirlenmenin temelini kültürel kirlenmede olduğu, her ikisine, karşı karşıya olduğumuz, pratik ve acil çözüm bekleyen bir dünya sorunu olarak felsefi bir yaklaşım getirme amacıyla ortaya çıkıyor.

Doğabilime duyulan güvenin “doğabilimsel akıl” olarak aklın yerini aldığı bu doğalcı bakışın düştüğü yanılığın bir benzeri, aynı yerin bu kez tarihselci akla verilmesi-

<sup>12</sup> Bkz. E. Husserl: *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, Yapı Kredi Yayınları 1995.

<sup>13</sup> Bkz. Fr. Nietzsche: *Tarih Üzerine*, Say Yayınları 1986.

<sup>14</sup> Bkz. K.R. Popper: *Açık Toplum ve Düşmanları*, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Cilt I, 1967, Cilt II, 1968. *Tarihselciliğin Sefaleti*, İnsan Yayınları 1985.

le tarihselciliğin düştüğü yanılıdır. Aralarındaki ayrım, birincisinin her şeyi doğa ve doğabilimde bulmuş olmasına karşın, ikincisinin her şeyi tarihte ve tinbilimlerinde görmüş olmasıdır. Daha sonra ortaya çıkan ikincisi, birincisinin yanılığine, onun tersi yönde hareketle düşmüştür. Doğalcılıkta insan aklı, deneysel doğa araştırmaları ve bunların sonuçlarına teslim edilmesine karşın, tarihselcilikte insanın tarihsel oluşumu biricik belirleyici olarak alınır. Bunun sonucu olarak, insan doğası yoksanır, "tarihsel akıl" tek başına egemen görülür ve insansal-toplumsal alanda her türlü meşruluk tarihe verilir.

İnsan aklını, daha doğru bir deyimle, bilinç, istenç, hayalgücü gibi insanın tüm tinsel yetilerinin bütünü, onun bir yetisiyle veya bir ya da birkaç yetinin belli bir kullanımıyla ortaya çıkan, "salt akıl", "pratik akıl", "tarihsel akıl", "doğabilimsel akıl", "araçsal akıl" gibi kavramlarla özdeşleştirmek, tinsel bütünlüğün bozulması, bu bütünlükteki tek bir parçanın diğerlerini ortadan kaldırması sonucuna varır. Bu tarz bir kullanıma, bize göre, ya eleştirii bağlamında ya da onun tinsel öğelerinden yalnızca biri olduğu daima göz önünde bulundurularak yer verilmelidir. Aksi halde aklın bu tarz kullanımının tinsel bütünlüğün yerine geçmesi onaylanmış olur. Sanki yalnız başına aklın yerini tutacak biçimde kullanılan "tarihsel akıl" da diğerleri gibi bu tarz bir yanılığın deyimidir. Bu deyimle her türlü meşruluğun tarihe verilmesi, bu meşruluğu sağlayan şeyin, tarihte daima haklı çıkan siyasal iktidarın her zaman onaylanması demektir. Tarih, siyasal iktidarların tarihi olmakla, tarih ile iktidarın meşruluğu bir ve aynı şey olmuş olur. Tarihselcilik bu kadarla da yetinmez.

Her halkın tarihi acı olaylarla doludur. Bu olaylara bugünden bakıp geçmişten devşirilen kin ve intikam duygularının sözümona tarihsel bilinç adına savunulması, dünya barışını tehdit eden bir tehlike olarak karşımıza çıkıyor. Tarih ne örnek alınır ne de ona dayanan bir hak isteminde bulunulur. Tarihten alınabilecek tek miras derstir. Bu da daha çoğu ibret dersidir. Batı kaynaklı doğabilim, nasıl ki, doğa karşısında ben-merkezli idiyse, yine batı kaynaklı tarihselcilik de aynı ben-merkezci, yani batı-merkezcidir. Bunun tipik iki örneğini, insanlığa doğru ilerleme sürecinde Avrupa halklarını en yüksek basamakta, geri kalan halkları bu doruğa varan yolun döşeme taşları olarak gören Herder<sup>15</sup> ile aynı yüksek yeri bu kez yalnızca Cermen uluslarına veren Hegel'in<sup>16</sup> ben-merkezci tarihselciliği oluşturur. Avrupa merkezci tutum, temelini Avrupa merkezci tarihselcilikte bulur.<sup>17</sup> Modern fiziğin bilgi kuramında (Descartes) ben - ben-olmayan ayrımının tözsel olmasının tarihselcilikteki karşılığı, Avrupalı ya da batılı halklar ile diğer halklar arasındaki, özellikle verdiğimiz iki örnekte (Herder ve Hegel) görülen, neredeyse tözsel ayrımdır. "Düşünen ben" ile "yer kaplayan cismi" iki ayrı töz olarak gören Descartes ve kartezyen bakışın karşısında, Herder ve Hegel'de Hıristiyan Avrupa ile dünyanın geri kalanının iki ayrı tözmüş gibi görülmesi yer alır. Birinci bakış, nasıl öteki tözün, yani cismin bölünüp parçalanmasına yol açmışsa, ikincisi de öteki, yani batılı olmayan halkların toz duman edilmesine hizmet etmiştir.

<sup>15</sup> Bkz. "İnsan: Burada ve Her Yerde!" adlı yazımız: *Toplumbilim*, sayı:8, Haziran 1998.

<sup>16</sup> Bkz. "Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi" adlı yazımız: *Felsefelogos*, sayı:9, Ocak 2000.

<sup>17</sup> Bkz. "Kimlik Karşısında Kişilik" başlıklı yazımız. *Araştırmalar* (Küyerel Yayınları 1998) adlı kitabımız içinde.



Gerek doğalcılığın gerek tarihselciliğın doğurduğu kültürel kirlenmenin, doğalcı bakışın yol açtığı fiziksel kirlenmenin de nedeni olması, her ikisinin iktidar isteminden ileri gelmesindedir. Doğalcılıkla doğa üstüne egemenlik kurulmak istenir, doğaya efendilik taslanırken, tarihselcilikle insan üzerine gerçekten kurulan iktidar, aynı istemden kaynaklanır. Doğaya egemen olunmaz. Belli ölçüde doğaya söz geçirilmesinde de yine doğaya uyulur. Aslında Bacon'ın "doğaya egemen olmak" savsözü, yine insan üstüne egemenlik kurulması sonucunu doğurmuştur. Üstelik daha önce, salt fiziksel zorlamayla kurulan bu iktidarlara, bu kez bilim ve teknoloji aracılığıyla daha da güçlü hale gelmişlerdir. İnsanın iktidar baskısı altında tutulmasının, araç olarak kullanılmasının kültürel kirlenme bakımından verdiği en tehlikeli sonuç, onun bu durumu benimsemesidir. Açık, fiziksel baskı altında tutulan insan, etki-tepki ilkesinin gereği olarak, kendisine yapılan baskıyı benimsemez, içselleştirmez, tersine daima ona karşı bir tutum alır. Oysa iktidarın insanı şeyleştirilmesi, bilimsel-teknolojik araçlarla, hatta estetik sunumlarla, çok sofistike hale getirilip yapılırsa, o zaman bu durum, insan tarafından kolayca benimsenir, içselleştirilir ve böylece o, istenildiği gibi güdülür ve yönlendirilir. Böyle bir insana gerek kendi türdeşini, gerek çevresini, doğayı tahrip ettirmek isten bile değildir.

Tarihselciliğın siyasal iktidarı onaylaması durumu, bir yandan insanı, toplumsal birliğin yalnızca bir üyesi, bir *elemanı* olarak, büyük önderleri de tarih sahnesindeki oyunun baş aktörleri olarak görmeye bireyi, kişiyi yok sayarken, bir yandan da tarihin gidişini belli bir toplumun veya sınıfın eline vermekle toplumlar ve sınıflar arası savaşı, insanın insanı kıyımını sözümona meşru kılar. Geçmişin baş aktörlerinin yerini alan bugünün iktidarlara ya da iktidar odaklarına, *eleman* düzeyine indirgedikleri araç-insanı birbirine kıydırmayı sürdürür. Böylece doğalcı görüşle kirlenmiş olan yeryüzünün, zaten öteden beri yapıldığı gibi, ama bu kez daha da zahmetsizce olarak insan kanıyla boyanması sürdürülür. O halde toprağın ve insanın kanının akıtılmadığı bir dünyada yaşamak için, bizi bu duruma getiren görüşü terk etmek, doğaya, dünyaya, insana yeni bir gözle bakmak gerekliliği, baştan beri yaptığımız saptama ve çözümlemelerin bir sonucu olarak karşımıza çıkıyor.

Bilimsel-teknolojik gelişmelerin, kültürel oluşum sürecinin sonucunda günümüzde varılan durumun insan soyunun yeryüzündeki varlığını ciddi olarak tehdit ettiği artık açıkça görülmektedir. Doğanın izin verdiği kadar insanın yeryüzünde kalabilmesi için, bu tehdit karşısında esasta meşru bir savunma olan, ama gerçekleşmesi olanaksız görünen, hayalci bir doğaya geri dönüşü öneren, *yabanıl insan* özlemini dile getiren kimi düşüncelerin, her zamankinden çok bugün gündemde olması kendiliğinden anlaşılırdır. Ancak sorunun çözümünü, tümüyle boş bir hayal olan bu özlemde aramak da boşunadır. Bu tarz köktenci tutumlar, bize daima Montaigne'in şu güzel sözünü anımsatır: "Burnu akıyor diye, onu silecek yerde kökünden kesmek." Sorun, yabancılaşmanın nerede sorun noktasına vardığını saptamakla çözülebilir. Doğayla tam bir uyumun insanı hayvandan ayrımsız kılaacağı, insanın olduğu yerde yabancılaşmanın kaçınılmazlığı görülürse, yapılması gereken ve yapılabilir olan tek şeyin, insan-doğa çelişkinin ölçütünün belirlen-

mesinde, eş deyişle, çelişkinin onu ortadan kaldırmayacak dengede tutulmasında, onun hem doğanın hem insanın katlanabileceği düzeyde sürdürülmesinde olacağı anlaşılmış olur. Kısacası, çelişki baki kalacak, ama dengede tutulacak. Ufak tefek denge bozukluklarını da doğanın yeniden oluşturucu (rejenere edici) gücü düzeltir; yeter ki bu güce fazla bel bağlamayalım.

Şimdi yukarıda ertelediğimiz sorunun yanıtını aramaya sıra geldi. İnsanın çevresine ve doğaya, dünyaya bakışı, biri bütünsel, diğeri tek tek nesnelere yönelen çözümsel (analitik) olmak üzere iki tarzda kendini gösterir. İkincisinin birincisinden kopmasıyla -ki bu kopuşun başlangıcı modern doğabilimdir- varılan sonucu gördük. Bu süreçte, gitgide doğa tasarımı, resmi ve doğa görüşü ortadan kalktı. Çözümsel bakış, bu kopuşla etik dayanağı da yitirdi. Çünkü doğacı-çözümsel bakışın etik bir temeli olması için en azından onun bir doğa görüşü olması gerekiyordu. Etik temelden yoksun bir bilimin, etik kaygılara sırtını büsbütün çevirmiş meta ekonomisinin güç odaklarının eline geçmesi artık kaçınılmazdı. Nesneyi, nesne "yer kaplayan" olduğuna göre uzamı ve zamanı bölerek bilen çözümlenici bilim, Bergson'un deyişiyle zekânın ürünüdür. İnsan yalnızca bir tinsel yetisiyle dünyaya bakarsa, bundan elde edeceği dünya ve yaşam görüşü de tek yönlü olur. Üstelik onun yalnızca bir yetisini kullanan biri olarak kendi tinsel bütünlüğü de bozulur. O halde insanın doğaya bütünsel bakışı için öncelikle kendi tinsel bütünlüğünü korumuş olması gerekir. O yalnızca zekâlı bir varlık olarak değil, aynı zamanda istem, hayalgücü, duygu gibi yetilerinin bütününe koruyarak doğaya ve dünyaya bakarsa tam insan olarak dünyadaki yerini, kendine yakışır biçimde belirler.

Gerçi doğaya bütünsel bakışın insanın doğayla özdeşleştiği tarzı, öteden beri birçok kültürde vardı. Ama burada, yukarıda sözünü ettiğimiz ve korunması gereken çelişme henüz yoktu. Bizim ardında olduğumuz, doğadan hiçbir kopuşun, ayrımlaşmanın henüz ortaya çıkmadığı bakış tarzı değil, tersine ayrımlaşmadan sonraki bütünlük arayışı isteyen bakış tarzıdır. İnsan-doğa özdeşliğinde doğayla bütünlüşme arzusu olmaz. Böyle bir arzu, ancak ayrımlaşmadan sonra ortaya çıkar. Çözümsel bakışın karşısında, bu anlamda doğaya bütünsel bakışın kaynağını da yine batıda buluyoruz; tıpkı bugün batı dışındaki toplumlarda çok yaygınlaşan, hatta bazen aşırılaştırılarak, tümünden bir batı karşıcılığına varan, batı merkeziliğin eleştirisinin de yine batıdan gelmiş olması gibi. Bu kaynak, tek tek deneysel doğa bilimlerinin, yeni yeni gelişmeye başladığı, 18. yüzyıl sonları ve 19. yüzyıl başlarında, Goethe'de şiirsel, estetik bir tarzda, yaklaşık aynı yıllarda Schelling'de felsefi biçimde nazari (spekülatif) fizik olarak ortaya çıkan tutumdur. Öte yandan yine aynı yerde ve aynı dönemde Schiller'de, daha sonra da Bergson'da görülen, doğabilimsel gelişmenin getirdiği uzmanlaşmaya, bu uzmanlaşmanın insanın varlıksal bütünlüğünün parçalanmasına yol açmasına karşı eleştirel tutum da burada anılmalıdır.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Bkz. "Eğitimde Ezbercilik ve Yaratıcılık Üstüne" başlıklı yazımız. *Türkiye'den Felsefe Manzaraları 2* (Küyerel Yayınları 1998) adlı kitabımız içinde.

Hem bir şair hem de bir doğa araştırmacısı olarak Goethe, bu iki yönünü şu sözlerinde birleştirir: “Bilim ile şiirin birleşebilir olduğu, hiçbir zaman kabul edilmek istenmedi. Bilimin şiirden çıkıp geliştiği, zamanların bir dönüşümünden sonra, her ikisinin karşılıklı yararına, daha yüksek mevkiide yeniden dostça karşılaşabileceği düşünülmüdü.”<sup>19</sup> Şiir ile bilimin birleşmesinin temelini de Goethe, doğa-insan birliğinde bulur: “İnsanların hepsi onun [doğanın] içinde, o da insanların içindedir.”<sup>20</sup> Biz, şiir ile bilimin birleşeceği, dolayısıyla tek tek deneysel doğa bilimlerinin ortadan kalkacağı bir zamanın geleceği konusunda Goethe kadar iyimser değiliz. Ama onun bu tutumunda bizim için önemli olan başlıca nokta şudur: Doğanın içinden tüm doğayı kuşatan, insan-doğa birliğine sahip bir bakışla ancak, tüm insanlar, tüm uluslar bir tutulabilir. Goethe söylüyor: “Milli hislerin tamamıyla ortadan kalktığı, komşu milletlerin saadet ve ıstıraplarının sanki bizimkiymiş gibi duyulduğu bir kültür merhalesi vardır, bu merhale benim mizacıma pek uyuyor. (...) Benim için tüm insanlığı içine alan bir toplumdaki başka toplum yoktur.”<sup>21</sup> Bu sözler, doğa görüşü ile insan, yaşam, dünya görüşü arasında var olduğunu baştan beri savunduğumuz birliğin olumlu bir tarzına tanıklık ediyor.

Birçok doğabilimsel araştırmalar yapmış, yazılarında felsefi kavramları sık sık kullanmış olmakla birlikte Goethe, kendisinde “asıl anlamda felsefe için hiçbir organı” olmadığını söyler.<sup>22</sup> O, bu organı kendi doğa görüşü tarzında bir doğa felsefesi sistemini ortaya koyan, “zamanın biricik filozofu” dediği Schelling’de bulur.<sup>23</sup> Doğa felsefesini, doğaya çıplak gözle, ama kuşatıcı bir bakışla “spekülatif fizik” olarak anlayan Schelling, onu deneysel (empirik) fiziğin karşısına, bunun nazari (spekülatif) bir temeli olarak koyar. Schelling’e göre, deneysel fizik, yalnızca, doğadaki hareketleri mekanik-matematik olarak betimlemekle yetinir. Bundan ötürü o, yalnızca “natura naturata” (yaratılmış doğa) ile ilgilenir. Oysa yaratılmış doğanın bilgisi olarak deneysel fizikten önce, bu fiziğin olanağını bize kazandıran, doğayı “yaratıcı doğa” (natura naturans) olarak algılayan, doğaya bakan “nazari” fiziğe gerek vardır. Nazari fizik, yöntem bakımından da deneysel fizikten ayrılır. İkincisinin betimleyici olmasına karşın, birincisi kurucu-yapıcı (konstrüktif)’dir. Schelling, spekülatif fiziği, deneysel fiziğin temelini koymakla kalmaz, onu gerçek bilim olarak, doğal veya düzenlenmiş durumlara bağlı olayların anlatılarının toplamından başka bir şey olmayan olmayan empirik fiziğin yerine koymak ister.

Goethe’nin bize esin veren estetik doğa tasarımı bir yana, Schelling’in spekülatif doğa görüşünde dile gelen doğa anlayışı, bizim için yeni bir tarzda ele alınmaya muhtaç-

<sup>19</sup> Alıntı, “Klassiker der Naturphilosophie” adlı kitaptan (s.223-224) yapıldı. Yayımlayan: Gernot Böhme, Verlag C.H.Beck, München 1989.

<sup>20</sup> Goethe: *Die Natur*, Çeviren: Hikmet Birand, Tercüme Dergisi, cilt:5, sayı:27, 1944.

<sup>21</sup> Kaynak için bkz. Dipnot: 16’da gösterilen yazımız.

<sup>22</sup> Bkz. Dipnot:20’de verilen kaynak, s.220.

<sup>23</sup> Burada Schelling’e ilişkin görüşler ve ondan yaptığımız alıntılar, şu kitabımızdan alındı: “Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat”, Kabaııcı Yayınevi 1995.

tır. Biz, ne Schelling gibi ne de örneğin Husserl gibi tek tek deneysel doğa bilimlerine bilgilimsel bir temel arama veya onların yerine yeni bir başkasını koyma isteğinde değiliz. Ama ister doğa, ister kültür bilimleri olsun tüm bilimi insan, doğa ve dünya görüşü için etik bir temelde kullanılabilir olarak kavrama çabasındayız. Çünkü bilim de sonuç olarak yaşam için bir araçtır, üstelik tek değil. Bu nedenle bilimi yaşamın efendisi olarak değil, tersine hizmetinde görmeliyiz. Bilim yaşam için biricik araç diye alındığında, artık araç olmaktan çıkıp yaşamın efendisi olma konumuna geliyor. Bilimsel amaçlar, yaşam için araç olmalıdır. Felsefenin vaktiyle ilâhiyatın hizmetinde bir ancilla theologiae (ilâhiyatın uşağı) olması gibi, şimdi de bir ancilla scientiae (bilimin uşağı) olmasına izin verilmemelidir. Bilimin uşağı olan felsefe, onun olmazsa olmaz koşulu, sophia'yı, bilgeliği sevmeyi, istemeyi yitirir. İnsanın sahip olduğu fiziksel güç, zihinsel ve duyuusal yetileriyle, tutum ve davranışları arasında kendiliğinden bir uyum yoktur. İnsanın böyle bir uyumu gerçekleştirmesi, ahlâksal değer ve temelini yine ahlâkta bulan hukuksal normaların varlığını gerektirir. Söz konusu uyum, insanın her türlü başarıları, doğallıkla bilimsel etkinlikleri için de geçerli olmakla ancak gerçekleştirilebilir. Bilimin etik temele sahip olması gerekliliği burada ortaya çıkar. Bu da bilimin yaşamın hizmetinde kullanılması ve yaşama göre yargılanması anlamına gelir. Demek ki, öncelikle bir yaşam görüşümüz olacak ki bilimi ona göre değerlendirebilelim. Yaşam görüşünün de doğa görüşünden ayrı tutulamayacağı kendiliğinden anlaşılır. Doğa kavrayışı, doğayı görme temeline dayanmalıdır. Böyle bir dayanaktan yoksun bir doğa kavrayışının, bizi bir doğa körlüğüne götürdüğü, yukarıda kanıtlanmıştı. O halde biz doğayı nasıl görürüz? Örneğin ben karşımdaki ağaca baktığımda, onu bana çözümsel bilimin söylediği gibi bir elektrik yükü, kümesi olarak mı görürüm? -Kuşkusuz hayır. Tek tek doğa nesneleri gibi, bütünsel olarak da doğayı ben çıplak gözle görür ve böylece bir doğa tasarımı elde ederim. Fakat benim çıplak gözüm, dilimin ve kültürümün oluşturduğu bir gözdür. İnsan hangi dil-kültürden doğaya bakıyorsa, doğayı o gözle görür. Hatta dilin yalnızca doğaya bakışı değil, doğrudan doğruya doğabilimin kendisini, yani fiziği de belirlediği söyleniyor. Örneğin, Benjamin Lee Whorf'a göre, doğal dilin kullanıcıları, kendi dillerinin kendilerine sunduğu karakteristik çizgilerle doğaya bakar ve onu öylece bölümler, örgütler, yani bilir. Farklı yapıllı dillerdeki aynı dünya-doğa betimlemeleri, birindeki rasyonelleştirme sisteminin tümüyle benimsenerek diğerine aktarılmasıdır; yoksa bu, ikincilerin birincilerle birlikte "kendi anadillerinin özgün bakış açısından bu sistemi oluşturduklarını göstermez."<sup>24</sup> Türkçe'nin özgün bakış açısına göre bir doğabilimin oluşturulup oluşturulamayacağı tartışmasını biz Türk fizikçilerine bırakalım. Bizi burada doğabilimin kendisi değil, doğa görüşü ilgilendiriyor. Ben, Türkçe'den, Türk kültüründen doğaya ve dünyaya bakıyorum. Bu nedenle şimdi de dünyadaki yerimizi yeniden sorgulamak adına, Türkçe'nin bir felsefecisi olarak, Türkçe bakışın ve buna uygun bir

<sup>24</sup> Bkz. Dipnot:9'da anılan kitabımız, s.28.

doğa resminin nasıl olacağına ilişkin birkaç tutamak noktası vermek istiyoruz. Türkçe, hep söylendiği gibi somut bir dildir.<sup>25</sup> Bu somutluk, kimilerinin sandığı gibi soyut kavramlar için bir eksiklik değildir. Çünkü soyut kavramlar, somut algılardan, görülerden elde edilir. Onların algısal olana geri götürülemeyenleri, içi boş birer kavram olarak hiç bir işe yaramaz. Kant'ın ünlü sözüyle söylersek, "içeriksiz düşünceler boştur."<sup>26</sup> Her dilde doğal veya yansıma seslerden oluşan sözcükler bulunur. Bunlarda bile diller arasında benzerlikler olmakla birlikte önemli ayrımlar vardır. Örneğin Alman kulağı, kedinin miyavlamasını "miau", tavuğun gıdaklamasını "gackern" (gakern), köpeğin hırlamasını "knurren", çınlamayı, "klingen", hıçkırmayı "schluchzen" (şluhçen) diye iştmiştir. Ses aynı ses, ama kulak farklıdır. Türkçede doğal ve yansımali seslere dayanan bu tür sözcüklerin çok sayıda olması bir yana, Türkçe bu yansımalarda ses ile anlam arasında bir benzerlik kurar. Üstelik bu benzerlik açıkça deyimlenir. Örneğin, "Davul dengi dengine diye çalar." atasözünde, denk olma ile davulun çıkardığı "deng... dong..." sesi arasında kurulan özdeşlik dile gelir.<sup>27</sup> İştme duyusuna dayanan bu tür sözcüklerin yanında görme ve dokunma duyularını da Türkçe sıkça kullanır. Örneğin, "değer", "değin", "değirmek", "değirmen", "değişmek", "değnek" gibi kimi somut, kimi soyut anlamlı sözcükler dokunma duyusuna dayanan "değmek"ten, gelirken, "kızmak, kızıl, kızamık" arasındaki, "ak" ile "aklamak", göğe "ağmak" ile "ağaç" arasındaki bağıntılar da görsel kaynaklıdır. Bu sonuncusu "ağıt" sözcüğünde yine göğe yükselen ses olarak algılanır. Doğrudan doğruya doğal veya yansıma sesler olan sözcükler yanında, "çağ" sesinden "çağır-mak", "çağlayan"; "çak" sesinden "çakmak", "çakır"; "kür" sesinden "küremek"; "küt" sesinden "küt", "kütük"; "uuuğ" sesinden "ulu" gibi, seslerden meydana gelen çok sayıda sözcüğümüz de vardır.<sup>28</sup> Kulağın işittiği, gözün gördüğü, elin veya bedeninin herhangi bir yanının değdiği, dokunduğu nesnelere Türkçe, bu yollarla adlandırırken, şeyin dilini konuşur. Verdiğimiz ve sayısını daha da artılabileceğimiz örneklerde görüldüğü gibi hem ses ile anlam ilişkisi, hem de "bağır/ bağır-mak", "baş/ başlamak", "karın/ kar(ın)daş", "yol/ yoldaş" gibi yine pek çok örnekte bulunan adlandırma, dolayısıyla anlamlandırma ile adlandırılan nesne arasındaki bağıntı, Türkçenin şeyin dili olduğu yönünde bir diğer tanıklıktır. Buradaki bağıntı, yansıma sözcüklerdekinden ayrıdır. Örneğin bedeninin başı ile başlamak eylemi arasındaki bağıntı, ne doğal veya yansıma sesler olan sözcüklerde ne de bu seslerden meydana gelen sözcüklerde olduğu gibi değildir. Dahası da var: Tek tek sözcüklere ilişkin bu durumların bir benzerini bu kez bütün olarak cümlede, cümle kurmada görürüz. Başka bir yerde<sup>29</sup> kanıtlamış olduğumuz Türk-

<sup>25</sup> Türkçenin felsefesine ilişkin görüşlerimiz için, dipnot:18'de anılan kitabımıza (s.99-144) bakılabilir.

<sup>26</sup> Bkz. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, [B 74/A 50-B 76/A 51 (7418)].

<sup>27</sup> Bkz. Ömer Asım Aksoy: *Atasözleri Sözlüğü*, s.197, Türk Dil Kurumu Yayınları:325, 1971.

<sup>28</sup> Bu etimolojik bilgiler için bkz. İsmet Zeki Eyuboğlu: *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Sosyal Yayınlar 1998.

<sup>29</sup>Bkz. Dipnot:18'de künyesi verilen kitabımız.

çe'nin yetkin sözdiziminden ötürü, olayların betimlemesini yapan bir cümle, bunu olayların zamansal oluş sırasına göre verebiliyor. Örneğin, "Dün akşam üstü/ iş dönüşü/ balık pazarından/ balık aldım." cümlesinde betimlemeler, tamı tamına zaman sırasına uyar. Demek ki Türkçe, hem tek tek sözcüklerde, hem de cümlede dile getirdiği nesne ve olayları, onlara bu denli uyumlu yansıtmakla, konuşurken Türkçe'nin bize yaptırdığı kendiliğinden varlıkbilim, doğa felsefesi ya da konumuz neyse onun felsefesi, en sağlam temeli buluyor. Zaten Wittgenstein'in da haklı olarak belirttiği gibi, nesnelere bölümlenmek, sınıflamak, dilin doğasında olan bir şey olarak bize dile verilmiştir. "Bu, bütün düşünmemizin üzerlerinde seyrettiği sağlam raylardır."<sup>30</sup> Sözcükleri alışkanlıkla mekanik olarak ard arda getirmek anlamında değil, fakat gerçekten onların anlamının ayırıcılığı olarak, aralarında mantıksal bağtımlar kurarak konuşmak, yani düşünmek felsefe yapmaktan başka bir şey değildir. Schleiermacher söylüyor: "Yunanca'da en güzel çağda *dialektik*, konuşmayı sürdürmek ve felsefe yapmak demektir."<sup>31</sup> Aynı nedenle o, sözlerini şöyle sürdürür: "O halde felsefe de ulusal bir felsefe olmak zorundadır ve genel geçer bir felsefe ortaya koymak yanlıştır. (...) Biz, Yunan politikasının bir öğesini olduğu gibi, onun felsefesinin bir öğesini de o denli az tamlıkla yeniden geri getirebiliriz." Deminden beri öne sürdüğümüz kanıtların ışığında, Türkçe'nin şeyin dili olmada gösterdiği olanağın, bu dili kullanan felsefecilere ne denli büyük bir avantaj sağladığını unutup, "Türkçeyle felsefe yapılmaz." diyenlerin sözünde bir parça doğruluk varsa o da şudur: Onlar, şöyle ya da böyle bildikleri bir batı dilinde nasıl felsefe yapılıyorsa, Türkçede de öyle yapmak sevdasındalar. O zaman elbette Türkçe'de felsefe yapılmaz. Türkçe'nin felsefesi Türkçe'de olur. Bunun için de dünyaya, varlığa Türkçe'den bakmalıdır, İngilizce'den ya da bir başka dilden değil. Ancak biz, felsefe yapılan bu dillere, hatta daha başka dillere de bakmayı önemsemiyor değiliz. Tersine yabancı dillerin bakış açısını görmek, hem kendi dilimizin bakış açısını ayırtlamakta bize yardım eder, hem de bu dillerde ortaya konan başarıları, oradan devşirip kendi dilimize, onun yapısına uygun biçimde katmaya yarar. Doğanın sesini ona bu denli uyumlu veren bir dili kullanan insanlar, kendilerini de adlandırmakla aynı tutumu sergiliyor. Türk Telekom kayıtlarında yapılan bir araştırmaya<sup>32</sup> göre, soyadların çoğunun kaynağı, hayvan ve bitkilerden maden cinslerine dek çeşitlenen doğa nesnelere aittir. Aynı eğilimin "kiraz", "menekşe", "çiğdem", "sümbül", "sülün", "doğan", "kuzgun", "kaya" gibi çok sayıda öz adlarında da görüldüğünü biliyoruz. Adı doğadan, soyadı doğadan olan bu insanların doğaya sırt çevirecekleri, üstüne üstlük doğayı tahrip edecekleri onlardan beklenemezdi, eğer onlar vahşi kapitalizmin kazanç hirsının kucağına düşürülmeselerdi. Bu dili konuşan insanların, doğada ve dünyadaki yerlerini kendi doğalarına ve genel doğaya uygun tarzda belirlemelerini onlara kendi dilleri gösteriyor. Onların doğayı tahrip etmesi, her şeyden önce

<sup>30</sup>Bkz. "Felsefe ve Dil" adlı kitabımız, s.122, Kabcacı Yayınevi 1995.

<sup>31</sup>F.D.E. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*, s.367, Suhrkamp 1977.

<sup>32</sup>Haber için bkz. 6.10.1997 günlü *Cumhuriyet* gazetesi.

kendi dillerine, bu dille özdeşleşen kendi öz varlıklarına ihanet etmeleri demek olur. Hem yaşayışımızda, hem felsefemizde dilimizin buyruğuna uymak, dünyadaki yerimizi buna göre belirlemek, hepimizin ödevi olmalıdır. Türkçe'nin felsefecileri, onun öz niteliklerine uygun felsefelerini, hem bu dili kullananların hizmetine sunmalı, hem de öğrendiğince başka dil-kültürlere aktarmaya çalışmalıdır. Elbette o dil-kültürlerin kendilerinde Türkçe'deki kadar olmasa da belli ölçülerde benzeri tarzda özellikler vardır. Bunlara Türkçenin kılavuzluğunda katkılarda bulunmakla tüm dünyanın yeniden yaşanabilir hale getirilmesine de hizmet edilmiş olunur. Dünya, doğa hepimizindir ve doğada sınıır yoktur.

## ÜTOPYA ve SANAL İNSAN

Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU\*

Evren, ulu bir mimardır. Evren'in ulu, yani yüce mimarı bu evrensel boşluğu oluşturup, biçimlendirmiş, bir yapı olarak ortaya koymuştur. Yüce mimarı, çünkü hiçbir kimse, onu bu haliyle oluşturma, ortaya çıkarma ve sergileme gücüne sahip değildir.

Bir başka deyişle, insanüstü, insanötesi bir mekân-zaman inşaatıyla yüzyüze geliyoruz. Bu inşaat bir örgütlenme biçimidir. Biçimlerin ve ölçülerin ve renklerin. Evren, işte bu nedenle geometrik bir akıldır. Geometrik bir akıl olan evren biçimlerin oluşturulmaları ve onların boyutlarının ortaya çıkarılıp hesaplanmalarını öngörür ve gerçekleştirir. İşte, o, bunun için geometrik bir akıldır. Geometri biçimlerin varlığını, aritmetik de, onların ölçülerinin sayılar aracılığıyla ölçülüp hesaplanmasıdır. Geometri ve aritmetiğe de biz matematik adını veriyoruz. Yani evren matematik bir temel üstüne oturur. Onun giysisi de estetik, yani zevk, güzellik, duygu, düşüncedir. Bu, algılama yoluyla, akıl-zekâ-duygu-düşünce aracılığıyla sanal olmaktan çıkar. Yani gerçekte vardır, ve hep varolacaktır. Bu, bilinmeyen sonsuzdan gelip bilinmeyen sonsuza dek gider. Yani onun kendisi sonsuzdur. Kendisinin yaratılma ilk nedenini de içinde taşır. Bu, onun, yokolma nedenini de içinde taşıdığını gösterir. Sonsuz süreç içinde agnostik (bilinmez, mutlak bilinemez) bir yapı arz eder.

Evren bu, ancak bizim bildiğimiz haliyle ve kadarıyla güzeldir, iyidir, doğrudur.

İşte, bu, bir ütopya değildir. İşte, bu, bir gerçektir, evrensel bir gerçektir. Evrenin varoluşu ve bizim varoluşumuz bir gerçektir.

Evren, koyu siyah bir karanlıktan doğdu. Bembeyaz-açık mavi bir ışıkla, ışınla, nurla doğdu, başladı, yayıldı, saçıldı. Evren'in oluşumu ve Kabala Kuramı, ilk ve son ve en son insanlara hep bunu anlattı ve anlatacak.

Mağara döneminden ta bugünlere dek yaşayıp geldiğimiz zamansal ve mekânsal süreç fiktif bir gerçektir. Gerçektir ama fiktiftir. Fiktiftir, çünkü insan bunun için mi, bu tür bir uygarlık için mi yaratılmıştır?... İnsan bu ve böyle bir amaç için mi vardır? Yoksa yok mudur?...

Yeryüzünde hâlâ doğa ve yeryüzü tahribatı bütün iyi niyet ve uyarılara rağmen sürüyor. İnsanlığın büyük bir kesimi yaşama, insanca yaşama standartlarının altında. Kara Afrika'da güzelim o siyah zenci bebekler, hiçbir şey algulamadan ölüp gidiyorlar, sadece hüznün, üzüntü ve insanlık dışı yaşamı. Televizyon ekranından o güzelim iskelet

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe Bölümü.



kalmış zenci anne, kendisi açlıktan ölmeden önce, açlıktan ölen bebeğini okşayarak ölüme uğurluyor. Biz bunu, viskimizi sıcak koltuklarda yudumlarken, seyredip unutup-  
oruz.

Evrenin ulu mimarı nerede bu gerçek karşısında?... Nerede insan, nerede insanlık, nerede dünya?... İnsan sanal bir gerçeklik midir?... O, bir ütopya mıdır?...

Ütopya olduğu için mi Babil Kulesi'nde Ziggurat'ta bütün günlük yaşam verileriyle, hayvanları, insanları, köleleri, yiyip içecekleriyle göğe, Tanrı'ya yükselmek için, binayı dolanarak yukarıya doğru çıkıyorlar, onlar, insanlar.

Bunun için mi? Ütopya olduğu için mi Hz. Süleyman İ.Ö. 960'larda Kubbet-ül Sahra'yı, bir okul olarak inşa etmişti? Neyi ve nasıl öğretmek istemişti?... Sahra'nın, yani yeryüzünün Kubbesi, yani yeryüzünün göğü neyi işaret ediyordu bir yapı-simgе olarak?... Evren, Tanrı ve İnsan'ı mı?...

Niçin hâlâ Kudüs'te bu tapınak-okul için tek tanrılı üç kardeş-akraba din silahlı olarak çarpışıp duruyor, gürül gürül kan akıyor orada Tarih boyunca?...

Yoksa bu insanın mâkus talihi mi?... Kader Tanrısı orada kendini gösteriyor hep. Biz, hâlâ ders alamıyoruz. Hepsi Kudüs'te Ağlama Duvarı'nda başlarını taşlara vurarak ağlıyorlar. Ne ettik de bu gazap bizim üzerimize, insanlık üstüne çöktü diye. Bu gazap ve azap hepimizindir aslında. Gazap ve azap bir gerçek, insanca soylu bir biçimde yaşamak ütopya mı?...

Ütopya dedik hep, o ne anlama geliyor acaba?...

Eski Grekçede "U" olmayan, varolmayan, düş, hâyâl ürünü, uydurma ürünü, "Topya"da "Topos", toprak parçası, mekân, bölge, yer, yerleşke, ülke demek. Ütopya, varolmayan bir ülke, hâyâl ürünü bir ülke demek.

Böyle bir kitap var: Boynunu bu yolda vurdurtmuş, kellesini bu yolda kaybetmiş, ama daha sonra Roman Katolik Kilisesi'nce Azizlik mertebesine yükseltilmiş, dürüst, namuslu, insancıl, bilgin, yazar, filozof, maliyeci, Devlet adamı, inançlı, cesur, yardımsever, hukukçu bir insan yazmış bu kitap *Ütopya*'yı. Yıl: 1515-16. Ad: Sir Thomas More. Lâtince yazılmış, 1551'de de İngilizce'ye çevrilmiş, halk anlasın diye.

Platon'dan, onun *Devlet* adlı ütöpic felsefi yapıtından çok etkilenmiş ve hâyâl ürünü bir ülke ve onun Devlet ve halk biçimini düşlemiş. Orada Platon'da olduğu gibi, Filozoflar Kral olmak istememişler. Halk, Kral olmak istemiş. İstemiş de, Sir Thomas More boynunu kaybetmiş, ama bu eylemin sonunda ve sonucunda göğe, Tanrı'ya yükselmiş. Aslında Kral 8. Henry'nin İngiltere Kilisesi'nin başına geçmesine direnmiş. Yani, Tanrı'nın işi Tanrı'ya, insanın işi insana demiş. Bu metafizik güç ile Devlet'in yönetimi fizik gücün bir tek elde toplanmasına karşı durmuş.

Kendisi hukuk okumuş Oxford Üniversitesi'nde. Hep hak ve adaleti savunmuş. Ütöpic ülkede, kısacası herkes eşit, efendilik ve kölelik yok. Kimse kimseyi sömürmüyor. Kimse kimsenin kurdu değil. Mutlak adalet var orada. Devlet kendi halkıyla özdeş. Sosyal ve din savaşları yok. Evrensel sevgi, dostluk ve kardeşlik ve yardımlaşma var.

Herkes mutlu, insanlar özgür. Sadece iyilik, güzellik ve doğruluk hüküm sürüyor. Cennet, yeryüzüne gelmiş.

Bu ülkenin Platon'un yapıtlarında sözünü ettiği Atlantis ülkesi olduğu sanılıyor. Esin bu ülkeden geliyor More'a, bir de Tek Tanrı'lı dinlerdeki cennetten.

Yeryüzündeki yaşamı cennet yaşamına çevirebilir miyiz?... Bu, bir ütopya mıdır?... Böyle bir ütopyayı nasıl inşa edeceğiz? Biz hâyâller dünyasında mı yaşıyoruz?... Ama insan hâyâl eden bir varlıktır aynı zamanda. Öyleyse böyle bir dünyayı hep beraber hâyâl edelim.

Hegel Efendi-Köle Diyalektiği anlatımındaki dinlerde, Hristiyanlık'ta kendini Tanrı'ya adayan köle insanın kölelikten kurtulup inancı sayesinde, ruhunda efendiye dönüştüğünü, bu yüzden de haksızlığın dizboyu dolaştığı Eski Roma İmparatorluğu'nda yayılıp onu yerle bir ettiğini *Tinin Fenomenolojisi*'nde (*Olgubilimi*'nde) irdeliyor 1800'lerde. Köle, emeği sayesinde de edimsel dünyada kölelikten kurtulup yurttaş düzeyine gelecektir. 1789 Fransız Devrimi'nin doğuşu burada yatıyor, ona göre.

J.J. Rousseau, Fransız Devrimi'nin düşünsel yaratıcısı, Devrim'i göremeden öldü: İnsanın doğadan kopuşunun nasıl bir yabancılaşma getirdiğini, bu yabancılaşmanın da insanı köleleştirdiğini savunarak hem Kant'ı ve hem de Hegel'i derinden etkilemiştir.

Acaba günümüzde hepimiz böyle bir yabancılaşmanın kölesi miyiz?...

Beckett, Godot'yu hep niçin bekletiyor?... Estragon ve Vladimir durmaksızın birbirlerine "hadi gidelim artık"... diyerek, hiçbir yere gitmezler aslında. Çünkü bu dünyadan nereye gideceğiz ki?... Bu dünyada yaşamaya mahkûmuz, Sartre'ın dediği gibi. Yaşam denilen Sisifos kayasını dağın zirvesine dek, binbir meşakkatle çıkaracağız, tam oh... çekecekken ellerini ovuşturup, birisi onu yine bir tekme darbesiyle tepeden aşağıya yuvarlayacak, biz yeniden onu tepeye taşımaya itmeye çalışacağız, hep bu böyle olacak A. Camus'ye göre. Acaba hep bu böyle olacak mı? Sonsuza dek: Yaşam bir beyaz ütopya mıdır bu mağara dünyada?... Platon'un mağara istiaresi (benzetmesi) aklımıza geliyor. Ama hangi akıl?...

Mimarî, insanın somut maddeleşmiş ruhunu yansıtır. Ruhumuz güzelse kentler güzeldir, çirkinse çirkindir. Uygurluk güzeldir, çirkinse çirkindir. İnsan, mermeri, o güzelim ay ışığında ışıl ışıl parlayan mermeri en güzel biçimde kullanamadığı için doğa Antik Efes kentini yerle bir etti, yine insan güzelim doğanın içinde yatan kireç taşının top-  
rakla alışımından ortaya çıkan çimentoyu güzel bir beton haline getiremediği için, en son depremlerle betonu yerle bir etti. Doğa, kendini çirkinleştirmeden intikamını mı alıyor acaba?...

"Hadi gidelim artık..."

## TÜRKİYE'DE TOPLUMBİLİM ARAŞTIRMALARININ GELİŞİMİ

Gönül İÇLİ\*

20. yüzyılda doğa bilimleri, sosyal bilimlere göre çok hızlı bir gelişme göstermiştir. İki bilim dalının gelişme farklılığı çeşitli faktörlere bağlı olmakla beraber konu alanlarının farklı olması, sosyal bilimlerin toplumların sosyo-kültürel tarihleriyle, dilleriyle, kimlikleriyle ilişkili olmasına karşılık doğa bilimlerinin doğal çevreyi konu almaları önemli bir faktör olarak düşünülebilir. Diğer yandan doğa bilimlerinde yasalara ulaşmak kolay, sosyal bilimlerde ise yasalara ulaşmak zordur, ancak genellemelere gidilebilir. Bu genellemelerde bilinçli bir şekilde zaman ve mekan farklılığı ön plana çıkarılmaktadır. Uzun bir süre gelişme salt ekonomik ve teknolojik alandaki gelişme olarak düşünülmüş ve bu gelişmenin toplumsal refahı artırıcı etkisi vurgulanmış ancak insan potansiyelinin geliştirilmesine ilişkin çabalara aynı önem verilmemiştir. Sosyal bilimlerin çağdaş toplumsal hayatın bir parçası olduğu günümüzde herkesin kabul ettiği bir gerçektir. Sosyal bilimlerin açısından düşünüldüğünde kavramların, yapıların yeniden kurulması yeniliklerin inşa edilmesine yönelik bilgi üretimi toplumsal yaşamda önemlidir ancak görülen odur ki günümüzde sosyal bilimler bu noktada doğa bilimlerinin çok gerisinde kalmıştır. Burada sosyal bilimlerin doğa bilimlerine oranla daha az kesin olması ve daha dar kapsamlı olması da önemli bir neden teşkil etmektedir. Bu çalışma sosyolojinin gelişim aşamalarını, bugün ulaştığı noktayı bir çerçeveye içersinde ele almak amacıyla yazılmıştır.

Batıda siyasal, ekonomik, sosyal sorunlara çözüm aramayı amaçlayan sosyoloji, Osmanlı'da da benzer sorunlara yönelik olarak doğmuştur. Türkiye'de sosyoloji düşüncesinin başlatıcıları olarak Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin ön plana çıkmaktadır. İlk sosyoloji bölümü 1910 lu yıllarda İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesinde kurulmuştur. Sosyolojinin batı ülkelerindeki üniversitelerde bir bölüm olarak kurumlaşması da hemen hemen bu tarihlere rastlamaktadır. Türkiye'de sosyoloji Türk modernleşmesinin önemli kaynaklarından birini oluştururken, ulus devletin kuruluş sürecinde de resmi ideolojinin kurucu öğelerinden bir bölümünü de sağlamıştır. Prens Sabahattin ademi merkeziyetten yana olup, müteşebbisin ve müteşebbisliğin gelişmesine ağırlık veren, iktisadi açıdan liberal görüşleriyle Le Play çizgisine yakındır. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki cemaatlerden, ulusal topluma geçişte toplumcu görüşün savunucusu durumunda olan Ziya Gökalp, Batı dünyasında toplumcu görüşü savunan Comte - Durkheim çizgisindedir.

\* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fak., Sosyoloji Bölümü

Kösemihal'in belirttiği gibi "toplumcu görüşün karşısında bireyci görüşü savunacak herhangi bir kimsenin bulunmaması" sosyolojinin Türkiye'ye girişinde Ziya Gökalp'in ön plana çıkmasına neden olmuştur.<sup>1</sup> Bu bağlamda, Ziya Gökalp'in tarihsel konumu görüşlerinin toplumsal gerçekliğin yapılandırılması ve bilgi üretimi açısından önemli bir yere gelmesini sağlamıştır. Bireyi, bireyin ekonomik girişkenliğini öne çıkaran, bireyci eğitimin önemini vurgulayan Prens Sabahattin'in görüşleri ise dönemin koşulları nedeniyle Ziya Gökalp'in görüşü kadar önem kazanmamıştır. Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin'i benimseyen birçok düşünür Türkiye'nin sorunları ile sosyoloji arasında ilişki kurmaya çalışmıştır.

Türk sosyolojisinin kuruluş ve gelişme döneminde batıdakinden farklı olarak felsefi bir temelini olmadığı görüşü genelde kabul gören konulardan birisidir.<sup>2</sup> Batı sosyolojisinin felsefi kökeninin olduğu ve birçok felsefi düşüncenin de sosyolojinin gelişmesine katkı sağladığı belirtilmektedir. Türk sosyolojisinin temelinde ise böyle bir felsefi kökenin olmayışı bir eksiklik olarak değerlendirilmektedir. Erkul ise, yeni Türk düşünce geleneğinde felsefenin ihmal edildiği görüşüne bir ölçüde katılmakla birlikte batı kökenli sosyoloji akımlarının birer temsilcisi konumunda bulunan sosyologlarımızın söz konusu akımlara adını veren felsefi izm'leri (pozitivizm, idealizm, materyalizm, rasyonalizm, realizm, ampirizm, sosyalizm, spiritüalizm ve benzeri izm'leri) benimsediklerinin görüldüğünü ifade etmektedir. Bu anlamda Türkiye'de yapılan sosyolojinin de tıpkı batı sosyolojisindeki gibi belirli felsefi kökenleri bulunduğunu öne sürmektedir.<sup>3</sup> Türkiye'de sosyolojinin doğuşuna yönelik bu kısa girişten sonra, sosyolojinin gelişim aşamalarına bakmak yararlı olacaktır.

## TÜRKİYE'DE SOSYOLOJİNİN GELİŞİM AŞAMALARI

Türkiye'deki diğer sosyal bilimler için kullanılabileceği belirtilen aşamaların sosyoloji için de kullanılabileceğini düşünüyoruz. Kağıtçıbaşı'nın<sup>4</sup> sosyal psikoloji için bahsettiği taklit sosyal bilim, ülkenin sosyo kültürel gerçeklerine dönük sosyal bilim ve evrensel sosyal bilim aşamaları sosyoloji için de geçerli olabilir. Türkiye'de sosyolojinin gelişimi Kağıtçıbaşı'nın yukarıda belirtilen aşamaları doğrultusunda değerlendirildiğinde ilk aşamada kuram ve kavramların ithal edildiği bir dönemde yerel sorunların incelenmeye çalışılması yer almaktadır. İkinci aşama özgüllüğün dikkate alındığı, toplum-

<sup>1</sup> N. Şazi Kösemihal, Durkheim Sosyolojisi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1971, s.8

<sup>2</sup> Faruk Kocacık, Toplum Bilim Ders Notları, C.Ü. Yay. No: 64, Sivas, 1997, ss.60-61; ayrıca bkn. Ümit Meriç "Braudel'e göre Tarih ve Sosyoloji", Tarih ve Sosyoloji Semineri, İ.Ü. Edebiyat Fak. Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul, 1990, s.104

<sup>3</sup> Ali Erkul "Türk Sosyolojisi Tartışmaları", Baykan Sezer'in Sosyoloji Anlayışı, Anı Yayıncılık, Ankara, 2000, s.9-47

<sup>4</sup> Çiğdem Kağıtçıbaşı, "Sosyal Psikoloji Araştırmaları: Geleceğe İlişkin Öneriler", Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi, (Der. S.Atauz), TSBD Yay. Ankara, 1986 s.7-20

bilim nesnesinin anlaşılıp çözümlenmeye başlandığı dönemdir. Üçüncü aşamada ise evrensel düzleme yapılan katkı yer almaktadır. Türkiye’de 1940 lı yıllara kadar konuların kuramsal düzeyde siyaset, eğitim, felsefe, ideoloji gibi değişik alanlarla iç içe girmiş bir biçimde tartışıldığı görülmektedir. 1940 larda ve daha sonraları 1960 larda ise alan araştırması yoluyla somut gerçeğin saptanmasına yönelik çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. 1960 lı yıllarda sosyoloji değişen toplumsal yapıya uygun bir gelişme göstermek zorunda kalmıştır. Çoğulcu farklılaşmış yeniden örgütlenmiş bir toplumsal yapının gereksinim duyduğu yeni bilgilerin üretilmesi gereği ortaya çıkmıştır. DPT nin kurulması, ODTÜ, Hacettepe Nüfus Etütleri Enstitüsü gibi kurumların kurulması, DİE nin yeniden düzenlenmesi bu dönemde yapılmıştır. DPT ye ayrılan önemli miktardaki kaynak sosyoloji disiplininin yerleşmesi ve ilgi görmesi açısından önemli bir faktördür. Kongar, 1960 lı yılların ardından ampirik araştırmacı bir aşamaya geçildiğini, pozitivist düşünceye dayalı olarak kuramsal çalışmaların yanında anlamlı saha çalışmalarına yönelme olduğunu belirtmiştir.<sup>5</sup> Buna karşılık Ergun, 1960 sonrası Türk sosyolojisinin aşırı ampirik, dar, deneysel ve davranışçı araştırma tekniklerini kullanan bir sosyoloji olduğu ve daha geniş kapsamlı ve bilimsel bir yöntem anlayışına geçilmekte olduğunu ifade etmiştir.<sup>6</sup> Kıray toplumun köklü sosyal yapı değişiklikleri geçirdikten sonra sistematik ve olgulara dayalı bilgilerin değer kazandığını, araştırmaya olan talebin arttığını, kaynakların çoğaldığını, alt dallarda farklılaşmış eğitim veren bölümlerin, yeni bölümlerin açıldığını belirtmektedir.<sup>7</sup> Sosyal Bilimler Derneğinin 1960 lı yılların başında kurulmasının ardından dernek tarafından araştırmalar yapılmış, ulusal ve uluslar arası seminerler düzenlenmiştir. “Türkiye’de Sosyal Bilimlerin Gelişimi” semineri Sosyal Bilimler Derneği ve Nüfus Etütleri Enstitüsü tarafından birlikte gerçekleştirilmiştir. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak bilgi birikimi de epeyce artmıştır. Dolayısıyla 1960 lı yılların sosyoloji açısından önemli bir aşama olduğu düşünülebilir. 1960 lı yıllardaki gelişmelerin ardından 1970 ler sosyoloji açısından oldukça sönük bir dönemdir. 1970 lerde Boğaziçi ve Ege Üniversitelerinde sosyoloji bölümleri kurulmuştur. 1980 lerde daha kapsamlı bilimsel bir yöntem anlayışına geçilmiştir. Yine bu yıllarda Cumhuriyet, Selçuk, Atatürk, İnönü, Fırat, Mimar Sinan ve Uludağ Üniversitelerinde sosyoloji bölümleri kurulmuştur. Kaçmazoğlu sosyolojinin Türkiye’de 1980 den sonra kurumsallaşmaya başladığını belirtmiştir.<sup>8</sup> Farklılaşma ve çeşitlenme özellikle büyük üniversitelerde görülmeye başlamış ancak, diğer kurumlarda aynı gelişme görülebilmiştir. Ortaya çıkan yeni bilgi talebi farklı kurum-

<sup>5</sup> Emre Kongar, *Türk Toplumbilimcileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, s.15-24

<sup>6</sup> Doğan Ergun, “Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Sosyoloji ve Gelişmesi” *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 8, İletişim Yay., İstanbul, 1985, s.2160-2163

<sup>7</sup> Mübeccel Kıray, “Toplum, Bilgi ve Türkiye” *Türkiye’de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi*, Der: Sevil Atauz, TSBD, Ankara, 1986, s.187-194

<sup>8</sup> Bayram Kaçmazoğlu, “1960 sonrasında Türkiye’de yapılan Sosyoloji Çalışmalarına Genel bir Bakış”, *Dünya’da ve Türkiye’de Güncel Sosyolojik Gelişmeler*, Sosyoloji Derneği Yay. Ankara, 1994, s.48-56

larca karşılanmaya başlamıştır. Yine 1980 sonrası özel araştırma büroları kurulmuş, üniversite dışında da sosyoloji ile uğraşanlar ortaya çıkmıştır. 1990 larda sosyoloji bölümlerinin sayısı artmıştır. Ancak yeni bölümlerdeki eğitim ve araştırmanın istenilen düzeyde olmadığı söylenebilir. 1990 yılında kurulan Sosyoloji Derneği sosyologların örgütsel bir yapı içinde yer almalarına öncülük ettiği gibi düzenlediği ulusal sosyoloji kongreleri ile de sosyolojinin gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır.

### KARŞILAŞILAN SORUNLAR

Bu bölümde Türkiye’de sosyolojinin karşılaştığı sorunlara değineceğiz. Türkiye’de toplumbilim pratiği ile ilgili aşamalı gelişimde kuram ve kavramların, konuların Batı sosyolojisinin etkisi altında kaldığı, Türkiye’de sosyal gerçekliğin kavranabilmesi için yerleşmesinin gerektiği savunulmaktadır,<sup>9</sup> Erkul da, kendi toplumunu anlamakta önemli donanım eksiklikleriyle analize başlayan Türk sosyologunun Türk toplumunu analiz etmekte ihtiyaç duyduğu yerli katkıyı yeterli kalitede üretememiş olma sorunuyla yüz yüze olduğunu belirtmektedir. Bu sorunun aşılması için öncelikle sorunun farkına varılması, kabullenilmesi ve bir sorun olarak tanınması gereği üzerinde durmaktadır.<sup>10</sup>

Türkiye gibi toplumsal değişimin dönüşümlerin oldukça yoğun bir şekilde yaşandığı toplumlarda yerelliğin ve özgüllüğün kuram ve kavramların gelişmesi açısından yapacağı katkılar aynı zamanda bilgi birikiminin artmasına da katkıda bulunacaktır. Sezer, Türk sosyolojisinin iki konuya önem vermesi gerektiği görüşündedir. İlk olarak Batı ile farklılığımızı belirten bilgi toplama ve yalnızca bununla yetinmenin Batı taklitçiliğinden başka bir anlam taşımayacağını belirtmektedir. İkinci olarak da toplum olarak yalnızca yapısal düzeyde değil, çıkarlarımız açısından da Batı dan farklı olduğumuz saptanarak, bu farklılığa göre kendi çıkarlarımıza uygun kendi açıklamalarımızı getirme durumunda olduğumuzu, ancak bunu da yaparken taşralaşma tuzağına düşmemek için mutlaka kendi açıklamamız içinde Batıyı da açıklayabilme gereğini vurgulamaktadır.<sup>11</sup> Dolayısıyla Türkiye’de diğer çevre ülkelerde olduğu gibi kendi sosyal gerçeklerini araştırmaya yönelirken yalnızca kendine özgü yorumları ile kendi sınırları içerisinde bu işi yapmaktan kaçınılmalı, hem uluslar arası duruma gelmeye, hem de yerleşmeyi sağlamaya çalışmalıdır.

Bilgi üretmek yerine bilgi aktarmacılığının yapılması sosyolojinin Türkiye’deki ge-

<sup>9</sup> Oğuz Arı, “Türkiye’de Anket Metoduna Dayanan Sosyolojik Araştırmalar ve Uygulama Açısından Teori ve Kavramlar”, Türkiye’de Sosyal Bilimler Araştırmalarının Gelişimi H.Ü. Yay, 1971, ss.127-136; ayrıca bkn. Baykan Sezer, “Türk Sosyolojisinin Önündeki Sorunlar”, 75. Yılında Türkiye’de Sosyoloji, Bağlam Yay., İstanbul, 1991, s. 7-12

<sup>10</sup> Ali Erkul, a.g.e. s.9-47

<sup>11</sup> Baykan Sezer, a.g.e., s.7-12

lişimini olumsuz yönde etkilemektedir. Çeviriler, derlemeler özgün çalışmalara göre üstün kabul edilmiştir. Uzun bir süre kuramsal çalışmalar ön planda kalmış, saha araştırmalarından uzak durulmuştur. Sosyolojik araştırmalara gereken önemin verilmemesi araştırma teknikleri ve metodolojiye ilişkin bilgilerin de yetersiz bir düzeyde kalmalarına neden olmuştur. "Sosyal bilimlerde gelişmelerin kaydedilebilmesi için salt batıdan aktarılan bilgilerle yetinilemez. Bilginin buradan üretilmesi gerekir. Fende ve teknoloji- de bilgi aktarımı bir derecede geçerli olabilir. İnsan bilimlerinde ise batıdaki bulguların hangilerinin evrensel geçerliliğinin olduğu, hangilerinin ise kültüre bağımlı olduğunun ayırt edilebilmesi bir zorunluluktur. Bunun için de görgül verilere dayalı bilimsel araştırmalara büyük gereksinim vardır"<sup>12</sup>

Birbirini dışlayan bir konum bilimin gelişme dinamiğiyle bağdaşmaz. Tuna'ya göre, toplum olayları yalnızca bir toplumun iç dinamiği ve ilişkileri ile sınırlanamayacağı için kendi başlarına değil, ancak tarih içinde birbirleriyle ilişkilerinde özelliklerini kazanmaktadırlar. Bu açıdan ele alındığında sosyolojinin toplum ve toplum olayları karşısında içine kapanık ve sınırlı bir tutum içinde bulunmaması gerektiği öne sürülmektedir.<sup>13</sup> Bu noktada ise dikkatli olunması gerekmektedir. Nitekim Ertürk Batı dışı ülkelerdeki yerleşik çabalarının aşırı görelilikçilik ile birlikte gittiğini, bunun hem sosyolojiyi bir bilim olarak tehlikeye soktuğunu, hem de bu ülkelerdeki baskıcı ve adaletsiz toplumsal ve siyasal yapı ve uygulamalarını meşrulaştırdığına dikkati çekmektedir.<sup>14</sup>

Bilime özgü işbölümü, bilimsel bilgi ve araştırma ile ilgili gündemi merkez ülkelerde yani gelişmiş ülkelerde belirlemektedir. Bu gündeme bağlı olarak çevre ülkeler (azgelişmiş ülkeler) verilerin toplanması, derlenmesi, düzenlenmesi gerçekleştirilmektedir.<sup>15</sup>

Sosyal bilimlerde mutlak gerçeklik ve evrenselliğe ulaşmak zordur. Ulaşılan düzenlilikleri tüm toplumlar açısından geçerli genellemeler biçiminde ifade etmek doğa bilimlerindeki kadar kolay değil, hatta çok zordur. Her toplumun siyasi, sosyal koşulları, kültürü, tarihi, değerleri, inançları kısacası yapısal özellikleri farklı ve çeşitlidir. Bu farklılıklar, çeşitlilikler evrensel bir sosyoloji anlayışını güçleştirmektedir. Genel geçerliliği olan, nesnel özelliklere sahip ortak sosyoloji ilkelerini belirlemek zordur. Genellemele-

<sup>12</sup> Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Bilim ve Eğitim*, TUBA, Bilimsel Toplantı Serileri 2, Ankara 1998, s.195

<sup>13</sup> Korkut Tuna, "Türk Sosyolojisinin Batı Sosyolojisi ile İlişkileri ve Sonuçları", 75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji, Bağlam Yay. İstanbul, 1991, s.29-38

<sup>14</sup> Yakın Ertürk, "Evrensellikten Göreliliğe: Geri Kalmışlığın Yeni Tuzağı", *Dünya'da ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler*, 1. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildirileri, Sosyoloji Demeği Yay., Ankara, 1994, ss.448-454, ayrıca bkn. Mehmet Ecevit, "Türkiye'de Toplum Bilim Araştırma Pratiği", *Dünyada ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler*, 1. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildirileri, Sos. Der. Yay. Ankara, s.448-454; İlhan Tekeli, "1990 lı Yıllarda Türkiye'de Sosyal Bilimler", *Marksizm ve Gelecek*, Sayı 2, 1989, s.46-54

<sup>15</sup> Ayşe Öncü, "Sosyoloji Araştırmaları Oturumu Üzerine Yorum", *Türkiye'de Sos. Bilim. Araştırmalarının Gelişimi*, Der. S. Atauz, TSBD Yay., 1986, s.233-238

re gitmenin zorluğu karşısında yalnızca ulusal sınırlarla çevrelenmiş araştırmalara yönelmek ise sosyolojinin sınırlarını daraltır. Bu durum karşısında Öncü, ülkeler üstü veya bölgesel araştırma programlarının geliştirilmesi gerektiğini, bunun için Akdeniz ve Orta Doğu ülkelerindeki sosyologlarla işbirliği önerisinde bulunmaktadır.<sup>16</sup> Akşit, 1990 larda Orta Asya ülkelerinin de bir üçüncü bölge olarak listeye eklendiğini ancak yerel, bölgesel ve küresel dinamiklerin, yapılaşmaların ve pratiklerin hangi kuram ve yöntemlerle ve hangi araştırma programları ve örgütlenmelerle yapılacağını henüz tam olarak ortaya çıkmadığını belirtmektedir.<sup>17</sup> Her iki öneri de sosyolojide sınırların genişlemesine katkıda bulunabilir nitelikte görülmele birlikte yeterli uygulama gerçekleşmemiştir.

Genelde sosyal bilimler, özeldense toplumbilim açısından kendi tarihlerinin ve geleneklerinin incelenmesinde tarihsel dönemler halinde geçmişle ilgili bilgi birikimlerinin ve türlerinin bilgisini toplayarak dökümünü elde etme biçimindeki çalışmalar sınıflandırma çalışması durumundadırlar. Buna karşılık tarihlerin ve geleneklerin incelenmesinde kişilerin bizzat kendilerinin de geçmişi günümüze ve geleceğe bağlayan bir sürekliliğin içinde yer alan aktörler olduklarını unutmamaları gerekmektedir. Bu tür bir yaklaşım tarih çalışmalarında anlam ve önemin bilincine sahip olmayı beraberinde taşır. Nitekim Gadamer, miras alınmış bir kültüre bir gelişim ve hepimizi birbirimize bağlayan somut bir köprünün devamı olarak bakmamız gerektiğini, atalarımızdan bize kalanlara objektif bir tarzda bilimsel bir metodun nesnesi gibi yaklaştığımızda kültür mirasımızı iyi anlamayacağımızı belirtmektedir. Kültür mirasımızın her birimizin içinde kendini göreceği bir ayna olduğunu, geleneğin gerçekliğinin bir bilgi sorunu olmayıp, aktarılmış bir içeriğin, kendiliğinden ve üretken bir biçimde özümlemesi olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla tarih ve geleneklerin incelenmesi sırasında sosyologların kültür ve bilgi alanında katkıda bulunan kişiler olarak tarih çalışmalarının önemini bilincinde olmaları gerekmektedir.<sup>18</sup> Kocacık'ta, Türkiye'de sosyolojinin başka hiçbir ülkede görülmeyen bir biçimde tarihle ilgilendiğini, bunun nedenin de Osmanlı mirasında yattığını belirtmektedir. Sorunlarımızın ve sorunları çözme gücünün kaynağı olarak Osmanlı'yı dolayısıyla, tarihi bilmemenin önemli olduğunu belirtmektedir.<sup>19</sup>

Bilgi birikiminin tarihselliğinin göz önüne alınması toplumsal kuramların hangi koşullar altında oluştuklarının geliştiklerinin, farklılaştıklarının, yıpranarak yok olduklarının bilinmesi açısından önemlidir. Bilgi birikiminin tarih içindeki dinamizmleri ve değişme biçimleri dikkate alınmalıdır.

<sup>16</sup> Ayşe Öncü, a.g.e., ss.233-238

<sup>17</sup> Bahattin Akşit, "Sosyoloji", Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Bilim Sosyal Bilimler, TUBA, Ankara, 1997, s.7-18

<sup>18</sup> H. Gadamer "Tarih Bilinci Sorunu", Toplumbilimlerinde Yorumcu Yaklaşım, Ed. Paul Rainbow, Williams Stuart Çev. Taha Parla) H.V. Yay., İstanbul, 1990, s.79-106

<sup>19</sup> Faruk Kocacık, a.g.e., s.61



Gerek geçmişte gerekse günümüzde sosyologların oluşturdukları topluluktan bir bütün olarak bahsetmek zor gibidir. İlyasoğlu, bu topluluk içindeki farklılaşmaların, farklı sosyolojik yaklaşımların yalnızca akademik ya da bilimsel olarak bir tercih sorunu ile sınırlı olmayıp, sosyologların farklı aidiyet türlerini (toplumsal sınıf, içinde kendilerinin sosyoloji eğitimi aldıkları kurumlar, şimdiki kurumsal aidiyetleri, dünya görüşü, ideoloji, toplumsal misyon vb.) tarihselliği içinde ele almanın imkanlarının tartışılması gerektiğini ileri sürmektedir. Böyle bir farklılaşmanın değerlendirme içindeki öneminin yanı sıra Türkiye sosyoloji tarihinde gelenek oluşturan belirli eğilimlerin devamlılığının ve kendi içinde çeşitlenmelerinin de önemle üzerinde durulması gerektiğini belirtmektedir.<sup>20</sup> Gelenekleri değişmez katı bir kavram olarak ele almak yerine, aynı deneyimleri yaşamış birçok yönde aynı şekilde hissedebilen insanlarla paylaşılan, ortak değerlerin oluşturduğu bir gelenek anlaşılmalıdır.

Türkiye'de araştırma pratiği açısından da sorunlarla karşılaşmaktadır. Niçin, nasıl toplandığı, nerede kullanılacağı belli olmayan verilerin kuramsal bilgi ile ilişkilendirilmesi, analiz edilmesi ve yorumlanması genellikle yetersizlik göstermektedir. Türkiye'de gerçekleştirilen araştırmaların kuram ve yöntemlerinin net olmaması ve benzer kuram ve yöntemlerle çalışan araştırmacıların sayısının çok az olması toplumbilimin gelişim hızını ve düzeyini olumsuz etkilemektedir.<sup>21</sup> Yalnızca pratik alan çalışmalarında değil, kurama yönelik çalışmalarda da yetersiz bir konumda olduğumuz gözlenmektedir. Ayrıca bilimsel düzlemde kurumlar, üniversiteler, uzmanlar arasında iletişimin yeterince sağlanamaması da bir diğer olumsuzluktur. Kısacası Türkiye'de bilginin üretimi açısından yeterli kurumsallaşmanın yokluğu bilgi birikimini olumsuz yönde etkilemiştir. Diğer taraftan bilginin yalnızca üretimi değil, tüketim ve yeniden üretim süreçlerinde de aynı eksiklik hissedilmektedir. Bilimin gelişmesi için gerekli koşulların sağlanmasında örgütlü çabalar yeterince güçlenememiştir. Sosyoloji disiplinler arası bir öneme sahip olmakla birlikte disiplinler arası çalışmalara da fazla rastlanmamaktadır. Büyük ölçekli ve sürekli araştırmaların gerçekleştirilmesinde görülen yetersizlik kurum ve örgüt desteğinin eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Türkiye'de disiplinler arası çalışmanın kurumsallaştığı örgütlenmiş, sürekliliği olan araştırma birimlerinin (Başbakanlığa bağlı Aile Araştırma Kurumu gibi) yaygınlaştığı kurumların sayısının artması gerekmektedir. Araştırma çalışmalarının belirlenmesinde mali koşullar önemli bir etken durumundadır. Bilimsel çalışmalar, maliyeti yüksek çalışmalar oldukları için araştırmaların yapılabilmesi açısından mali destek bulunması son derece önemlidir. Erkul, bu bağlamda bilim adamı ve kurumların siyasal iktidarlara mali konularda her zaman bağımlı olduğunu ancak siyasal gücü elinde bulunduranların etkisi altında bir bilimin de tartışma götürüleceğini belirtmektedir.<sup>22</sup> Türkiye'de araştırmacılara sürekli mali destek sağlayabilecek kurumsallaşmış

<sup>20</sup> Aynur İlyasoğlu, "Türkiye'de Sosyolojinin Tarihini Yazmak: Bir Sorunlaştırma ve Yaklaşım Önerisi", Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyumu Bildirileri, İstanbul, 1998, s.81-97

<sup>21</sup> Raci Bademli, "Türkiye'de Kentsel Araştırmaların Gelişimi: 1974-1984, Türkiye'de Sosyal Bilimler Araştırmalarının Gelişimi, Der-Sevil Atauz, TSBD Yay. Ankara, 1986, s.127-136

<sup>22</sup> Ali Erkul, a.g.e., s.21

merkezler hemen hemen yoktur. Bu durum da Türkiye’de sosyoloji araştırmalarının sayıca fazla olmakla birlikte dar kapsamlı, küçük ölçekli, birbirinden kopuk ve etkisiz olmasına yol açmaktadır.

Sosyolojinin Türkiye’deki gelişiminde alanın kendi içinde gösterdiği farklılaşmaları ve bu farklılaşmalar temelinde ayrışmaları, çeşitlenmeleri ortaya koymak geçmişin ve bugünün çözümlenebilmesi açısından önemlidir. Feyerabend, farklılaşmanın sosyolojinin alt alanlarındaki uzmanlaşmayla ilgili çeşitlenmenin ise bir araştırma alanındaki birden fazla kuramın varolması, etkileşmesi, tartışılması, alternatif ve karşı hipotezlerin üretilebilir olmasıyla ilgili olduğunu belirtmektedir.<sup>26</sup> Akşit de, Türkiye’de sosyolojinin bir yandan bölünmüşlük ya da bölmelenmişlik öte yandan farklılaşma ve çeşitlenme içinde olduğunu gözlemlediğini belirtmekte ve bölmelenmişliğin yaklaşımlar arasında, kuşaklar arasında, bölümler ve hatta aynı bölümdeki kişiler arasında olabileceğini belirtmektedir. Ancak son dönemlerde gerçekleştirilmeye başlanılan kongrelerle kopuklukların giderilebileceğini de ileri sürmektedir.<sup>27</sup>

## SONUÇ VE ÖNERİLER

Türkiye’de sosyoloji araştırmalarının gelişmesiyle ilgili değerlendirmelerde aşağıdaki noktalar dikkat çekmektedir<sup>28</sup> :

Öncelikle sosyoloji batıdaki gelişmeye paralel olarak ortaya çıkmasına rağmen daha sonra aynı hızla gelişmemiş ve bugün batının ulaştığı noktanın gerisinde kalmıştır.

İkinci olarak Türkiye’de sosyoloji önce kuramsal düzeyde kendini göstermiş, saha araştırmalarından uzak kalmıştır. Saha araştırmalarıyla elde edilen bilgilerin bir anlam taşınması ancak kuramsal bir çerçeve içinde olanaklıdır. Türkiye’de sosyolojinin gelişmesi için kuramsal ve ampirik çalışmaların birlikte yürütülmesi gerekmektedir. Bu çalışmaların sayısının artması sosyolojinin önemini artırır.

Üçüncü olarak sosyolojinin batıdan hiçbir eleştiriyeye tabi tutulmadan kendi ülke gerçeklerimize uyarlanmadan aktarılması da bir olumsuzluktur. Türkiye’nin kendine özgü sorunlarının çözümü batdakilerden yararlanarak yeni ve özel yöntemler ve açıklamalar bulmasıyla gerçekleşebilir. Bu anlamda Türkiye’de sosyolojinin batı sosyolojisiyle ilişkilerinin iyi belirlenmesi ve Türk toplumunun ve gerçeklerinin aydınlanması için yapılması gerekenler saptanmalıdır.

Sosyolojinin önünün açılması, toplumumuzda gereken önemin verilmesi açısından aşağıdaki öneriler sunulabilir:

Türkiye’de bilimsel pratiğin kurumsallaşması ve geleneklerinin yerleşmesi çabala-

<sup>23</sup> Paul Feyerabend, *Yönteme Hayır* Çev. Ahmet İnam, Ara Yay., İstanbul, 1989

<sup>24</sup> Bahattin Akşit, "Türkiye’de Sosyoloji Araştırmaları: Bölmelenmişlikten Farklılaşma ve Çeşitlenmeye" Der. Sevil Atauz, *Türkiye’de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi*, TSBD Yay., Ankara, 1986 s.195-232

<sup>25</sup> Faruk Kocacık, a.g.e., s.57-64

rına önem verilmelidir. Toplumsal değişikliklerin ve dönüşümlerin genel eğilimlerinin belirlenebilmesi için kapsamlı genellemeler üretilmeli, önceden yapılmış çalışmalar bir araya getirilerek genelleştirilmelidir. Türk toplumunun doğru ve sağlıklı bir analizi Türk sosyolojisine itibar kazandıracaktır.

Bilgi birikimini tarihsel dinamizmi içerisinde doğuş, gelişme ve geçerliliğini kaybetme süreçleri içerisinde değişimle birlikte ele almak bilimsel bilginin kalitesinin yükselmesini etkileyecektir. Daha çeşitlenmiş, daha farklılaşmış konuların araştırılması, ürünlerin çoğalmasına katkıda bulunacağı gibi, bilimsel araştırmalarda ufkun genişlemesine de katkıda bulunabilecektir. Araştırma konularında farklılaşma ve çeşitlenme toplumbilimin kapsamını ve içeriğini zenginleştirecektir. Türk toplumbilimcilerinin sadece Türkiye'yi incelemekle yetinmeyip, hızla ülkelerarası karşılaştırmalara yönelmelerinde yarar görülmektedir. Karşılaştırmalı araştırmaların başlatılması, bilgi birikiminin artmasına, bilimsel üretim sürecinin gelişmesine katkıda bulunabilecektir. Makro ölçekli çalışmaların gerçekleştirilmesi, geniş çerçeveli kapsamlı genellemelere, kavramlaştırmalara gidilebilmesi, yeni önermelerin geliştirilebilmesi açısından üzerinde durulması gereken bir diğer noktadır. Mikro ölçekli çalışmalar kadar makro ölçekli çalışmalara da yönelmek toplumsal süreçlerin bileşimlerini, dinamiklerini belirleme açısından önemlidir. Artık kavram ve kuram geliştirmeye yönelmiş, gözleme ağırlık veren analitik çözümleme uğraşı içinde bulunan kapsayıcı araştırmalara yönelmek gerekmektedir. Bunun için de mali destek gerekir. Toplumbilimin diğer sosyal bilimlerle disiplinler arası çalışmalar yapması, bu çalışmaların kurumsallaştırılması da özelde toplumbilimin genelde sosyal bilimlerin bir başarısı olacaktır. Kağıtçıbaşı'nın da belirttiği gibi eğer insan, ekonomik ve teknolojik gelişmelerin gerisinde kalırsa o toplumda gelişmişlikten söz edilemez. İnsanın gelişmesi sosyal bilimlerin gelişmesi ile mümkün olabilir. Türkiye de özgül kavramlarını yaratabildiği, evrensel düzlemde sesini duyurabildiği ölçüde dünya sosyolojisi içinde yerini alacaktır.

## “İNSANİLİĞİN” OLUŞUMUNDA DİNİN ROLÜ

Vahdettin BAŞÇI\*

“İnsan” kavramı, hem niteliği hem gerçekliği olan somut bir kavramdır.<sup>1</sup> İnsan düşünen, akıl yürüten, gülen, ağlayan, seven, korkan, güvenen, duygulu ve alet yapan, aleti kullanabilen, tarihi olan ve geçmişini bilen bir varlıktır. Bilim, sanat, edebiyat, alanlarının yaratıcısı olan insan; doğma, büyüme, beslenme, yaşlanma ve ölme özellikleriyle de diğer canlılara benzer.

Ancak İnsanı diğer canlılardan ayıran kendine has bir dünyası vardır. İnsanın akıl sahibi olduğu için diğer hayvanlardan ayrıldığı gerçeği Aristo’dan beri ifade edilmektedir. İnsan, aklı sayesinde ortaya koyduğu bilim ve ona dayalı teknoloji ile doğaya hakim olmakta ve ondan daha çok faydalanmaktadır. Her geçen gün var olanları daha iyi tanıyıp medeniyetini daha ileri götürmektedir.

Aklını kullanarak olumlu şeyler yapan insan, aynı zamanda olumsuzluklar da meydana getirebilmektedir.<sup>2</sup>

İnsan aynı zamanda bilen, yapıp eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören, önceden tayin eden, isteyen, ideleştiren, çalışan, eğiten, eğitebilen, devlet kuran, inanan bir varlıktır.<sup>3</sup>

Demokrasi, özgürlük, eşitlik, hak, adalet, barış, kardeşlik, sevgi, hoşgörü, “insanlık” gibi kavramlar da insan dünyasına aittir. İnsan bu kavramları doğal çevresinde hazır bulmamıştır. Bunları aklıyla kendisi üretmiştir. Bunlar ancak insanın olduğu yerde insanın ortaya koyduğu değerler olarak vardır.

İnsanın manevi çevresinde, din, ahlâk ve hukuk gibi kurumlar bulunur. Bu kurumlar, insan faaliyetlerini sınırlayıcı, düzenleyici kurallar koyarlar. Bu kuralların insan için gerekliliği yine onun doğasından kaynaklanmaktadır. İnsanın bunlarsız yaşaması, insandan başka bir varlık olması anlamına gelir.<sup>4</sup>

İnsan hür bir varlık olduğu için aklını hem olumlu, hem olumsuz faaliyetlerde kullanabilir.

\* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi.

<sup>1</sup> Prof. Dr. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1982, s.18 vd.

<sup>2</sup> Prof. Dr. Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara, 1999, s. 224; Prof. Dr. Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, İst.1995, s.28 vd.

<sup>3</sup> Prof. Dr. Takıyettin Mengüşoğlu, *Felsefi Antropoloji*, İst.1971, s.64 vd; Prof. Dr. Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, s.97 vd.

<sup>4</sup> Prof. Dr. Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s.224

Fert hürriyetinin sınırlandırılması, din, devlet, ve kolektif bilinç tarafından yapılır. Böylece insan, din, devlet ve ahlak kuralları içerisinde yaşama durumuna gelir. Bu kurallarla değerler ortaya çıkar. İnsanın manevi çevresini işte bu kurallar oluşturur.

Değerler dünyasının meydana getirdiği olumlu ve olumsuz kavramlar vardır. Olumlu kavramlar, insanın hayrına delalet eden halleri; olumsuzluklar ise kötülüğüne olan halleri ifade ederler. Bu kavramlara şu örnekleri verebiliriz.

Olumlular: Sevap, dürüstlük, saygı, merhamet, yardım, utanma, iffet, fedakarlık, hak vb.

Olumsuzlar : Günah, Ayıp, müstehcenlik, saldırganlık, hırsızlık, fuhuş, yalan vb.

Olumlu kavramların ifade ettiği faaliyetler, "İnsani" (human) kelimesi ile adlandırılır. Olumsuzlar da (inhuman) insan faaliyetleridir. Ama "insani" teriminin yalnız olumlular için kullanılması insandan bekleneni, insanda bulunması gerekli olanı belirtmek içindir.

İnsanı diğer hayvanlardan ayıran da bu "insani" faaliyetlerdir<sup>5</sup>

"İnsani" ve "gayri insani" (human-inhuman) deyimlerini sık sık kullanırız. Bir işkenceyi gayri insani, bir düşküne yardımı insani olarak vasıflandırırız. Başka ifade ile, birinci hal için "Bu insana yakışır mı?" ikinci hal için "İşte insana yakışan budur" diye tepki gösteririz. Buradan şu anlam çıkar; insan eylemlerinde bir kısmını ona yakıştırıyoruz, bir kısmını ise yakıştırmıyoruz. Öyle ise idealize edilmiş bir insan tipi vardır ve insanla hareketlerinin o tipe uygun olmasını arzu ediyoruz.

Bu örnek olabilecek insan tipine Sartre karşı çıkıyor. Ona göre, örnek alınabilecek genel bir insan tabiatı yoktur. İnsan her an insanı meydana getirmektedir. İnsanın her hareketi insanidir. Gayri insani bir hareket yoktur. Onun ifadesi ile " savaştan gaddar durumu, en büyük işkenceler, gayri bir durum yaratmaz, gayri insani bir durum yoktur".<sup>6</sup>

Halbuki savaş toplumların birbirlerine isteklerini kabul ettirmek için zor kullanmalarıdır. Savaşların birden fazla sebebi vardır, fakat hepsinde de zor kullanma, yani kaba kuvvete başvurma esastır. Bu yüzden savaş, prensip olarak ahlâka ve insaniliğe aykırı bir harekettir, çünkü insan münasebetlerini maddi kuvvete dayandırmaktadır. Ahlâkın amacı, insan hayatını herkesin ortaklaşa kabul ettiği kurallara dayandırmak olduğu halde, savaş bu kuralların kuvvetli olan tarafından zayıflara kabul ettirilmesi anlamına gelir. Fakat savaşın ahlaki davranışı ortadan kaldırır nitelikte olması, savaşan insanların ahlâk dışı davranışları gerektiği demek değildir. Bir taraf haksız bir savaş çıkarabilir, ama buna karşı çıkmak ve savaşa katılmak ahlâkı korumamın bir gereği olur.

Savaş, insanlar arasındaki kavganın milletler çapında büyütülmüş olanıdır. Kavga ya dökülen anlaşmazlıklarda ahlâkın gereği ne ise savaşta da onu yapmamız beklenir. Ahlâklı bir insan kuvveti en sonra kullanmayı düşünür, kullanırken de kişisel duygular-

<sup>5</sup> A.g.e., s. 224.

<sup>6</sup> Prof. Dr. Necati ÖNER, İnsan Hürriyeti, Ankara, 1990, s.38.

dan ziyade toplumun emir ve yasaklarını gözönünde tutar. İş bu safhaya gelince, kuvvette kuvvetle karşı koymak ahlâkî bir davranış olur. Bazı kimseler ve bazı felsefeler barışçı davranışa o derece tutkuyla bağlanmışlardır ki bunlar kendilerine yapılan şiddete karşılık vermez ve pasif davranmakla karşı tarafı da barışa iteceklerini düşünürler. Bu düşünce tamamen yanlış değildir, fakat ahlâkî bu şekilde koruyamayız. İnsan sadece kendinden değil, bütün toplumdan sorumludur. Bize yapılanı kişisel olarak affetsek bile o hareket toplumun ahlâkına ve hukukuna karşı işlenmiş bir suçtur, bu yüzden mutlaka karşılık görmesi gerekir. Nitekim hukuk sistemlerinde kişisel şikayete bağlı olmayan, sırf kamu hakları gözönünde tutularak verilen cezalar vardır.

Savaşı önlemenin en etkili yolu insanlara barışçı bir ahlâk terbiyesi vermek, kuvvette başvurmaya gerektiren halleri ortadan kaldırmaktır.

Savaşın tek bir nedeni olsaydı, belki insanlar bütün güçleriyle o nedeni ortadan kaldıracaklardı. Fakat bugüne kadar geçirmiş olduğumuz deneyimler, insanlar arasında bilgi, inanç, iktisadi seviye, hayat tarzı, coğrafi bölge vs. bakımından meydana gelen ayrılıkların hiçbir zaman tam olarak giderilmeyeceğini göstermiştir. Bu ayrılıklar devam ettikçe insanlar ve toplumlar arası ihtilaflar sürüp gidecektir. Ancak bu ihtilafları savaşa yol açmayacak bir seviyede tutmamızda tamamen imkansız değildir. Bazı kimseler, bunun için savaşa kalkışanları engelleyecek kadar bir kuvvet bulundurmaya, barışın garantisini saymaktadırlar. Karşı tarafı savaştan caydıracak kadar kuvvetiniz olursa barış sizin elinizdedir.

Savaşın en kötü tarafı insanların ölümüne ve ülkelerin yıkılmasına yol açmasıdır. Savaş doğrudan doğruya ahlâkî ve bütün toplum düzenini yıkıcı bir etki yapmaktadır. Ahlâka en çok zarar veren durum, insanların tıpkı hayvanlar gibi sadece karın doyurma ve hayatta kalma endişesine düşmeleridir. Rüşvet, vurgunculuk, jurnalcılık, yalancılık, fuhuş gibi ahlâksızlıklar bilhassa savaş zamanında görülür. Çünkü savaş bütün ahlâkî kontrol mekanizmalarını tesirsiz hale getirmektedir. Bu arada bir çok kimselerde ahlâkî vasıfların kuvvet kazandığı da görülebilir, insanlar daha çok fedakar ve daha yardımsever olabilirler. Fakat savaşın uzun vadede getirdiği felaketler bütün bu "insani" vasıfları bile eritecek derecede ezicidir. Bu acıları, mağlup olan milletler daha iyi bilirler.

Barış, ahlâkın başlıca amaçlarından biridir, ama tek amacı değildir. Barış, insanları daha mutlu kılacak işlerin yapılması için gerekli olan ortamı sağlar, yoksa kendi başına mutluluk vermez.

Savaşta ahlâk-dışı davranmanın bir tarafa kazanç getireceğini söylemek çok zordur. Şiddetin daima şiddet doğuracağını hesaplamayanlar, savaşıkları milletin bütün kin ve nefretini uyandırarak, asker olmayanlarında kendilerine aktif birer düşman kesilmesine yol açarlar. Geçmiş devirlerin istila hareketlerinde şiddet kullananlar hep karşılık görmüş, girdikleri yerde ahlâklı davrananlar ise pek sevilmeseler bile mukavemet görmüşlerdir.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Prof. Dr. Erol GÜNGÖR, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*. s. 185 vd.

İnsan hareketlerinde tam anlamıyla hürdür. Hiç bir şey ona yol göstermez. Bir ölçü, bir kriter yoktur. Sartre'in fikirleri ve kontrolsüz bir hürriyet anlayışının ifadesidir. Sınırsız bir hürriyetin olamayacağı, sınırlamanın ilahi ve beşeri otoriteler tarafından yapıldığı gerçeğidir. İşte bu sınırlamalar ideal insan tipini tayin eder. İdeal insan tipinin varlığını kollektif bilinç telkin eder ve ferde kabul ettirir. Bu tipin nitelikleri ahlâk alanını oluşturur. İdeal insan tipi, genel hatları ile bütün toplumlarda aynıdır. Bu yüzden bu tipin nitelikleri evrenselidir.<sup>8</sup>

Bu nitelikler; dürüst olma, yardım etme, başkasına zarar vermeme, saygılı olma vs. gibi insan davranışları ile ilgili iyi ve doğruyla eş anlamlı olarak kullanılır.

Ahlâk alanında her doğru veya iyi hareketin karşıtı vardır. Dürüst-dürüst olmayan, saygılı-saygılı olmayan vs. gibi. İnsan eylemlerinin bir kısmı ahlâka ilişkindir. Ahlâksal eylemlerin iyi ya da kötü gibi değerlendirilmesi, insanın etik bir varlık oluşunun göstergesidir.

İnsana ait etik değerlerin çoğu, ahlâksal davranışlar sonucu ortaya çıkar. Bu değerlerden bazıları şunlardır: Sevgi, saygı, güven, dürüstlük vs.

Sevgi	Sevgisizlik
Saygı	Saygısızlık
Güvenilirlik	Güvenilir olmamak
Erdem	Bencilik
Dürüstlük	Erdemsizlik
Hoşgörü	Saldırganlık
Sorumluluk	Sorumsuzluk

Etik değerler olarak belirlenen değerlere ters düşen, olumsuz etik dışı değerlerden de söz edilebilir.

İnsan, bu kavram çiftlerinin her iki halinin yani olumlu ve olumsuz hallerinin ifade ettiklerini yapma gücündedir. Hür olması bunu mümkün kılar. İşte ahlâk kuralları olumsuzların yapılmasını, olumsuzların yapılmamasını emreder.<sup>9</sup>

"İnsani" ve "gayri insaniyi" ferdi ahlâk yönünden incelediğimiz zaman bir takım emirler ve yasaklarla karşılaşırız: Doğru ve iffetli olma iyi; yalan ve iffetsiz olma kötüdür. Yumuşaklık, ölçülü olma, güzel işler yapma, iyi niyetli olma iyi; kaba ve sert olma, ölçü dışına çıkma, kötü işler yapma, iyi niyetli olmama kötüdür.<sup>10</sup>

"Sosyal ahlâk yönünden de insana yakışan budur" dediğimiz zaman şunlar aklımıza gelir: İnsanlar arasında barışı yerleştirmek iyi; bozgunculuk yapmak kötüdür. Affetmek, kötülüğü iyilikle karşılamak iyi; kin ve nefret dolu olmak kötüdür. Bilgiyi, dostlu-

<sup>8</sup> Jean Paul Sartre, Varoluşçuluk (Existentialism), çeviri Asım Bezirci, İst.1996, s.86, Karş. Prof. Dr. Necati Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, Ankara, 1999, s.447.

<sup>9</sup> Prof. Dr. Necati Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, Ankara, 1999, s. 448; Prof. Dr. Erol Güngör, Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak, s.68, 105.

<sup>10</sup> M. A. Draz, Kur'an Ahlâki, çev: Prof. Dr. E. Yüksel, Prof. Dr. Ünver Günay, İst. 1993, s.371 vd.

ğu, konukseverliği, sevgiyi, cömertliği yapmak iyi; cehaleti, düşmanlığı, sevgisizliği, cimriliği yaymak ise kötüdür, deriz.<sup>11</sup>

“İnsaniliğin” oluşumunda dinin önemli bir rolü vardır. Tanrıya karşı yapılması emredilen ödevler, yapılmaması da gereken yasaklar vardır. İşte İnsaniliğin oluşumunda bunların büyük rolü vardır.

Ahlâki davranışın esaslarından pek çoğu dinden gelmektedir. Din Ahlâki hayatımızın en büyük kaynaklarından biridir.

“İnsaniliğin” Kur’ân da geniş bir boyutu vardır. Bu anlamda Kur’ân da insanilikle ilgili şu kavramlar vardır: Adalet, affetmek, ahde vefa, Allah’a tevekkül, arabulma, barış, bilgili olma, cömertlik, çalışmak, doğruluk, emanete riayet, hoşgörü, insanları bağışlamak, sevgi, yardımlaşma, kardeşlik, merhamet, temizlik, alçak gönüllü olmak, nimete şükür vb. “Gayri insanilik” le ilgili olarak da şu kavramlar vardır: Zulüm, adam öldürmek, aldatmak, başa kalkmak, cehalet, cimrilik, yalancılık, düşmanlık, fesatçılık, fitne, iffetsizlik, gıybet, haset, kin, taassup, hırsızlık, hilekarlık, riya, iftira etmek, intikam almak vb.

Ahlâk kuralları, insanın hürriyetini, olumsuz yönde kullanmaması için sınır koyar. İnsanın akıl sahibi oluşu, toplum içinde yaşama zorunda bulunuşu ve hür oluşu böyle bir sınırlamayı gerekli kılar.

Böyle bir durum yalnız insana özgüdür. Diğer hayvanların iç güdüye bağlı olan hareketleri bir sınır konmadan tabii şekilde seyrederek. Onların şu veya bu hareketi seçme imkanı yoktur.” Gayri insani” bir durum bulunmaz. Hayvanlar için ideal bir tip yoktur. İnsanın seçme imkanı olduğundan kendi idealine uygun olanı seçmesi beklenir. Seçilen ahlâki iyidir. Neyin iyi olduğunu ferde telkin eden kolektif bilinçtir.

Kolektif bilincin telkin ettiği iyi veya kötü neye göre tespit edilmiştir? Bu soru ahlâkın menşei ile ilgilidir. Ahlakın menşei ile ilgili olarak düşünürler farklı teoriler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşler iki grupta toplanır. 1- Aşkın Varlığa dayalı teoriler. 2- İnsana bağlı teoriler. Ahlakın temelini insanda arayan görüşlerin bir kısmı insanın aklına, bir kısmı insanın sezgisine, bir kısmı da duygusuna dayanır.

İdeal insanın niteliklerini belirleyen ahlâk kuralları evrenselidir.<sup>12</sup>

Evrenselliğin en sağlam bir şekilde ortaya çıkması, ancak onun insanı aşan bir varlığa dayanması ile mümkün olur. İnsanın Allah’a olan sorumluluğu, beşeri bir otoriteye olan sorumluluğundan daha güçlüdür. Çünkü birincisinde ebedilik fikri vardır ve Allah mutlak bir varlık olduğundan ondan herhangi bir eylem (fiil) saklanamaz, böylece eylemin gerektirdiği yaptırımdan kaçmak mümkün olmaz. Böyle bir duygu, inanan insanın ahlâk kurallarına bağlı olmasını güçlü kılar.

Ahlâk alanında doğru ve yanlış, iyi ve kötüyü telkin eden her ne kadar kolektif bi-

<sup>11</sup> M. A. Draz, Kur’ân Ahlâki, s. 393 vd.

<sup>12</sup> Prof. Dr. Necati ÖNER, Felsefe Yolunda Düşünceler, s. 448; Prof. Dr. Erol GÜNGÖR, Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk, s. 115.



linçse de, bu değerlerin tesbit ve kolektif bilince malolmasında aşkın varlığı, başka ifade ile dini aramak gerekir. Ahlâk alanında iyi ve kötünün evrensel değer kazanmasında ferdi tecrübe yetmez. Fert veya toplumun tecrübesi ile kazanılmış iyi ve kötüler de vardır; fakat bunların geçerliliği yoktur, ferdi veya yöresel kalırlar. İşte insandan beklenen evrensel nitelik taşıyan genel ahlâk kurallarına uymasındır. Bu isteme, ferdin davranış ve hareketlerini olumlu yöne yöneltmek için bu alandaki hürriyetinin sınırlandırılmasıdır.

İnsan hürriyeti, yalnız ahlâk kuralları için sınırlanmaz. Bunun yanında beşeri otoritelerin koyduğu sınırlara uyma beklentisi de vardır. Bu beklenti ferdin mensup olduğu sosyal çevre veya çevrelerin gerekli gördüğü kurallara uyma beklentisidir. Ferdin bir aileye, bir millete, bir mesleğe mensup olması, vatandaş veya arkadaş olmasından dolayı ondan beklenenler vardır. Ferdin iyi bir aile reisi olması, iyi bir evlat olması, iyi bir vatandaş olması, iyi bir meslek sahibi olması vs. çevresinden beklenen hallerdir. Öyle ise ferte, ilkin insan olması nedeniyle genel ahlâk kurallarına uyması ve bir sosyal guruba dahil olması içinde, o grubun kurallarına uyması beklenir. Bu kurallardan ahlâka ait olanlar ilahi otoriteye dayandıkları için evrensel, diğerleri beşeri otoritelere bağlı olduklarından yöreseldir.<sup>13</sup>

İnsanların değerlere bağlılığı, ya onlara doğrudan doğruya inanmakla, hasbi olarak bağlanması ile ya da onların getirdikleri yaptırımlardan korkması ile olur. Değerler, asıl gücünü yaptırımı değil de karşılıksız olarak onlara gönülden bağlılıkla gösterir. Bu açıdan bakılınca en sağlam değerlerin dini değerler olduğu görülür. Dini değerlerin bu niteliği, Mutlak Varlık ve ebedi hayat fikrine dayanmış olmalarından gelir. Değerlerin yıkılmasının en önemli nedeni mutlak varlıksız, bir hürriyet anlayışında aranmalıdır.<sup>14</sup>

Ayrıca, günümüz toplumlarındaki sanayileşme ve hızlı teknolojik değişme ve ilerlemeler batı toplumlarında olduğu gibi bizde de mevcut değer ve "insanilik" anlayışını olumsuz yönde etkileyerek, insanı büyük çalkantılar içinde adeta yalnız bırakmaktadır.<sup>15</sup>

Hürriyetlerin sınırını, daha doğrusu hürriyet hakkını kullanma alanının sınırını çizen üç otorite vardır. 1- Mutlak Varlık 2- Devlet 3-Kollektif Bilinç.

Allah, aşkın ve mutlak bir varlık olduğu için koyduğu sınır sabittir, değişmez. O'na inanan insan için söz konusudur. Dayandığı otorite nedeniyle insan için en önemli hürriyet, din hürriyetidir. Diğer iki otorite, insanla ilgilidir. Bunların sınırladığı alan sabit değil, değişkendir.

Hürriyetleri sınırlayan kuralları aşmak suçtur. Her suçun bir yaptırımı vardır. İnsan bu sınırı aşmakla onu koyan otoriteye karşı sorumlu olur. Mutlak varlığın çizdiği sınırı aşmak günah, devletin çizdiği sınırı aşmak suç, kolektif bilincin çizdiği sınırı aşmak ayıptır.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Prof. Dr. Necati Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, s. 449 vd.

<sup>14</sup> A. g. e., s.228 vd.

<sup>15</sup> Prof. Dr. Orhan Türkdoğan, Türk Toplumunda Yeni Dini Hareketler ve "Cemaatleşme", Ankara Üniversitesi Dergisi, Özel Sayı (Cumhuriyetin 75.Yılı Dönümüne Armağan) Ankara, 1999, s. 65.

<sup>16</sup> Prof. Dr. Necati Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, s. 339.

## 21. YÜZYILA GİRERKEN FELSEFE VE BİLİŞSEL BİLİM

Zekiye KUTLUSOY\*

Özellikle son on yıldan beri yoğun bir biçimde sürmekte olan çok yönlü beyin araştırmaları, disiplinlerarası bilimsel etkinlikler olarak dünyada ve ülkemizde büyük bir hızla ilerlemekte. Bu çalışmalardan bazıları, çok çeşitli işlevlerin yönetim merkezi ve doğanın en karmaşık yapılı objesi olan beyni çözümleyerek, beyin dinamiğini ve beyin-biliş ilişkisini anlamaya yöneldiler. İnsan zihninin duygulanımlarının dışındaki ussal yanıyla ortaya çıkardığı, algılama, düşünme, inanma, bilme gibi yetilerini kapsayan, anlama, kavrama gücü bilişin (cognition) anlaşılmasına katkıda bulunma amacındaki bu etkinlikler, felsefenin, özellikle zihin felsefesi, bilgi felsefesi, dil felsefesi gibi alanlarını ciddi bir biçimde etkilediler. Şimdi, yeni bir yüzyıla olduğu kadar üçüncü binyıla da bu etkiyle girmekte olan felsefe, "insan"ı aydınlatmaya girişen bir etkinlik olarak, insanı insan yapan bilişsel yönü ile beyni arasındaki ilişkinin sorgulandığı bilişsel bilim (cognitive science) çerçevesinin önemli ayaklarından biri olmuştur. Bilişsel bilim, görüldüğü kadarıyla, biliş ile sınırlı kalmayıp ilgi alanını daha da genişleterek, zihnin, bilişsel/ussal yönü ile birlikte duygusal yönünü de kuşatarak, hem düşünceye hem de duyguya ilişkin yetilerini yönlendiren, beynin çok karmaşık, oldukça ayrıntılı, süreçsel bir etkinliği olan bilinçli bütünüyle aydınlatmaya yönelmiştir. Böylece, rasyonalist epistemolojinin kurucusu ve modern felsefenin başlangıç düşünürü olarak benimsenen Descartes'in insana ilişkin ikici öğretisiyle, on yedinci yüzyılda ortaya çıkarak zihin felsefesi çalışmalarının yolunu açan ruh/zihin-beden sorunu, artık günümüzün bilişsel bilimi çerçevesinde, zihin/bilinç-beyin ilişkisinin irdelendiği temel soruna dönüşmüştür. O halde, zihnin işlevselliği, temel beyin işlevlerinin bilinci nasıl sağladığı, bilinçte bilmenin/duygulanımların nasıl oluştuğu gibi konulara ilişkin kimi ipuçlarını, beyin çalışmalarının ortaya çıkardığı sonuçları değerlendirerek yakalayabilmek için, beyin on yılının (1990-2000) sonunda, bir bilişsel bilim etkinliği olarak insanı anlamak adına felsefede gelinen noktaları değerlendirmek, felsefenin önündeki ufku da görebilmek amacıyla, kaçınılmazdır.

### 1. Zihin Felsefesinden Bilişsel Bilime

Beyinle olan ilişkisi içinde zihni/bilinci inceleyen bilişsel bilim çerçevesindeki tartışmaların geldiği noktayı değerlendirebilmek için, bu tartışmaların çıkış noktası olarak yorumlanabilecek Descartes'in ikici anlayışına değinmekte yarar var. Descartes'a göre insan varlığı, hem biçimli, boyutlu, uzamsal öze sahip, ölçülebilir ve bölünebilir bir özdeksel (fiziksel) tözden, yani bedenden, hem de özneliği düşünme olan, uzam-dışı, ölçülemez ve parçalara bölünemez bir tinsel (zihinsel) tözden, yani ruhtan, oluşmuş birle-

\* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi.

şik bir varlıktır. Bu yaklaşımdaki farklı iki tür varlık (töz), var olmak için kendinden başka hiçbir şeye gereksinim duymayıp kendi başına var olanlar olarak, birbirinden kopuk, birbirinden tümüyle bağımsız, birlikte var olan ama birbirine indirgenemez varlıklar olarak insan varlığında biraraya getirilmişlerdir. Burada, insanın birleşik varlığının temelde ne tür bir doğaya sahip olduğu sorgulanacak olursa, söz konusu tözlerden birinin diğerinde temellendirilmesi gibi indirgemeci bir tutum benimsenmez; ancak, oluşturdukları birleşik varlıktaki bu iki tür farklı varlığın birbiriyle etkileşiminin nasıl olduğu tartışması (ki Descartes böyle bir etkileşimin olduğunu -birbirlerini nedensel olarak etkilediklerini- kabul eder), geleneksel zihin-beden sorununun ortaya çıkmasına neden olur. Şimdi, Descartes'ta her ne kadar bu iki töz birbirine indirgenemez ise de, "cogito, ergo sum"uyla Descartes, bir res cogitans olarak doğrudan doğruya karşılaştığı düşünen öznenin (ego cogitonun), yani, kendinin/bilincinin, farkına varışıyla, varlığını temellendirmede, bilinçten yoksun olan özdeksel kısmını değil de, bir bilince, üstelik kendi bilincine, sahip olan tinsel kısmını seçer. Böylece, zihin/bilinç/özne felsefesinin de modern çağdaki başlangıç noktasını oluşturur.

Şimdi, öznenin bilişsel ve duygulanımsal yetileriyle oluşturduğu zihin alanını, sahip olduğu bilinç içeriklerinin toplamıyla bir tutanlar olabileceği gibi, öznenin bu içeriklerini içinde barındıran tözsel yapı olarak da değerlendirenler çıkacaktır ([4], 130). İster zihinle özdeşleştirilsin, ister zihnin doğrudan farkına vardığı durumlarından, yani kendi dolaysız içeriklerinden oluşan bölümü olarak görülsün [4], 131), bilincin, hiç de özdeksel-olmayan (tinsel) tözlerde mi gerçekleştiği, yoksa, tümüyle özdeksel tözlerdeki fiziksel durumlar olarak mı ortaya çıktığı, felsefecilerce merak konusu olur. Şimdi, genel anlamda zihnin doğasını aydınlatmaya çalışan zihin felsefesinde, zihinsel olayların neliğini irdeleyen başlıca iki yaklaşımla karşılaşırız: İkicilik/dualizm ve özdekçilik/materyalizm. İkici kuram, zihinsel bir durumun veya sürecin hiçbir şekilde özdeksel/fiziksel bir şey olmadığını öne sürer. İçgözlem tartışmalarının günümüzdeki çözümlemeleri de, zihin-beyin tözsel farklılığını savunan çağdaş ikiciliği desteklemektedir; buna göre, bizler, içebakış yoluyla (iç deneyimle), başkalarınca girilip gözlemlenemeyen, yalnızca bizim kendi deneyimimize açık olmasıyla da bedensel tözümüzden ayrılan zihin durumlarımızı bilebilirken, beyin durumlarımızı bilemeyiz. Empirist epistemoloji ile zihnin (anlığın) ontolojik açıdan özdekçi yorumunu bağdaştırmaya girişen Arda Denkel'e göre, "Gerçekte ikicilik, özdekçilik ile onun karşıtı olan idealizm arasında yapılan bir karşılıklı ödün verme, bir uzlaşma çabasının ürünüdür. Çünkü idealizm, anlıksal varlığın bağımsız olduğu savına, özdeğin anlıksal varlığa indirgenebileceği veya özdeğin var olmadığı savını da ekleyen felsefe görüşüdür." ([4], 89). Gilbert Ryle ise ünlü argümanında, Kartezyen ikiciyi "makinenin (bedenin) içinde bir hayaletin (zihnin) varlığına inanmakta olan" benzetmesiyle niteler. Şimdi, en sistemli ikicilik olarak görülen Kartezyen etkileşimciliğinden başka ikici görüşler de vardır. Bunlardan biri, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru ileri sürülen, yalnızca bedenden zihne yönelmiş olan nedensel etkiyi, yani fiziksel

olayların zihinsel olaylara yol açtığını vurgulayarak, zihnin özdeğin bir yan ürünü -gölgesi- olması anlamında, zihni ve olaylarını beden ve onun fiziksel olaylarının neden olduğu birer gölgeolgu olarak yorumlayan gölgeolguculuk/epifenomenalizmdir. Diğer bir ikici görüş, Leibniz'in psiko-fiziksel bir öğretisi olarak sunduğu, mutlak bir koşutluk içinde ortaya çıkmalarına karşın zihinsel ve bedensel olaylar arasında hiçbir bağım, nedensel ilişkinin olmadığını, yani zihinle bedenin birbiriyle etkileşemeyecek denli çok farklı tözlerden olup, ancak kusursuz saatler gibi Tanrı'nın en baştan kurmuş olduğu tam bir uyum içinde birbirine koşut olarak çalıştıklarını kabul eden koşutçuluk/paralelizmdir. Koşutçuluktan farklı olarak, kişideki zihin ile beden arasındaki bağın kurulması gerektiği zamanlarda araya giren Tanrı tarafından gerçekleştirildiğini, örneğin, Tanrı'nın kişinin bedenindeki bir devinimi gerçekleştirmesinde kişinin bu devinimle ilgili olan zihinsel durumunun bir araneden olarak ortaya çıktığını savunan ikici görüş ise, öncüleri Nicholas Malebranche ve A. Geulincx olan aranedencilik/okasyonelizmdir. Öte yandan, geçmişte çok eskilere, Antik Yunan Atomculuğu'na dayanan özdekçi kuram, zihinlerin de diğer fiziksel-olmayan şeyler gibi aslında var olmadığını, zihinsel olayları dile getiren terimlerin, çözümlendiklerinde, tümüyle özdeksel şeylerdeki fiziksel olaylara işaret ettiklerini savunur. Zihinsel olanın fiziksel olana indirgenmediği, yalnızca, özdeğin, enerjinin ve boşluğun varlığını kabul eden ekonomik bir yaklaşımdır bu. O zaman, dilimizde yerleşik bir biçimde var olan sözde zihinsel durum ve süreçleri dile getiren terimleri, bu terimleri içeren söylemleri, nasıl yorumlamak gerekecektir? İşte bu çerçevede, zihinsel olanın neliği dört farklı biçimde yorumlanmaktadır ([9], 70-76): Çağdaş felsefeciler arasında fazla taraftar bulamayan köktenci yaklaşıma göre, zihinsel terimlerin hiçbir anlamı yoktur, bu yüzden de dilin bunlardan temizlenmesi gerekir. Zihinsel, içsel durumları dile getiren tümcelerin bir anlamının olduğunu ama bunların herhangi bir şeyi bildirmek, betimlemek, savlamak gibi, doğruluk değerine sahip bir ifade -önerme- biçiminde dile getirilmediğini savunan bir diğer görüşe göre ise, sözler yalnızca kimi içsel/fiziksel koşulların sonuçları olarak görülebilecek davranışlardır. Zihinsel terim içeren tümceler anlamlıdır ama anlamları fiziksel davranışları ifade eden terimlerle dile getirilmelidirler diyen, Ryle'in savunduğu (felsefi/metafiziksel) davranışçılığa göre ise, davranışın kendisi olmasa bile kişideki davranış yatkınlığından ötürü, bu tümceler kullanıldıkları bağlamlara göre bir doğruluk değerine de sahip olurlar. Zihinsel terimlerin anlamını bedensel davranışta temellendiren bu yaklaşıma göre, o halde, zihinsel tümcelerin anlamını "üçüncü tekil kişi" açıklaması bağlamında başkaları tarafından da nesnel gözlemlerle sınamak olanaklıdır. Zihinsel olan ile özdeksel olanın özdeşliğini savunan, özdeçliliğin son zamanlardaki en popüler biçimi özdeşlik yorumuna/fizikalizme göre ise, tüm zihinsel olaylar, bedensel/beyinsel durum ve süreçlerle özdeşleştirilirler. Burada zihinsel ve fiziksel terimlerin anlamlarının aynılaştırılması açısından bir özdeşlik değil, bu terimlerin işaret ettiği, eşzamanlı zihinsel ve özdeksel durumların, bir ve aynı şey olması açısından bir özdeşlik söz konusudur. O halde, özdeksel durum ve süreçlere ilişkin söylem-

lerimizde, hem zihinsel hem de özdeksel terminolojiyi kullanarak bir dil ikiciliği sergilesek de, bunun, varlığa ilişkin bir ikicilik olmadığı açıktır. Şimdi, ikici etkileşimciliğin çağdaş temsilcilerinden olan Jerome A. Shaffer zihinsel olayların doğasını aydınlatmaya girişen üçüncü bir kuramdan söz eder. Bu, Peter F. Strawson'ın 1959'da ortaya attığı, zihinsel olayların, hem fiziksel hem de tinsel niteliklere sahip olması açısından bedenden ve zihinden farklı bir töz olan kişide gerçekleşmelerinden ötürü, hem uzamsal hem de zihinsel boyutlu olduklarını söyleyen kişi kuramıdır. Shaffer'a göre, bu yaklaşım, aslında, farklı iki yöne sahip temel varlık ile söz konusu yönlerinin "Töz'ün/Tanrı'nın/Doğa'nın yalnızca bir örneği/modeli olduğunu savunan, zihin ve bedenden tözelliklerini alarak onları tek bir tözün özsel niteliklerine dönüştüren tekçi/monist Spinoza'nın çift-yön kuramından esinlenmiştir ([9], 85-96).

Şimdi, geleneksel zihin felsefesi zihni böyle tartışırken, bilişsel bilim çerçevesindeki felsefe etkinliği, zihni ve bilinci beyin ile olan ilişkisi içinde kavramaya girişen, belki de günümüzün/çağdaş zihin felsefesi olarak görülebilecek, bir problem felsefesi alanı olup, zihnin/bilincin özünü aydınlatma çabasında, beyin araştırmaları içinde yer alan tıp, mühendislik ve psikoloji gibi disiplinlerin bulgularına da yönelir. Öyle ise, hep merak konusu olarak tartışıl gelmiş olan, zihinsel olayların özellikle de bilincin bedeninin neresinde ortaya çıktığı, hangi bölümünde gerçekleştiği konusunun, (ana bilgi işlem merkezi olarak, sinir ağındaki işleyişlerin yöneticisi konumundaki) beyin olarak netleştirilmesi ile, bilişsel bilimin problem-merkezli felsefesi, konu alanının merkezine zihin/bilince-beyin sorununu yerleştirmiştir. Böylece, başta ağırlıklı olarak felsefenin konusu olan zihin ve bilince, günümüzde felsefe ile birlikte birçok bilim alanının ortak konusu haline gelerek, disiplinlerarası yeni bir bilimsel etkinlik alanının da doğmasına neden olmuştur.

## 2. Bir Bilişsel Bilim Etkinliği Olarak Felsefe

Duygu, düşünce ve eylem organı olarak "Beyin; canlı olmanın ve canlı organizmanın tüm yönleriyle doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili bir organdır. ... Beynin devreden çıktığı bir organizma, her organın ve sistemin kendi ilkel kuralları çerçevesinde çalışmaya uğraştığı bir anarşi tablosudur." ([1], 23). O halde, beynin anlaşılmasının önemi büyüktür. Son zamanlarda bilimdeki çok fazla ayrıntılı ve derinlemesine yapılan araştırmaların getirdiği uzmanlaşma, zaten birbirlerinden kopmuş bilim dallarının bir de altuzmanlık alanlarına ayrılmasına neden olmuş, bunun sonucunda büyük bir gereklilik olarak gündeme gelen, elde edilen verilerin -bilgi ve teknolojilerin- paylaşımı içinse, birbirinden uzak düşmüş ancak birbirleriyle yakından ilişkili bu alanları yeniden bir araya getiren ara alanlar ortaya çıkmıştır. İşte, bu tür bir ara alan olarak görülebilecek çokdisiplinli beyin araştırmaları, nöroloji, psikoloji, biyoloji, fizyoloji, biyokimya, biyofizik, psikiyatri, bilişsel psikofizyoloji, beyin cerrahisi, nöroradyoloji, antropoloji, istatistik, mühendislik, gibi disiplinlerin birbirleriyle etkileştikleri özlenen ortamı sağlamaktadır. Şimdi, "Tüm bunlara yukarıdan bakmak ve yukarıdan bakarak tüm bu bilgilerin ve olayların evrenin gerçekleri açısından nerelere oturduğunu düşünmek gerekiyor. Bu da fel-

sefenin işidir. Dolayısıyla böyle bir grubun içerisinde bu tür bir bakış açısını sağlayabilmek açısından bir felsefecinin de bulunması gerekir." ([6], 72-74).

Şimdi, beyin çalışmalarının doğrudan katkısının bulunduğu alanlardan biri de, yine bilginin birleştirildiği bir alan olan bilişsel bilimdir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında entelektüel ve bilimsel anlamda büyük bir gelişme gösteren bilişsel bilim, "insan bilişi/bilinci"ni anlama girişiminde, psikoloji, yapay zeka, sinirbilim, dilbilim, felsefe ve diğer disiplinlerin, bu olguya ilişkin görüşlerini, yaklaşımlarını biraraya getiren, birleştirici, bütünleştirici, kuşatıcı bir bilimsel etkinliktir. Genel anlamda insan zihninin bilimi olarak değerlendirilebilecek bu çok hızlı devinen etkinliğin araştırma konuları arasında, dikkat, algı, bellek, kavramsal düzenleme, problem çözüme, duygular, dil, beyin haritası, insan gibi düşünen sistemler ve hayvan bilişi gibi konular yer alır. O halde, bilişsel bilim çerçevesindeki felsefenin, tüm zihinsel oluşumları, düzenekleri, işlemleri, bilişsel bilimin öteki disiplinlerinin verileri, hatta geleceğin bilim alanlarından biri olarak görülen genetikbilimin de bulguları, temelinde çözümlenerek anlamaya çalışacağı açıktır.

### 3. Bilişsel Bilimin Zihin/Bilinç Yaklaşımları

Günümüzde beyin-zihin/bilinç ilişkisini irdeleyen pek çok bilişsel bilimcinin, beyin araştırmalarının beyne ilişkin sürekli olarak sunduğu yeni olgusal verileri değerlendirerek, Descartes'in tersine, zihni/bilinci beynin biyolojik yapısına indirgeyerek açıklama çabası içinde olduğunu görürüz. Aslında bu özdeşlik yaklaşımının ilk örneği, Hippokrates'in Antik Çağ'ın dördüncü yüzyılında ortaya attığı "Şunu biliniz ki keyif, sevinç, kahkaha ve neşe, ve üzüntü, acı, ümitsizlik ve keder, beyinden başka bir yerden çıkmaz." ([2], vii) diyen ünlü beyin hipotezidir ([1], 20). Şimdi böyle bir çerçevede, beyindeki biyokimyasal oluşumların zihinsel hastalıklarla nasıl ilişkilendirildiği, beynin farklı bilişsel ve duygusal işlevlerinin farklı bölgeleri tarafından nasıl gerçekleştirildiği, gibi konulara ilişkin kimi sinirbilimsel bulgular, dahası diğer hayvanlarla olan evrimsel ilişkilerimiz, özdekçiliğin tezini destekler. Şimdi, beynin, daha az karmaşık öğeleri olan, iyon ve moleküllerden oluşmuş sinir hücrelerinin davranışları ve etkileşimleri cinsinden açıklanabileceği görüşünü savunan fizikçi ve biyokimyacı Francis Crick, buradaki indirgeme işleminin, sinir hücrelerinin kimyasal atomları düzeyinde durdurulduğunu söyler. Bilincin kaynağının, doğa ve biyolojik evrim düzeneğinin sürekli geliştirmekte olduğu elektro-kimyasal yapıyı beyin olduğunu ileri süren Crick'e göre, "Bilinç (ve varsa, varsayılan ölümsüz ruhla ilişkisi) hakkında bilimsel olarak düşünmenin, ve en önemlisi, bilinç üzerinde ciddi ve kararlı biçimde deneysel olarak çalışmaya başlamanın zamanı gelmiştir." ([2], iv). Bu, dikkat ve kısa süreli bellekle ilişkide olan, ancak her beyin etkinliğinin bağlantısız kurulamadığı, bilincin "sinirsel karşılığı"nın öğrenilmesinin yolunu açacaktır. Böylece, herhangi bir öznel, zihinsel deneyiminin, yani bir bilinç durumunun, beynimdeki belli nöronların/moleküllerin davranışsal karşılığı ile, bir başkasınınkinin upatıp aynı olduğu bulunursa, ben kendi içsel yaşantımın içeriğini bu kişiye açıklayamasam da,

onun deneyiminin benimki gibi olduğu sonucuna varmam, bilimsel açıdan akla yakın bir biçimde olanaklı olacaktır. Araştırmalarının sonunda, özgür istencin beyindeki yerinin "ön kuşak oluşunda ya da dolaylarında" ([2], 295) olduğunu, ileri süren Crick'in önerdiği bilinç modeline göre ise, "Bilinç kritik bir biçimde talamus-kabuk bağlantılarına dayanır. Ancak belli kabuk bölgelerinin 4. ve 6. katmanlarında önemli ölçüde salınım üretecek miktarda uzanımlarda bulunan salınım devreleri varsa olanaklıdır." ([2], 277). Crick'in deyişiyle, doğal ayıklanmayı barındıran uzun evrim sürecinin olağanüstü bir ürünü olan beyin, ana-babadan gelen genetik etkiyle de birlikte, doğumda bir tabula rasa olmayıp, olgunlaştığındaysa hem doğanın hem de yetiştirilmenin bir ürünü olmaktadır. Crick gibi, nörobiyolojik yaklaşımın temsilcilerinden olan sinirbilimci Antonio R. Damasio ise, parçalanmış zihni/zekayı birleştirmede öncü rolü oynayarak, psikolojide "duygusal zeka" kavramının geliştirilmesinde esin kaynağı olur. Zihnin duygu ve akıl alanlarını, gerilerinde sanki beynin iki ayrı sinir sistemi barındırdığı ve aralarında hiçbir etkileşimin olmadığı ayrı bölgelerde, birbirinden ayrı olarak çalışan katıksız alanlar olarak gören, yaygın geleneksel görüşe karşı yazdığı Descartes'in Yanılgısı'nda Damasio, duygu ve dürtülerden bağımsız, bedensiz, bir akıl olamayacağı teziyle akıl-duygu arasındaki zihinsel ve sinirsel ilişkiyi açıklamaya girişir. Bu bağlamda, zihnin, beynin etkinliklerine doğrudan bağlı olarak beyinden kaynaklandığını savunur; ona göre, doğa zihnin düzenliğini hem biyolojik düzenekten hem de biyolojik düzenekle birlikte oluşturmuştur. Damasio, beynin yarattığı en değerli ürün olan zihnin, fizyoloji ve patoloji temelli tıp eğitiminin temel ilgi konuları arasında göz ardı edilip din ile felsefeye bırakılmasını eleştirerek, bunun nedenini, üç yüzyıllık Descartes'çı yanılgiya, yani, zihinle beyni/bedeni keskin bir biçimde birbirinden ayırıp, tüm zihinsel işleyişleri biyolojik bir organizmanın yapısından ve etkinliğinden ayrı tutmanın doğurduğu etkiye bağlar. Hem "zihnin, bilgisayarın sabit diskine benzeyen beyin içinde yer alan bir yazılım programı"na benzetilmesine, hem de "beyin ve bedenin birbiriyle ancak, ikincisinin yaşam desteği olmazsa birincisinin var olamayacağı anlamında, ilgisi bulunduğu" ([3], 246) inancına, Damasio'ya göre, zihni bedensizleştiren Kartezyen düşünce neden olmuştur. Böylece, hem nörobiyolojinin bulgularına kulak açmadan zihni araştırabileceklerine inanan (ne çelişkidir ki, kendilerini ikici görmeyen) bilişsel bilimcilere, hem de zihnin tümünü yalnızca sinir sistemindeki işleyişlere dayandıran sinirbilimcilere karşı çıkan Damasio, "biyolojik bakımdan karmaşık, fakat narin, sonlu ve benzersiz bir organizmadaki insan zihni" ([3], 249) görüşünü şu sözlerle netleştirir: "İnsan zihninin kapsamlı olarak anlaşılabilmesi, organizmacı bir bakış açısı gerektirir; zihnin, fiziksel olmayan bir cogitum'dan biyolojik dokuların alemine geçmesi gerektiği gibi, ana bedenle beynin bütünleştiği ve fiziksel ve sosyal çevreyle tamamen etkileşim halindeki bir organizmayla ilgisinin kurulması da gerekmektedir." ([3], 250). Böylece, zihni, yalnızca beyne, yani merkezi ve çevresel sinir sistemlerine, indirgeyerek açıklamaya karşı çıkan Damasio, "zihni bedende olan beyin" ("zeka ya da bilinç denen şeyin bütün organizmaya dağıldığı" [7], 51) fik-

rini, nörolojik değil de nörobiyolojik bir yaklaşımla belirginleştirmiş olur. Ona göre, plasebo etkisi, halk arasında saptanan somatik hastalıklar ve alternatif tıp biçimlerine ilişkin tartışmaların da katkısıyla, zihin-beden uçurumundan doğan sorunların yeni yeni fark edilmesi, çok uzun zaman almış olsa da, gerçek zihni anlama çabası olan zihin biyolojisinin yolunu açmış görünmektedir. Şimdi, beyni olmayıp bedeni olan organizmalar (tek hücreli canlılar) ile beyni ve bedeni olan basit organizmalar gibi, karmaşık beyni organizmalardan bazılarının da zihinden yoksun olabileceğini söyleyen Damasio'ya göre, bir zihne sahip olabilmesi için bir organizmanın, "... imgelere dönüşebilecek, düşünce denen süreçte yönlendirilebilecek; sonuçta da, geleceğin tahmin edilmesine, buna göre plan yapılmasına ve bir sonraki eylemin seçilmesine yardım ederek davranışları etkileyen sinirsel temsilleri oluşturması" ([3], 98) gereklidir. İşte, nörobiyolojinin odaklandığı nokta da, "... sinir hücresi devresinde öğrenme sonucunda oluşan biyolojik ... gözle görülemez mikroyapısal değişikliklerin, kendimize ait olarak duyumsadığımız bir imge halini alan, sinirsel bir temsile dönüşüm süreci"dir ([3], 98).

Zihnin/bilincin sinirsel temelini anlaşılmasına ilişkin, deneysel yöntemlerle sınanabilir yaklaşımlar sunan özdeş(lik)çi özdekçilik, başkalarının zihinleri, bilinç durumları sorunu karşısında, herhangi bir yaratığın -bir diğer insanın, hayvanın veya makinenin-zihninin/bilincinin olup olmadığına karar verebilmek için, onun bizimkine benzeyen bir beyin yapısına sahip olup olmadığı sorusunu yanıtlamaya yönelir. Bu bağlamda makinelerle ilgilenildiğindeyse ilginç bir durum dikkat çeker: Bu çerçevede kaçınılmaz olarak ortaya çıkan yapay zeka tartışmaları, Damasio'nun da işaret ettiği gibi, birçok bilişsel bilimcinin savunduğu tekçiliğin/özdekçiliğin tersine ikici görüşe yaslanmaktadır aslında ([1], 140). Şimdi, 1950'de yayımlanan makalesiyle ("Computing Machinery and Intelligence", *Mind*, 59, 433-460), yapay zeka/us kavramını irdeleyerek yapay zeka düşüncesinin öncülüğünü yapan mantıkçi ve matematikçi Alan Turing, makinelerin/bilgisayarların da bilişsel etkinlikler sergileyebileceklerini savunur. (Ancak "artificial intelligence" terimi ilk kez 1956'da John McCarthy tarafından kullanılır ve yapay zekacılar bunu yapay zeka araştırmalarının başlangıcı sayarlar.) Turing'e göre, zihnin/bilincin işleyişi algoritmik olarak, yani açıkça tanımlanmış bir dizi işleme indirgenerek, pekala ifade edilebilir. Turing, elektronik beyinlerin de insanlar gibi zihinsel yetileri olduğunu kanıtlamak için, kendi adıyla anılan nesnel bir test geliştirir. Burada deneyi yapan kişi, kendinden gizlenmiş olan bir bilgisayar ve insana, hangisinin hangisi olduğunu bilmeden, sorular sorar; onların yanıtları da bir ekranda yazılı olarak belirir. Bir terminal yardımıyla yapılan bu sorgulamanın sonunda deneyi yapan kişi, deneklerden hangisinin makine hangisinin insan olduğuna kesin bir biçimde karar veremezse, ki Turing bunu savunmaktadır, bilgisayar testi başarmış ve insanlar gibi zeki davranışlar gösterebilme yönünde programlanabileceğini kanıtlamış olur. Ancak yine de, insan gibi davranan bir sistemin, gerçekten insan gibi düşünüp düşünmediği tartışmalı bir konudur. İşte, yapay zekanın ilk savunucuları, özellikle bilişsel psikolojinin verilerinden yararlanarak, insan gibi düşünen sistemlerin yapılabirliği iddiasını sürdürürler. Hatta beyin-beden sorunu bağlamında,



yalnızca bir beyin değil, bedeni olan bir beyin, yani bir robot için, öncelikle, çevresiyle etkileşecek bir beden tasarlama fikrini öne çıkaran organizmacı yaklaşımlarla da karşılaşırız ([1], 156). Bunların yanı sıra, "insan gibi"liği hedeflemeyip, yalnızca, rasyonel düşünen ve davranan sistemlerin üretilebilirliğini savunan araştırmacılar da vardır ([1], 153-155). Şimdi, bilgisayar kuramcıları tarafından geliştirilen "Yapay zeka kuramları güçlü yapay zeka ve zayıf yapay zeka kuramları olarak ikiye ayrılır. Zayıf yapay zeka kuramına göre bilgisayar zihnin araştırılmasında çok kuvvetli bir araç olarak kabul edilir. ... Güçlü yapay zeka kuramına göre ise ... Uygun bir şekilde programlanan bilgisayarın kendisi bir zihindir; şöyle ki, uygun programlar kullanılması koşuluyla bilgisayarların dilsel ifadeleri anladıkları ve böylece başka zihinsel yetileri de kazandıkları öne sürülür." ([1], 139-140). Şimdi, güçlü yapay zeka yaklaşımı, zihin ile bilgisayar programı arasında kurduğu benzerliğe dayanarak, zihin ile beyin arasındaki ilişkinin benzerinin bilgisayar (yazılım) programı ile bilgisayar (donanımı) arasında da bulunduğunu, programın çalışmasının çözümlenmesiyle zihnin çalışmasının da aydınlatılabileceğini ileri sürerek, aşırı uç bir tutum sergiler. Oysa, zihne sahip sayısal (dijital) bir bilgisayar yapma hevesindeki (hatta eldekilerin zaten öyle olduğunu düşünen) yapay zeka kuramcılarının (örneğin, Herbert Simon, Alan Newell, Freeman Dyson, Marvin Minsky ve J. McCarthy'nin) tersine, birçok bilimci ve felsefeci yapay zekayı sorgulamayı sürdürmektedir. Bu çerçevede yapay zekanın olanaklılığı sorunu, bilimciler tarafından olgusal bir sorun olarak ele alınır. Örneğin, bilgisayarbilimciler, psikologlar ve sinirbilimciler, "Zekaya sahip bir sistemin iç yapısı ve çalışması nasıl olmalıdır?" gibi bir soruyu yanıtlamak için beyin-bilgisayar karşılaştırması sonucu elde edilebilecek bulgulara yönelmekle ya da bu tutumu desteklemekle birlikte, çoğu bu konudaki kuşkularını dile getirir ([1], 27-38, 39-51, 71-93, 95-102, 113-127, 149-157). "İnsan beyni paralel çalışan iki bilgisayar gibidir. Sol yarıküre dijital, sağ yarıküre analog bir bilgisayar gibi ortaklaşa çalışırlar. Sol beyin bilgileri belli bir sıra ile işlerken, sağ beyin aynı zamanda veriler arasında ilişki de kurar." ([7], 50). Ancak, "Kasparov Deeper Blue'ya yenilmesine rağmen, bilgisayarların sezgi konusundaki yetersizlikleri insanları her zaman bilgisayarlara karşı favori yapar. Sezgi, ilham denen şey, uygarlığın ve sanatın, hayal gücünün asıl nedenidir." ([7], 53). Öte yandan, kimi felsefeciler, bilinç-yapay zeka koşutluğu düşüncesinin dayanaklarını kavramsal düzeyde tartışarak eleştirirler ([1], 159-166). İşte felsefeci John Searle de, 1980'de yayımlanan klasikleşmiş makalesinde ("Minds, Brains and Programs", *The Behavioral and Brain Sciences.*) geliştirdiği bir düşünce deneyi olan ünlü Çin Odası Argümanı'yla, zihnin doğal biyolojik bir olgu olduğunu yadsıyan, ikici nitelikli, güçlü yapay zeka kuramına karşı çıkar. Ona göre, tanımlı gereği yalnızca sentaksa(sözdizimine/gramere) sahip olan programlanmış sayısal bir bilgisayarın, Turing Testi'ni geçse bile, dilsel ifadeleri anladığı söylenemez; yani, dili anlamak için biçimsel öğeleri (semboller) tanıdığımız formel, sentaktik düzey yeterli olmayıp, bu öğelerin anlamlarını kavradığımız semantik düzeye de gereksinim duyulmaktadır. Ayrıca, yalnızca biçimsel öğeler üzerinde işlem yapmak amacıyla tasarlanmış olan bir bilgisayar programının, insanın

bilişsel yetileriyle ilişkilendirilemeyeceği için, semantik içeriklere sahip insan zihnini açıklayabileceği de kabul edilemez ([8], 38-59). Şimdi, zihnin beyin süreçlerince oluşturulduğunu savunan Searle'e göre, aslında, "sindirim-mide sorunu"ndan pek de farklı görülmemesi gereken "zihin-beden sorunu"na ilişkin güçlüğü doğuran şey, zihinsel olanın, bilinçlilik, yönelmişlik (maksatlılık, niyetlilik, kasıtlılık), öznel ve nedensellik özellikleridir; ki bu dört özellik, yani zihin durumu, biyolojik geçmişimizin içinde yer alırlar. O halde Searle, zihnin nedeninin beyin olmasının yanı sıra beynin ayırıcı özelliğinin de zihin olduğunu söylerken, zihin ile bedenin iki farklı şey olmadığını vurgulamaktadır ([8], 19-37).

Şimdi, bilişsel bilimin çatısı altında zihnin özdekçi ya da ikici yorumlarının temsilcilerinden başka, her iki yaklaşıma da eleştiri getirenler var. Örneğin felsefeci Rocco J. Gennaro, kimisi başka felsefecilerce de dile getirilen eleştirileriyle iki görüşe de saldırır. Gennaro'nun zihin-beden sorununa ilişkin görüşlerini değerlendiren Jerry Kapus'tan öğrendiğimize göre ([5], 124), Gennaro, içgözlemle zihin durumlarımızı bilebilirken beyin durumlarımızı bilemeyiz diyen çağdaş ikici argümana, bunun, zihin ile beynin farklı tözler olduğunu göstermediğini, söyleyerek karşı çıkar. Gennaro'ya göre, bardak içindeki suyun H<sub>2</sub>O olduğunu bilmemem su ile H<sub>2</sub>O'nun farklı tözler olduğunu göstermez. Üstüne üstlük, bedeni/özdeği, yani fiziksel olanı, bölebildiğimiz gibi, zihnin de, inanma ve arzu etme gibi birtakım zihinsel durumlara bölünebilirliğini pekala düşünebiliriz, diyen Gennaro, zihnin bölünemezliğinden ötürü özdeksel bedenden farklı bir töz olduğunu savunan Descartes'in argümanını da eleştirir. Öte yandan, Kapus'ın saptamasına göre, Gennaro, belli bir zihinsel olayı deneyimlemenin nasıl bir şey olduğunu bilmeksizin, o zihinsel olayla ilişkili tüm nörofizyolojik olguları bilebilmenin olanaklı olmasını, yani, "birinci tekil kişi" açısından bilinci anlamlandırma çabasında özdekçiliğin büyük bir güçlüklerle karşılaşarak, öznenin bilinç deneyimini (zihinsel deneyimin öznelliğini -qualia (çoğ.)/quale (tek.)) açıklamakta yetersiz kaldığını, vurgulamaktadır. Ona göre, kırmızı renge ilişkin hiçbir öznel, içsel yaşantıya -zihnindeki bir nitelik olarak kırmızılığa- sahip olmayan doğuştan kör bir kişi, kırmızı rengi algılamaya ilişkin tüm nörofizyolojik olguları pekala öğrenebilir ([5], 124). Şimdi Kapus, Gennaro'nun eleştirdiği hem ikici hem de özdekçi argümanlar arasında yakalayarak dikkat çektiği benzerliğe değinir: İkisi de, epistemolojik bakış açısıyla oluşturulmuş örnekler çerçevesinde, zihin ve beyne ilişkin bilebildiklerimiz ve bilemediklerimiz arasındaki farklara dayanmakta, böyle olunca da, gerilerindeki metafiziksel savların yanlışlığı yeteri kadar açığa çıkamamaktadır ([5], 124). Ayrıca, Kapus'ın belirttiğine göre, benzer durumlarda benzer davranışlar sergileyen iki kişinin yine de farklı zihinsel deneyim içeriklerine sahip olabilecekleri sorunuyla da ilgilenen Gennaro, başkalarının zihinlerinin varlığına, başka zihinlerin belli durumlarının bilinebilirliğine ilişkin yargıların temellendirilmesinde, dört temel öğenin, yani, beynin yapısının, sözlü-olmayan davranışların, dilsel yeteneğin ve yaratıcılığa ilişkin tüm kanıtların, göz önüne alınmasını önerirken ([5], 124), bilincin "üçüncü tekil kişi" açıklamasına kapsamlı bir yaklaşımla bilişsel bilim çerçevesinden bakmaktadır.

### KAYNAKÇA

- [1] Akyüz, Ömür R. ve diğerleri (Ed.). 1997. Bilgisayar ve Beyin, 16-17 Ekim 1995'te Boğaziçi Üniversitesi'nde düzenlenen "Bilgi İşleyen Makine Olarak Beyin" başlıklı toplantıda sunulan bildirilerin derlemesi, Nar Yayınları, İstanbul.
- [2] Crick, Francis. 1994. Şaşkırtan Varsayım -İnsan Varlığının Temel Sorunlarına Yanıt Arayışı, Türkçesi: Sabit Say, 1996, TÜBİTAK Yayınları, Ankara.
- [3] Damasio, Antonio R. 1994. Descartes'ın Yanılgısı -Duygu, Akıl ve İnsan Beyni, Türkçesi: Bahar Atılamaz, 1999, Varlık Yayınları A. Ş., İstanbul.
- [4] Denkel, Arda. 1998 (2. Basım; 1. Basım: 1984). Bilginin Temelleri, Metis Yayınları, İstanbul.
- [5] Kapus, Jerry. 1999. "Rocco J. Gennaro'nun 1996'da yayımlanan Mind and Brain: A Dialogue on the Mind-Body Problem başlıklı kitabının değerlendirmesi", The APA Newsletters, Cilt 99, Sayı 1, 123-125.
- [6] Karakaş, Sirel. 2000. "Bilimde Multidisipliner Yaklaşım", Bilim ve Ütopya, Sayı: 75 (Eylül), 72-75.
- [7] Ramazancıoğlu, Özgür. 1998. "Herkesin Bilgisayarı Var: Beyin", Bilim ve Ütopya, Sayı: 45 (Mart), 50-53.
- [8] Searle, John P. 1984. Akıllar, Beyinler ve Bilim, Türkçesi: Kemal Bek, 1996, Say Yayınları, İstanbul.
- [9] Shaffer, Jerome A. 1968. Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi, Türkçesi: Turan Koç, 1991, İz Yayıncılık, İstanbul.

## MICHEL FOUCAULT: KLÂSİK VE MODERN ÇAĞLARDA İNSAN

Veli URHAN\*

Eserlerinin hemen hemen tamamını Batı düşüncesinin xvi. yüzyıldan bu yana yaşamış olduğu değişim ve dönüşümlerini belirlemek, çözümlmek ve tarihini yazmak amacıyla kaleme almış olan Michel Foucault'nun, sempozyumun konusu olan "insan"la ilgili düşüncelerini tartışmaya geçmeden önce, "Klasik" ve "Modern" çağlarla hangi tarihsel dönemleri kasdettiğinin belirlenmesi gerekir. Arkeolojik çözümlemesinin kapsamında yer alan , , ile bu eserlerde uyguladığı arkeolojik yöntemin açıklanmasından ibaret olan 'nde Foucault üç tarihsel dönemden söz eder; ve her bir döneme de, onu çekip çeviren, belirleyen, yöneten kurallar toplamından ibaret -Kuhn'un paradigmalarını akla getiren- bir affeder. Ortaçağdan Rönesansa kadar süren birinci bilgiyi nesnelere arasındaki ""e göre meydana getirirken, xvii. yüzyıldan xviii. yüzyıla kadar devam eden ikinci ya da Klasik çağ bilgiyi şeylerin arasındaki ""a göre oluşturur. Sürekliliğin egemenliği altında farklılıklar bir tablonun içine yerleştirilmek suretiyle düzen ve anlam kazanırlar. Xviii. yüzyılın sonundan xx. yüzyılın başlarına kadar devam eden üçüncü nin ya da Modern dönemin (Foucault Modern'den ziyade Antropolojik demeyi tercih ediyor) merkezinde yer alan konu ise "insan" ve "insan bilimleri"dir.

'in dokuzuncu ve onuncu bölümlerini insan ve insan bilimlerine ayıran Foucault, insanın xviii. yüzyılın bitiminden önce henüz ortalıkta görünmediğini; hayatın gücü, çalışmanın verimliliği, dilin tarihsel bütünlüğü için de aynı durumun söz konusu olduğunu söyledikten sonra, insanın, iki yüzyıldan daha az bir zaman önce, bilginin evreni düzenleme çabası içinde kendiliğinden ortaya çıkmış çok yeni bir varlık olduğunu öne sürer<sup>1</sup>. XIX. yüzyılın başında kolayca tanımlenebileceği bir biçimde ortaya çıkabilme imkânını kendisine veren bu aydınlanma anına kavuşabilmek için, Foucault, insanın karanlıkların içinde geçmiş binlerce yıllık bir dönemin sonunu beklemek zorunda kaldığını düşünür<sup>2</sup>. Modern çağın başlangıcına kadar insanın var olmadığı fikrini, o, acaba hangi anlamda ve hangi gerekçeyle öne sürer? Modern dönemde , ve haline dönüşmüş olan Klâsik çağın "Doğa Tarihi", "Zenginliklerin Çözülmesi" ve "Genel Dilbilgisi" de insanı tanıma imkânını vermekle birlikte; o, birincilerin ikincilerden farklı değerlendirilmesi ge-

\* Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

<sup>1</sup> M.Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, s.319.

<sup>2</sup> M.Foucault, *MC*, s.319.

rektiğine inanır. Klâsik çağda insanın insan olarak bir epistemolojik bilincinin bulunmadığını düşünen Foucault, Klâsik nin insana özgü ve ona özel bir alanı hiçbir şekilde belirginleştirmeyen çizgilere göre kendini gösterdiğini öne sürer ve der ki<sup>3</sup>:

Eğer hâlâ, hiçbir çağın insan tabiatına Klâsik çağdan daha uygun düşmediği, ona daha sağlam ve daha belirli bir statü vermemiş, onu daha iyi söylem haline getirmemiş olduğu itirazında ısrar edilecek olursa; buna insan tabiatı kavramının kendisinin ve işleyiş biçiminin klâsik bir insan biliminin var olduğu fikrini dışarda tuttuğu yanıtı verilebilir.

Batı kültüründe genel eğilimi hep yapmak olan klâsik dil konuştuğu sürece, insanın varoluşunun kendi içinde sorguya çekilmesinin -onda birbirine bağlananların ile olmasından dolayı- imkânsız olduğunun dikkate alınması gerekir<sup>4</sup>. Klâsik söylemle, 'nun içinde yer alan hakkındaki bir sorgulamanın hiçbir şekilde gündeme gelemediği<sup>5</sup> fikrinden dolayı, nun tükenişinden söz eden Foucault'nun, büyük felsefe geleneğimizin bize bıraktığı eski insan modelinin yeni yeni doğmakta olan insan bilimleri tarafından geçersiz kılınmasının sağduyunun ortaya çıkardığı bir sonuç olduğunu düşündüğü söylenebilir<sup>6</sup>. İnsan hakkında önemli ölçüde nesnel bilgi elde edilecekse eğer, insan bilimlerinin sağduyunun kavrayışlarını derinleştirilmesi ve sistemleştirilmesi gerekir diyen Rickman'ın da aynı gerçeğe parmak bastığı düşünülebilir<sup>7</sup>. Bilgikuramsal anlamda, insanın bilginin hem öznesi hem de nesnesi olarak ortaya çıkması, ancak onun Klâsik nin söylemlerinde paranteze alınmış konumunun, Modern yle birlikte parantez dışına çıkması ile mümkün olmuştur<sup>8</sup>. Klâsik çağda -hatta daha da geriye giderek xvı. yüzyıl boyunca- insan bağlamında yer aldığı, bundan dolayı da kendi başına var olmadığı halde, Modern çağda bağlamında biyoloji yasalarının, üretim ilişkilerinin, dil ve anlama sistemlerinin sınırları içinde ele alınmıştır<sup>9</sup>. İnsan bilimleri tarafından gerçekleştirilen bu sonluluk çözümlemesi bize in, nın ve tun pozitif içeriklerinin içinde adeta özgürlüğünü yitirmiş bir özneyi açıklar<sup>10</sup>. O bakımdan, Foucault Descartes'ın Modern çağı başlatan felsefi düşüncenin önderi olduğu hakkındaki yaygın görüşe katılmaz; ve kartezyen nun bireyin kendisinden -tıpkı İbn Sina'nın "uçan adam"<sup>11</sup> gibi- bağımsız olarak var olan bir bilinci temsil ettiğini düşünür. Çünkü ona göre, Descartes penceresinden dışarıya baktığında gözleriyle

<sup>3</sup> M.Foucault, *MC*, s.320.

<sup>4</sup> M.Foucault, *MC*, s.322.

<sup>5</sup> M.Foucault, *MC*, s.323.

<sup>6</sup> M.Daraki, "Le voyage en Grèce de Michel Foucault", *Esprit*, numéro: 100, Paris 1985, s.56.

<sup>7</sup> H.P.Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri* (çev.Mehmet Dağ), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1992, s.155

<sup>8</sup> O.Tekelioğlu, *Michel Foucault ve Sosyolojisi* (İng.çev.İbrahim Sirkeci), Bağlam Yayıncılık, İstanbul 1999, s.99.

<sup>9</sup> O.Tekelioğlu, *a.g.e.*, s.99.

<sup>10</sup> M.Foucault, *MC*, s.327; M.Daraki, "a.g.m.", s.56.

<sup>11</sup> H.Altuntaş, *İbn Sina Metafiziği*, A.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s.32 den naklen İbn Sina, *Işarat*, Tabiat, s.306.

gördüğü insanların "sanal insanlar", ama aklıyla gördüğü ve söyleminde gösterdiği insanların ise "gerçek insanlar" olduğunu düşündüğünde kuşku yoktur<sup>12</sup>.

Foucault'ya göre, modern felsefi düşünce Kant'la birlikte başlar, çünkü yu bireysel öznenen soyutlamaksızın ele alan ve bireyin bu gücünü kendisinin dışındaki başka her şeye empoze ettiğini düşünen ilk filozof Kant'tır. Kant'la birlikte "" ""den (yani "" ""dan) mut'ak bağımsızlığını kazanmıştır<sup>13</sup>. İnsan, Klâsik çağ boyunca kendisinin bir bakıma asıl yeri haline gelmiş olan i Modern çağın başlangıcından itibaren bir yana bırakarak, kendine özgü varlığı ve gücü ile, , e ve yasalarına göre canlılar, mübadele nesnelere ve kelimeler tarafından açılmış bir oyugun içine yerleşmiştir<sup>14</sup>. Kant'ın 'nin temel sorularından birisi olan "doğayla ilgili deneyim zorunlu yargılara nasıl imkân verir?" sorusunun yerini, Modern çağda artık "insan nasıl konuşan, yaşayan, çalışan varlık olur?" sorusu almıştır<sup>15</sup>. Her şeyi sonsuzluk bağlamında dikkate alan Klâsik düşünce insana yaratıcı gücü sonsuz olan Tanrı'nın karşısında, O'nun verdiği imkân ölçüsünde, bu güce sahip olabilen varlık gözüyle bakar. Ne dünyayı ne de onun temsillerini yaratabilme gücüne sahip olan insanın yapabildiği tek şey, doğadaki in özüne Tanrı tarafından âdetâ mühürlenmiş<sup>16</sup> olan anlamı kelimelerin içine taşıyarak açığa çıkarmak için uzlaşım sal olarak bir takım işaretler icad etmek ve söz konusu işaretleri belirli bir düzen içerisinde bir araya getirmekle oluşan dili ortaya çıkarmaktan ibarettir.

Foucault Rönesans ve Klâsik çağda bir anlam teorisinin bulunmadığını öne sürerken, işaretlere anlam verenin insan olmadığını düşünür. Ona göre, insan anlam veren değil, aşkın ve sonsuz bir kaynak tarafından şeylerin özüne yerleştirilmiş olan anlamı anlamaya ve açıklamaya çalışan ikinci dereceden bir yorumlayıcı ve betimleyicidir<sup>17</sup>. Modern çağa gelinceye dek anlamı aramanın benzeşenleri açığa çıkartmak olduğunu düşünen Foucault, xvi. yüzyılın semiyolojisi ile hermeneutüğünün in içinde buluştuklarını öne sürer<sup>18</sup>. Rönesans ve Klâsik çağ boyunca öteki varlıkların arasındaki her hangi bir varlık konumunda bulunan insan, modern çağla birlikte dünyanın nesnelere arasında kendi aklını kendi geleceğiyle ilgili olarak kullanma ve karar verme cesaretini göstermek suretiyle aydınlığa çıkmış ve öznelliğine kavuşmuş -bir bakıma, boyutunun yerini boyutunun almasına bağlı olarak, aşkın dünya ile tüm bağlarını koparmış- , , bir varlık sıfatıyla kendini göstermiştir. Foucault'nun Klâsik çağda, yani xvii. ve xviii. yüzyıllarda yapılmış olan felsefelerden, siyasal ve ahlâksal tercihlerden, deneysel bilimlerden, insan bedenine yönelik gözlemlerden, duyu, hayal gücü veya tutku çözümlerlerinden hiç bi-

<sup>12</sup> AK.Marietti, *Michel Foucault*, Librairie Générale Française, Paris 1985, s.64.

<sup>13</sup> O.Tekelioğlu, a.g.e., s.101.

<sup>14</sup> M.Foucault, *MC*, s.324.

<sup>15</sup> M.Foucault, *MC*, s.334.

<sup>16</sup> M.Foucault, *MC*, s.41-42.

<sup>17</sup> H.Dreyfus et P.Rabinow, *Michel Foucault* (trad. de l'anglais par Fabienne Durand-Bogaert), Gallimard, 1984, s.40.

<sup>18</sup> M.Foucault, *MC*, s.44.

risinin doğrudan insanla ilgili olmadığını öne sürdüğü dikkate alındığında, onun, xviii. yüzyılın sonlarından önce, insanın -yani , ve - var olmadığı<sup>19</sup> hakkındaki düşüncelerini anlamının çok zor olmayacağı söylenebilir. Modern çağda insan bilimlerinin yer aldıkları bilgikuramsal alana Klâsik çağda pek ihtiyaç duyulmamış olmasını da Foucault buna bağlar<sup>20</sup>.

Avrupa kültürü xvi. yüzyıldan itibaren dikkate alındığında, ona göre, bu kültürün içinde insanın çok yakın tarihli bir keşif olduğundan kuşku duyulmamalıdır<sup>21</sup>. Klâsik çağın Doğa Tarihi, Zenginliklerin Çözümlemesi ve Genel Dilbilgisi'nin yerini Modern çağda , ve nin almasından itibaren, in ve in ortak yeri olan klâsik söylem ortadan silinmiştir<sup>22</sup>. İnsanın bir anlamda iş, hayat ve dil tarafından yönetildiğini öne süren Foucault, onun somut varlığının belirlenimlerini , ve bulunduğunu düşünür<sup>23</sup>. Rönesans döneminin belirleyicisi olarak dikkate alabileceğimiz sinin, xvii. yüzyılda anı bir kopuşla, birden bire ortadan kalkmış olduğuna dikkat çeken Foucault, artık bilginin başka bir biçimde işlerlik kazandığını öne sürer. Rönesansa özgü bilginin temelinde yatan (analogie) yerini Klâsik çağda (analyse) ye bırakırken; zihnin etkinliği de artık xvi. yüzyılda olduğu gibi şeyleri birbirlerine değil, tam tersine onları birbirinden ten ibaret olmuştur<sup>24</sup>. Uzun bir süre, diyor Foucault, bilginin hem biçim hem de içerik bakımından temel kategorisi olmuş olan özdeşlik ile farklılık terimlerinin bünyesinde yapılmış bir çözümlemenin içinde eriyip gitmiştir<sup>25</sup>. Böylelikle, xvii. yüzyılın başlangıcından itibaren, Batı kültürünün tüm si, temel konuları bakımından değişmiştir<sup>26</sup>. Merquior'un dediği gibi, kaynağını in yıkıntılarının içinde bulan in bu gelişmesi 'de betimlemesi yapılmış olan ilk dönüşümdür<sup>27</sup>. Bu dönüşümün edebiyat alanında kendisini göstermiş olan ilk habercisi de Cervantes'in 'udur. Söz konusu romanda özdeşlikler ve farklılıklar üzerine kurulmuş bulunan bir anlayış Rönesans bilgisinin özünü oluşturan işaretleri ve benzerlikleri sürekli alaya aldığından yeni ye öncülük eder<sup>28</sup>. Bu bakımdan, yaklaşık xvii. yüzyılın ortaları ile xviii. yüzyılın sonları arasındaki dönemin, yani Klâsik çağın bilgisinin si olmuştur<sup>29</sup>. Don Kişot deli dolu biri olmaktan çok, benzerliğin bütün işaretlerinin önünde mola veren titiz bir gezgin, ""nin kahramanıdır<sup>30</sup>. Birinci ve ikinci nin aralığında kendisine

<sup>19</sup> M.Foucault, *MC*, s.355.

<sup>20</sup> M.Foucault, *MC*, s.355.

<sup>20</sup> M.Foucault, *MC*, s.355.

<sup>21</sup> M.Foucault, *MC*, s.398.

<sup>22</sup> A.K.Marietti, *MF*, s.93.

<sup>23</sup> M.Foucault, *MC*, s.324; bkz. S.Best-D.Kellner, *Postmodern Teori* (çev.Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s.61.

<sup>24</sup> M.Foucault, *MC*, s.69; bkz. J.-G.Merquior, *Foucault ou Le nihilisme de la chaire*, PUF, 1986, s.50.

<sup>25</sup> M.Foucault, *MC*, s.68.

<sup>27</sup> J.-G.Merquior, *a.g.e.*, s.50.

<sup>28</sup> J.-G.Merquior, *a.g.e.*, s.50.

<sup>29</sup> J.-G.Merquior, *a.g.e.*, s.50.

<sup>30</sup> M.Foucault, *MC*, s.60.

sahneye çıkma imkanını vermiş bulunan perde arasında, Don Kişot işaretlerin doğru söylediğini gösteren figürleri yerküresinin bütün yüzeyinde göstermeye ilişkin olan niyetini gerçekleştirmeyi başarmıştır<sup>31</sup>. Bundan dolayı, gerçekten o, kelimelerin ve şeylerin birliğinin savunucusu olarak, maceraları xvi. yüzyılın sonunda realist düşüncenin içine düştüğü krizi çevresine yaymış olan bir trajik kahramandır<sup>32</sup>. Foucault'nun modern eserlerin ilki saydığı<sup>33</sup> Rönesans dünyasının negatifini resmeder<sup>34</sup>. Maceraları, Foucault için, dünyanın sırlarının üzerindeki örtünün kaldırılması anlamına geldiği için<sup>35</sup>, öyle görünüyor ki, Don Kişot'un söz konusu aralıkta sahneye çıkmasıyla birlikte, Max Weber'in de dediği gibi, dünyanın büyüünün bozulmaya başladığı anlaşılmıştır<sup>36</sup>.

Klâsik çağın si üzerinde Rönesans'ın sinden daha fazla duran Foucault, klâsik nin kendilerine egemen olduğu bilgi alanlarının -, -, her birine, 'de, birer bölüm ayırmıştır. Klâsik insana özgü bir alanla sınırlı olmayan bir düşünce akışı içinde ifade edildiği halde<sup>37</sup>, Modern nin kategorileri bütünüyle antropolojik bir nitelik taşır. İnsan hakkındaki çözümleme olarak nitelediği antropolojinin modern düşüncenin doğuşunda önemli bir rol oynadığını düşünen Foucault<sup>38</sup>, sonuçta, modern nin, Klâsik çağa egemen olan un yerini almış bulunan temelinde dayalı çözümlemeye baş vurduğunu öne sürer. Xvii. ve xviii. yüzyılların düşüncesi için, hayvansal bir varoluşu yaşamaya, alın teriyle çalışmaya, saydam olmayan sözcüklerle düşünmeye zorlayan onun sonluluğu idi<sup>39</sup>. Ona göre, insanla ilgili bu çözümleme, xix. yüzyılın başından itibaren, in tek bir hareketin içindeki sentezler ve analizler oyununu belirleme gücünü yitirdiği andan itibaren gerekli hale gelmiş; ve deneyden kaynaklanan sentezlerin 'nun egemenliğinin dışında aramaları gerekmiştir<sup>40</sup>. Çözümlemenin yeri artık değil, sonluluğu içindeki olduğundan, bilginin şartlarını insanın kendisinde verili olan deneysel içeriklerden itibaren gün yüzüne çıkarmak söz konusudur<sup>41</sup>. İnsanla ilgili çözümlemelerin de artık, 'nun egemenliğinin sınırında belirmiş bulunan, ve insanın sonluluğu içinde kendilerini göstermeleri zorunlu hale gelmiştir<sup>42</sup>.

Avrupa 'sunun Rönesans'tan itibaren kesintisiz bir hareketin içinde bulunduğu ilişkin bir izlenime sahip olursa bile, arkeolojik düzeyde pozitiflik sistemlerinin xviii. ve

<sup>31</sup> M.Daraki, "a.g.m." s.58.

<sup>32</sup> M.Daraki, "a.g.m.", s.58.

<sup>33</sup> M.Foucault, *MC*, s.62

<sup>34</sup> M.Foucault, *MC*, s.61.

<sup>35</sup> M.Foucault, *MC*, s.61.

<sup>36</sup> M.Weber, *Sosyoloji Yazıları* (çev.Taha Parla), İletişim Yayınları, 2.bsk., İstanbul 1998, s.235; bkz. R.Pol, *Ahlâk ve Modernlik* (çev.Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993, s.94-96.

<sup>37</sup> M.Foucault, *MC*, s.320.

<sup>38</sup> M.Foucault, *MC*, s.351.

<sup>39</sup> M.Foucault, *MC*, s.327.

<sup>40</sup> M.Foucault, *MC*, s.351.

<sup>41</sup> M.Foucault, *MC*, s.329.

<sup>42</sup> M.Foucault, *MC*, s.352.



xix. yüzyılların dönemecinde topyekün değiştiklerinin görüldüğünü öne süren Foucault, bunun nedenini aklın daha fazla gelişme kaydetmiş olmasına değil, şeylerin ve düzenin varlık biçiminin derinlemesine değişmiş bulunmasına bağlar<sup>43</sup>. Modern çağla birlikte, şeyler sadece kendi akledilebilirliklerinin prensibi olmayı talep etmek ve temsilin mekânını bir yana bırakmak suretiyle kendi üzerlerine kıvrıldıkları ölçüde, ilk kez insan Batı'nın bilgi alanının içine girmiş bulunur<sup>44</sup>. Foucault, modern düşüncenin kendisiyle başladığını öne sürdüğü Kant'ın, bunu, "Ne bilebilirim?", "Ne yapmalıyım?", "Ne umabilirim?" den ibaret üç kritik sorusunu da içine alacak şekilde öne sürülmüş dördüncü bir soru olan "İnsan nedir?" ile dile getirmeye çalıştığını kaydeder<sup>45</sup>. Heimsoeth'un dediği gibi, Kant'ın antropolojisi en derin köklerini onun ilkesi ile insanın si hakkındaki düşüncelerinde bulur<sup>46</sup>. İnsan davranan yanıyla "amaçlar ülkesi"ne bağlı iken düşünen yanıyla da "duyular ülkesi"ne bağlıdır. Foucault'nun insanı empirik-aşkın ikili olarak betimlerken Kant'ın bu düşüncelerinden yola çıktığı söylenebilir. Sokrates'ten beri devam edip gelen araştırmaların sonunda kendisiyle ilgili önemli bir bilgi birikimi oluşmuş bulunan insanın, Klâsik çağın inde meydana gelen belirli bir bozulmadan, yakın tarihlerde bilginin konusu olarak kazandığı yeni konumu tarafından belirlenmiş bir görünüşten başka bir şey olmadığını öne süren Foucault, insan üzerine genel bir düşünüş olarak ele alınması gereken antropolojinin bütün imkânlarını bu anlayıştan devşirdiğini düşünür<sup>47</sup>. Ona göre, ne Rönesans'ın i ne de Klâsik çağın i, dünyanın düzeni içinde insana ne kadar ayrıcalıklı bir yer vermiş olurlarsa olsunlar, onu kesinlikle düşünememişlerdir, çünkü insan sonluluk çözümlemesinin içinde yer alan garip bir empirik-aşkın çifttir<sup>48</sup>. Modernliğimizin eşığı de, insanın incelenmesinde nesnel yöntemlerin uygulanmaya kalkışıldığı anda değil, daha çok denilen bu empirik-aşkın ikilinin ortaya çıktığı günde yer alır<sup>49</sup>.

Bu dünyada insan eğer bir yanıyla içkin öteki yanıyla da aşkın varlık konumunday-  
sa, bilginin deneysel içeriklerinin kendilerini mümkün kılmış olan koşulları yine kendisinden hareketle oluşturduğu bu paradoksal görünüş olmak zorundaysa, o zaman insan kendisini nun egemen ve dolaysız saydamlığı içinde ortaya koyamaz<sup>50</sup>. İnsan, diyor Foucault, empirik-aşkın ikili olduğundan dolayı, bilmenin yeri olduğu kadar bilmemenin de yeridir<sup>51</sup>. Modern çağın başlangıcından itibaren, o, artık "doğayla ilgili deneyin zo-

<sup>43</sup> M.Foucault, *MC*, s.13-14.

<sup>44</sup> M.Foucault, *MC*, s.14-15.

<sup>45</sup> M.Foucault, *MC*, s.352 den naklen Kant, *Logik* (Werke, éd. Cassirer, t. viii, p.343); krş. H.Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi* (çev. Takiyettin Mengüşoğlu), Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s.152.

<sup>46</sup> H.Heimsoeth, *a.g.e.*, s.152.

<sup>47</sup> M.Foucault, *MC*, s.15.

<sup>48</sup> M.Foucault, *MC*, s.329.

<sup>49</sup> M.Foucault, *MC*, s.329.

<sup>50</sup> M.Foucault, *MC*, s.333.

<sup>51</sup> M.Foucault, *MC*, s.333.

runlu yargıları ortaya çıkarması nasıl mümkün olur?" sorusunun yerini "insanın düşünmediğini düşünmesi nasıl mümkün olur?" sorusunun aldığı öne sürer<sup>52</sup>. Kant fenomenler hakkındaki bilginin (yani fiziğin) bilimsellik karakteri kazanmasını, bu alanda "sentetik a priori" önermelerin bulunmasına bağlar, ve bu konuda hiçbir problem görmez. Onun 'nde ağırlıklı olarak üzerinde durduğu problem "Metafizik alanla ilgili olarak bu tür önermeler kurulabilir mi?" sorusunun çerçevelediği problemdir. Kant'ın bu tutumunun başka bir bağlamda Foucault'nun yukarıdaki iki soruyla ilgili tespitine ışık tuttuğu söylenebilir. Aklının mevcut yapısıyla insan dünyasını bilebildiği halde, dünyasını bilemez. Oysa Kant'a göre, insan içindeki ahlâk yasası ile akledilirler dünyasına, başka bir deyişle "amaçlar ülkesi"ne bağlıdır<sup>53</sup>. Kant yazdığı eleştirilerle aklın bilgi konusundaki sınırlarını gösterir, ama bu bilginin sınırlarının ötesinde kalan dünyanın varlığını da inkâr etmez. Böyle olmakla birlikte, onun bu düşüncesi söz konusu inkârı gerçekleştirecek düşüncelerin ortaya çıkmasına kaynaklık eder. Bu düşünceler August Comte'un pozitivismi ile bu pozitivismin varabileceği en son sınıra kadar götürülmesinden başka bir şey olmayan Viyana çevresi filozoflarının mantıki pozitivismidir.

İnsanın hem nin hem de nin yeri olduğuna dikkat çekerken, Foucault'nun, Kant'ın ve ayırımından yola çıktığı, 'de bu konuyu tartışırken Kant'a yaptığı atıflardan anlaşıl-maktadır<sup>54</sup>. Çünkü Kant'a göre, bizim aklımızın bilimsel bilgiyi elde eden yanı olan saf akıl doğuştan getirdiği içi boş bilgi kalıplarını ve sezış formlarını (zaman ve mekân) kullanarak duyu organlarımızın lerden sağladığı duyu verilerini önermeye dönüştürmek suretiyle bilme eylemini gerçekleştirir. Oysa aynı aklın söz konusu eyleminin için mümkün olmadığını onun "bilim olarak metafizik nasıl mümkündür?" sorusunun yanıtında verdiği bilgilerden anlıyoruz<sup>55</sup>. Saf akıl için bilgiye konu edilemeyen insanın bir yanıyla "amaçlar ülkesi"ne bağlı bulunmasından dolayı pratik akıl için bilgi konusu olabilmektedir. Kant'ın, Foucault'nun Klâsik çağ dediği xvii. ve xviii. yüzyılların önde gelenleri olan Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi filozofların metafiziklerine bir bakıma tepki olarak nin (yani metafizik alanın) bilimsel bilgisinin elde edilemeyeceğini söylemesi, bilginin konusu olabilecek gerçekliğin sadece lerden ibaret olduğunu, lerin dışında hiçbir gerçekliğin bulunmadığını öne sürecek ılımlı ve katı pozitivist tutumların ortaya çıkmasının da kaynağında yer alır. Kant'ın bu yaklaşımı, öyle görünüyor ki, Foucault'nun sözünü ettiği tan a geçişin de eşiği olarak değerlendirilebilir<sup>56</sup>. Bu eşikten başlayarak, ona göre, bilgi ve bilgiyle birlikte insan kendini göstermektedir. Bununla birlikte, Modern düşünceye egemen olan sonluluk çözümlemesinin içinde bilginin konusu olduğu andan itibaren insanın kendisinin de ortadan silinmeye başladığı izlenimi uyanır<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> M.Foucault, *MC*, s.334.

<sup>53</sup> M.Aydın, *Tanın-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991, s.34,36; H.Heimsoeth, a.g.e., s.152.

<sup>54</sup> Bkz. M.Foucault, *MC*, s.334, 336.

<sup>55</sup> I.Kant, *Prolegomena*(çev.I.Kuçuradi-Y.Ömek), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1983, s.120.

<sup>56</sup> Bkz. M.Foucault, *MC*, s.334, 353.

<sup>57</sup> M.Foucault, *MC*, s.397; M.Daraki, "a.g.m.", ss.56-57.

İnsanın sonluluğunun kaçınılmaz bir biçimde bilginin pozitifliğinin içinde görüldüğünü düşünen Foucault der ki: "eğer insanın bilgisi sonluysa, bunun nedeni onun in, nın ve nın pozitif içeriklerinin içine hapsedilmiş bulunmasıdır; ya da tam tersine, ve kendilerini pozitifliklerinin içinde ele veriyorlarsa, bunun da nedeni bilginin sonlu formlara sahip olmasıdır"<sup>58</sup>. Sözü edilen pozitif ya da deneysel içerikler temsil alanının içine yerleştirildikleri sürece sonsuzluk metafiziği kaçınılmaz olurken, aynı içerikler temsilin dışına çıkarıldığında ve varoluşlarının ilkesini bizzat kendilerinde bulduklarında sonsuzluk metafiziği işe yaramaz hale gelmekte, böylelikle de Batı düşüncesinin tüm alanı tersine dönmüş olmaktadır<sup>59</sup>. Klasik dönemde yanlış yere ayrıcalıklı bir inceleme konusu edilmiş bulunan bilincin, modern dönemden itibaren yerini, Foucault'nun kavramları arasında önemli bir yer tutan kavramına bırakmasıyla, söz konusu bilincin ortadan kalkması anlamında, insanın sonunun haber verildiği anlaşılır ki; bunun da yukarıda sözü edilen tersine dönüşün göstergelerinden birisi olarak dikkate alındığı söylenebilir<sup>60</sup>. Kısacası, XIX. yüzyılın başından itibaren, Klâsik çağı çerçeveyen sonsuzluk metafiziğinin yerine bir sonluluk metafiziğini, yani insanın yalnızca sı, sı ve sı ile ilgilenen bir metafiziği geçirme eğiliminin ortaya çıktığı görülür. Foucault'ya göre, modern düşünceyle birlikte kendini gösterecek olan bu, ve yla ilgili sonlu metafizikler daha doğarken kendilerini içten mayınlamak suretiyle âdeta kendi sonlarını da hazırlar; böylelikle modern düşünce kendini kendi metafizik ilerlemelerinin içinde inkâr etmek suretiyle bir bakıma metafiziğin sonunu da haber verir<sup>61</sup>. Metafiziğin sona ermesini insanın ortaya çıkışına bağlayan Foucault, modernliğin de insanın sadece organik ve fizyolojik dokusu içinde empirik-aşkın ikili olarak varolmaya başladığı andan itibaren başlatılabileceği fikrini taşır; ve modern insan, , bir varlık olarak sonluluk biçimi içinde mümkün görür<sup>62</sup>. İnsan bilimlerinin ortaya çıkışı sırasında bir değişimden ziyade bir doğuşun gerçekleştiğine inanan Foucault tarafından insanın doğuşu metafiziğin sonuyla eşzamanlı görülür; klâsik düşüncede sonluluğu içindeki insan sonsuza yönelmeye çağrılırken, modern düşünceyle birlikte, insanın varoluşunun sonluluğu ile ilgili bir çözümlemenin ortaya çıkmış bulunması nedeniyle artık sonsuzluk metafiziğinin yararsız hale geldiği öne sürülür<sup>63</sup>.

İnsanın modern düşüncenin bir keşfi olduğunu 'de sık sık tekrar eden Foucault için, Modern çağ bir bakıma insanın bilginin konusu olarak ortaya çıktığı bir çağdır<sup>64</sup>. Modern ye insanlık için temel bir bilgikuramsal paradoks gözüyle bakan Foucault'ya göre,

<sup>58</sup> M.Foucault, *MC*, s.327; M.Daraki, "a.g.m.", s.56.

<sup>59</sup> M.Foucault, *MC*, s.327-328.

<sup>60</sup> J.Piaget, *Le structuralisme*, PUF, 3. édit., 1968, s.111.

<sup>61</sup> M.Foucault, *MC*, s.328

<sup>62</sup> M.Foucault, *MC*, s.328-329.

<sup>61</sup> M.Foucault, *MC*, s.328

<sup>62</sup> M.Foucault, *MC*, s.328-329.

<sup>63</sup> M.Daraki, "a.g.m.", s.56.

<sup>64</sup> AK.Marietti, *MF*, s.93.

içinde yaşadığı toplumsal tecrübenin ürünü olan insanın -hem bilginin konusu hem de bilginin kurucusu olarak- varlığını devam ettirmesi uzun süreli olamamış ve sonunda modern dünya kendi bünyesinde insanın doğumuyla ölümüne birlikte tanık olmuştur<sup>65</sup>. Henüz doğmuş olan bu , , modern insanın ancak sonluluk biçimi altında mümkün olabileceğinin<sup>66</sup> ve gerçekten onun var olup olmadığının sorgulanmasının aklın bir gereği olduğunun düşünülmesini öngören Foucault, bizden her birimizin deniz kıyısındaki kumsala çizilmiş ve biraz sonra silinip gideceğinde hiç kuşku bulunmayan görüntüde kendimizi tanımaya davet edildiğimizi kaydeder<sup>67</sup>. Doğduğu andan itibaren bir bakıma ölümünü yaşamaya başlamış olan modern insanın geleceği ile ilgili önemli bir kavram olan “İnsanın ölümü” kavramı Foucault’nun düşüncesinde üzerinde durulmaya değer bir kavram olarak kendini gösterir. O, XIX. yüzyıl boyunca felsefenin sonunun gelmiş bulunduğu düşüncesinin, yakın bir gelecekte ortaya çıkacağı vadedilen yeni bir kültür -muhtemelen postmodern kültür- fikrinin, sonluluk kavramı ile insanın bilginin içinde ortaya çıktığı anlayışının bir ve aynı anlama geldiği kanısını taşır<sup>68</sup>.

Klâsik dönemden modern döneme geçişle birlikte kurulmaya başlamış olan toplumsal bilimlerin alanında, bu alanların bilgisini oluşturmak amacıyla birbirlerinin tam karşısına yerleştirilebilecek olan iki anlayış ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi tıpkı tabiat bilimlerinde olduğu gibi nesnel veri toplamayı ve bu verileri tabiat bilimlerinin yöntemleriyle çözümlenmeyi amaçlayan düşünce, ikincisi de sözkonusu nesnel veri arayışından kaçınan ve toplumsal bilimlerin bir bakıma özünde bulunan öznelliği benimseyen düşüncedir<sup>69</sup>. Hümanistlerin pozitivistler karşısında başardıkları söylenen tek şeyin toplumsal bilimlerde bilginin konusunun, Derrida’nın temel kavramıyla söylemek gerekirse, “yapıbozumu” (deconstruction) na uğratılması olduğu görülür<sup>70</sup>. Kavramının yapıbozumuna uğratılması yoluyla, öznenin bilgikuramsal bakımdan ön planda yer almasına karşı çıkma tavrının, çağdaş toplumsal teorinin merkezinde yer alan temayı oluşturduğunu öne süren Susan Hekman, söz konusu teoriyi destekleyen kuramcılarının yükselen çığlıklarının “insanın ölümü”nü haber verdiklerini düşünür<sup>71</sup>. Özellikle hümanist düşüncede bilen öznenin önceliğine karşı çıkmanın, dolayısıyla özneyi öldürmenin temel sorumluluğunu üstlenen gruplar, ona göre, temsilcileri İkinci Dünya savaşından sonra Fransa’da görülmeye başlamış olan yapısalcılar ile postyapısalcılardır<sup>72</sup>. Aydınlanma sonrası gelişen düşüncenin ortaya çıkardığı ve ile hakkında ortak eleştiri noktalarına sahip

65 A.Munslow, *Tarihin Yapısökümü* (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s.197.

66 M.Foucault, *MC*, s.332.

67 M.Foucault, *MC*, s.398; M.Daraki, “a.g.m.”, s.57.

68 M.Foucault, *MC*, s.397.

69 S.Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik* (çev. Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız), Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s.219.

70 S.Hekman, a.g.e., s.219.

71 S.Hekman, a.g.e., s.220-221.

72 S.Hekman, a.g.e., s.221.

olan bu felsefi görüşler, bir yandan Hegelciliğe ve Marksizme, öte yandan da Sartre'in varoluşçuluğuna ve Husserl'in fenomenolojisine karşı bir tepki olarak, xx. yüzyılda güçlü bir biçimde seslerini duyurmaya başlamışlardır<sup>73</sup>.

"İnsanın ölümü" temasıyla ilgili olarak Derrida postyapısalcı grubun içinde yer alırken Foucault yapısalcı bir izlenim uyandırır. Çünkü onun adlı eserinin yapısalcılığın önemli örneklerinden birisi olduğunda kuşku yoktur. "İnsanın ölümü" ya da onun özne olmaktan çıkarılması fikrinin çağdaş Fransız felsefesindeki önemli iki temsilcisi olan Foucault ile Derrida'ya bu konuda Nietzsche'nin kaynaklık ettiği söylenebilir<sup>74</sup>. Batı felsefesinin temel kategorilerine yönelttiği sert eleştirilerle, kendisini izleyen birçok postyapısalcı ve postmodern eleştirilere teorik öncüllerini sağlamış bulunan Nietzsche felsefi özne, temsil, hakikat, değer ve sistem anlayışlarının ön plana alındığı geleneksel Batı felsefesinin yerine, olgulara değil sadece yorumlara, nesnel hakikatlere değil yalnızca bireysel ya da toplumsal kurgulara yönelmiş bir perspektivizmi ikame etmiş; ve dilin tamamının metaforik, öznenin ise ancak dil ile düşüncenin ürünü olduğunu ısrarla öne sürmüştür<sup>75</sup>. Nietzsche ve Heidegger'in bıraktığı mirastan yola çıkan postyapısalcılar, bir yandan birlikler ve özdeşlikler karşısında farklılıkların önemini vurgularken, öte yandan da anlamın bütünleştirici, merkezileşmiş teorilerin ve sistemlerin içine hapsedilmesine karşı gelerek, sirayet edip yayılmasından (dissemination) yana çıktılar<sup>76</sup>. Bir postmodernist, bilgi, kültür ve toplumda ortaya çıktığı öne sürülen kopuşları betimleyip savunurken, çoğunlukla modern olana itiraz eder<sup>77</sup>. Foucault'nun eserleri de modernliğin kapsamlı bir eleştirisini sunmakla<sup>78</sup> birlikte, onun bütünüyle bir postmodernist olarak değil, daha ziyade modern öncesi, modern ve postmodern perspektifleri birleştiren bir teorisyen olarak okunması gerektiği öne sürülebilir<sup>79</sup>. Üstelik Foucault eserlerinde modern ve postmodern sözcüklerini mecbur kalmadıkça kullanmamaya özen göstermiş ve bu kavramları benimsemediğini bir mülakatta kendisine sorulan bir soruya verdiği yanıtta alaycı bir üslupla hissettirmeye çalışmıştır<sup>80</sup>.

1970'li yıllarda yaptığı soykütüksel çalışmalarında modernizmin rasyonelliğini, kuramları ve modern öznellik biçimlerini tahakkümün kaynakları olarak damgalayan<sup>81</sup> Foucault bir merkez, öz ya da telos tarafından yönetilen birleşik bütünlükler olarak tarihin ve toplumun bütünselliğini bozmaya ve öznenin kurucu bir olmaktan ziyade kurulmuş

<sup>73</sup> D.West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s.213.

<sup>74</sup> Bkz.J.Habermas, "Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche" (çev.Mehmet Küçük), *Modernite Versus Posmodernite*, Vadi Yayınları, 2.bsk., Ankara 1994, s.144.

<sup>75</sup> S.Best-D.Kellner, a.g.e., s.39.

<sup>76</sup> S.Best-D.Kellner, a.g.e., s.40.

<sup>77</sup> S.Best-D.Kellner, a.g.e., s.49.

<sup>78</sup> S.Best-D.Kellner, a.g.e., s.56.

<sup>79</sup> S.Best-D.Kellner, a.g.e., s.54.

<sup>80</sup> Yanıt için bkz. S.Best-D.Kellner, a.g.e., s.54 (dip not: 2).

<sup>81</sup> S.Best-D.Kellner, a.g.e., s.57.

olduğunu göstererek özneyi merkezden kaydırmaya çalışır<sup>82</sup>. Nietzsche'nin izinden giderek, tek bir felsefi sistem içerisinde kalmak suretiyle gerçekliğin tamamını sistematik bir biçimde kavrama iddiasındaki felsefi tafraları reddeden Foucault, yapısalcılık ya da marksizm gibi teorik konulardan önemli ölçüde etkilenmiş olmasına rağmen, herhangi bir tekil analitik çerçeveyi reddet ve modernliği psikiyatri, tıp, kriminoloji, cinsellik açılarından çözümler<sup>83</sup>. Modern dönemle birlikte öznenin merkezden kaydırılması fikrini savunan akımlardan birincisi: bireyin kendini devlete feda etmesini en yüksek düzeyde ahlaklılık sayan Hegelci idealizmde olduğu gibi, bireysel öznenin ayrıcalıklarını tümüyle ortadan kaldırmak yerine onların yerini değiştirmek, yani toplumsal alanda işleyen diyalektik materyalist süreç içerisinde ortadan kalkması kaçınılmaz görünen kapitalizmden, zorunlu olarak onun yerini alacağı öne sürülen proletaryaya aktarmak isteyen Marksist ideoloji; ikincisi: bireysel bilinç ve davranışın, bilinçdışının rasyonel veya saydam olduğu pek de söylenemeyecek olan mekanizması aracılığıyla ancak anlaşılabilirliğini telkin ettiği için, tecrübenin bilinçli öznesinin konumunu çok tartışmalı bir hale getirmiş olan, Freud'un bilinçdışına ilişkin teorileri, yani psikanalizdir<sup>84</sup>.

Gerçekten de, zihinsel fenomenlerin çok geniş bir alanıyla ilgilenmiş bulunan Freud'a göre, bilinçdışının etkisini, şakalar ve dil sürçmeleri, adların ve randevuların unutulması, rüyalar ve fanteziler, din ve kültür gibi sadece bilinçdışı aracılığıyla anlaşılabilir olan ve dışarıdan bakıldığında normal görünen davranışların oldukça geniş kapsamlı bir alanında farketmek mümkündür<sup>85</sup>. Bilinç, zihinsel yaşamımıza ilişkin olarak sadece kısmi ve çarpıtılmış bir görüş sağladığından, zihin ya da öznenin tümüyle saydam bir bilince eşit olduğu şeklindeki kartezyen ilke Freud'un psikanalizin bilinçdışıyla ilgili teorileri karşısında çöker<sup>86</sup>. Norris bilinçli in, bilinçdışı lehine, tahttan indirilişini Freud'un 'Kopernik Devrimi' diye nitelerken<sup>87</sup>, Deleuze'ün yorumuna göre, bu tikel 'Kopernik Devrimi' daha önce xvii. yüzyılda Spinoza tarafından gerçekleştirilmiştir<sup>88</sup>. David West'in düşüncesine göre, özne hakkındaki hümanizm karşıtı eleştiriye son zamanlarda yapılmış en dikkat çekici katkılardan birinin sahibi bulunan Foucault'nun söz konusu eleştirisi, her şeyden önce, Modern dönemin toplumsal ve psikolojik koşullarıyla biçimlenmiş ve de bozulmuş ürünü olarak öznenin maskesini düşüren Marksist ideoloji ile Freud'un psikanalizin başardığı, öznenin merkezden kaydırılmasının ortaya çıkardığı sonuçları benimsemiş görünür<sup>89</sup>. Bununla birlikte, onun, Marksizmin ve psika-

<sup>82</sup> S.Best-D.Kellner, *a.g.e.*, s.58.

<sup>83</sup> S.Best-D.Kellner, *a.g.e.*, s.59.

<sup>84</sup> D.West, *a.g.e.*, s.216-217.

<sup>85</sup> D.West, *a.g.e.*, s.218-219.

<sup>86</sup> D.West, *a.g.e.*, s.219.

<sup>87</sup> D.West, *a.g.e.*, s.219 dan naklen C.Norris, *Derrida*, (Fontana/Collins, London, 1987), s.207.

<sup>88</sup> D.West, *a.g.e.*, s.219 dan naklen G.Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, Trans. R.Hurley, (City Light Books, San Francisco, 1988), 2. bölüm.

<sup>89</sup> D.West, *a.g.e.*, s.233.

nalizin öznenin yitirdiği saydamlığını daha sonraki bir evrede daha yüksek bir düzeyde yeniden kazanması yönündeki umutlarından en küçük bir kırıntıyı taşımadığı, ve hümanist özne anlayışından bir daha geri dönmek üzere kopma zorunluluğunun bulunduğu fikrinde olduğu öne sürülür<sup>90</sup>. Özneyi, modern felsefe ile insan bilimlerini başlangıçlarından itibaren köstekleyen bir tür göbek bağı gibi gören Foucault<sup>91</sup>, Descartes'dan itibaren görülmeye başladığı söylenebilecek olan modern özne felsefesi ile insan bilimlerinin birbirleriyle ilişkili problemlerinden sakınma yönünde umut verici girişimler olarak yapısalcılık, hermeneutik ve fenomenolojinin zaman zaman cazibesine kapılmış olmakla birlikte; hem yapısalcılığı hem de fenomenolojiyi, modern özneyi farkında olmadan boyunduruk altına aldıkları -başka bir deyişle, yapısalcılığın öznenin nesne olarak fenomenolojinin de onun özne olarak kuruluşuna bulaştıkları- gerekçesiyle hemen reddeder<sup>92</sup>.

Çağdaş düşüncenin kendini adanmış olduğu antropolojinin kaynağından kopartılması yönündeki ilk çabanın Nietzsche'nin tecrübesinde görülmesi gerektiğine inanan Foucault, onun insan ile Tanrı'nın birbirlerine ait olduklarını, ikincinin ölümünün birincinin ölümüyle eşanlı sayıldığını, ve üst-insanın vadedilmesinin her şeyden önce insanın ölümünün kaçınılmazlığına işaret ettiğini düşündüğünü dile getirir<sup>93</sup>. Nietzsche hakkında ortaya koyduğu bu düşünceleriyle, o sanki Gilson'un Nietzsche'yle ilgili değerlendirmelerine katılıyor gibi görünür. Çünkü Gilson da Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ifadesinin, onun "Size üst-insanı haber veriyorum" ifadesiyle birlikte ancak bir anlam taşıyabileceğini, dolayısıyla üst-insanın doğuşunun Tanrı'nın ölümünün nedeni olduğunu söyler<sup>94</sup>. Nietzsche ve onu izleyen ateist varoluşçular Tanrı'nın öldüğünü ilan ederken, bununla ortadan kaldırmak istedikleri Tanrı, Kant'ın ifadelerinde neredeyse bütünüyle bir ahlâksal kimlik kazanmış bulunan Tanrı idi<sup>95</sup>. Foucault'ya göre, bu dünyanın insan için istikrarlı bir ikametgâh haline getirilmesi amacıyla Tanrı'nın ortadan kaldırılmak istediğinin ileri sürülmesine rağmen, günümüzde dikkatlerin üzerinde yoğunlaştığı şeyin - Nietzsche'nin de uzaktan işaret ediyor görüldüğü gibi- Tanrı'nın var olmamasından ya da ölümünden ziyade insanın sonunun gelmiş olmasıdır<sup>96</sup>. Tanrı'yı öldürdüğünü ilan eden, böylece dilini düşüncesini, gülüşünü artık ölmüş olan Tanrı'nın yerine yerleştiren sonuncu insan, Tanrı'yı öldürdüğü için, kendi sonluluğu hakkında yine kendisi yanıt vermek zorundadır<sup>97</sup>. Burada aslında, Nietzsche'nin düşüncesinin, üstü örtük bir biçimde,

<sup>90</sup> D.West, *a.g.e.*, s.233.

<sup>91</sup> D.West, *a.g.e.*, s.234.

<sup>92</sup> D.West, *a.g.e.*, s.235.

<sup>93</sup> M.Foucault, *MC*, s.353; krş. F.Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (çev.Turan Oflazoğlu), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s.6-7.

<sup>94</sup> E.Gilson, *L'atésisme difficile*, J.Vrin, Paris 1979, s.15.

<sup>95</sup> M.Aydın, "Ateizm ve Çıkmazları", *A.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: xxiv, Ankara 1981, s.197.

<sup>96</sup> M.Foucault, *MC*, s.397.

<sup>97</sup> M.Foucault, *MC*, s.396.

haber verdiği şey Tanrı'nın kâtilinin sonudur<sup>98</sup>. Foucault, Nietzsche'nin insanın sonuyla ilgili bu düşüncesi ile çağdaş felsefenin düşünmeye kendisinden itibaren başlayabileceği eşiği de vurguladığını öne sürer, ve der ki: "eğer geri dönüş gerçekten felsefenin sonuysa, insanın sonu da felsefenin başlangıcının geri dönüşüdür"<sup>99</sup>.

"İnsanın ölümü"nü savunanların eleştirdikleri insan-merkezciliğin toplumsal teorilerinin önemsiz boyutlarından birisi olmadığını, tam tersine onun, çoğu XIX. ve XX. yüzyıla ait olan toplumsal ve siyasal teorilerin bilgikuramsal temelini oluşturduğunu düşünen Hekman'a göre, çağdaş toplumsal ve siyasal teoriler üzerinde belirleyici bir rol oynamış bulunan insan-merkezciliğin uzun ve kuşatıcı etkisi "insanın ölümü"nü ilan ile tamamen ortadan kaldırılamamıştır<sup>100</sup>. İnsan-merkezci düşüncenin zirvesi sayılabilecek olan Husserl'in çalışmalarıyla birlikte, fenomenolojinin artan gücü söz konusu düşüncenin direnişine tanıklık eder<sup>101</sup>. "İnsanın ölümü" tezi Foucault ve Derrida tarafından açıkça savunulduğu halde, ne Wittgenstein'in ne de Gadamer'in yazılarında bu tezin kabul gördüğünü öne süren Hekman Gadamer'in özneyi ortadan kaldırmakta yapısalcılar ve postyapısalcılar kadar ileri gitmemiş olsa bile, insan-merkezci yaklaşımı pek benimsemediğinden kuşku duymamaktadır<sup>102</sup>. Ona göre, Gadamer "insanın ölümü" sorunu karşısında, bu sorunla ilgili teori üretenlerin karşılaştıkları problemlerin içine sürüklenmesizin, nesnelcilik ile öznelcilik arasında orta bir yol izlemiştir<sup>103</sup>. Modern dönemle birlikte insanın doğduğu fikrinin çözümlemesinin yapıldığı, yeni yeni ortaya çıkmakta olan posthümanist ve postmodern bilgi kuramı alanında bilgikuramsal bir özne olarak "insanın ölümü"nü haber vererek sona erer<sup>104</sup>.

<sup>98</sup> M.Foucault, *MC*, s.396.

<sup>99</sup> M.Foucault, *MC*, s.353.

<sup>100</sup> S.Hekman, *a.g.e.*, s.221.

<sup>101</sup> S.Hekman, *a.g.e.*, s.221.

<sup>102</sup> S.Hekman, *a.g.e.*, s.222.

<sup>103</sup> S.Hekman, *a.g.e.*, s.223.

<sup>104</sup> S.Best-D.Kellner, *a.g.e.*, s.62; bkz. M.Foucault, *MC*, s.398.



## EVREN MODELLERİ İLE İNSANA İLİŞKİN TASARIMLARIN KOŞUTLUĞU

Zerrin Oral KAVAS\*

Yeniçağ başında evren anlayışındaki köklü dönüşümü başlatan tartışmalarla insan tasarımlarındaki değişiklikler, özellikle de insanlık durumuna ilişkin en temel sorunlardan biri olan insan özgürlüğüne ilişkin tartışmalar yalnızca eşzamanlı değil, aynı zamanda yapıları bakımından birbirine koşuttur. Evren tasarımlarının yapı taşlarını oluşturan madde ile devinin ilkelerinin özelliklerini dile getiren kavramlar ve kuramlarla insan tasarımlarının bileşenleri arasında bulunan istenç, karar, eylem özgürlüğü kavramlarının içeriğine ilişkin tartışmaların birlikte ortaya çıktığı, köklü dönüşümlerin yaşandığı dönemlerde böylesi bir koşutluğun saptanıp çözümlenmesi düşünce tarihini yorumlamamıza, tarihe bakışımıza yeni boyutlar getirebilir.

Gerçekten de Yenidendoğuş döneminde en çarpıcı biçimde ortaya atılan, maddenin devinimi ile istencin özgürlüğüne ilişkin yepyeni anlam içerikleri, hem evreni ve onu oluşturan maddeyi açıklamamıza, hem de insanı ve onun kararlarını, eylemlerini anlamamıza yepyeni boyutlar getirmiştir. Örneğin maddenin devininin nasıl anlaşılacağı ya da devininin ne olduğu türünden çok temel sorular etrafında başlayan sorgulamalar evrensel çekim yasasına ulaşılmasının yolunu hazırlamış, bu tartışmalarla aynı dönemde, insan istencinin gerçekten nasıl özgür olabileceği sorusunun yeniden dile getirilmesiyle başlayan, daha sonra özgürlük kavramının başkalaşmasıyla çağdaş felsefenin temel sorunlarından birine dönüşen özgürlüğün olanağına ilişkin tartışmalarsa özgürlük kavramı temelinde bir evrensel ahlak ilkesinin ileri sürülebilmesini sağlamıştır.

Böylesi dönüştürücü tartışmaların başlamasına, dolayısıyla bir yandan eski evren modelinden vazgeçilerek daha kapsamlı bir evren tasarımına ulaşılmasına, öte yandan insan istencinin özgürlüğü sorgulanmasına kimi temel kavramların dayanaklık ettiği anlaşılmaktadır. Bu temel kavramlar çerçevesinde yoğunlaşan tartışmaların yol açtığı evren tasarımı ile insan tasarımının koşutluğu Yenidendoğuş döneminde çok açık biçimde görülmektedir. Eskiçağ felsefesinde de benzer bir koşutluk izlenebilir. Örneğin Platon felsefesinin insan, devlet, kozmos tasarımlarında, Yenidendoğuş dönemine kadar yaklaşık iki bin yıl geçerli olmuş Aristoteles kozmolojisi ya da evren modeli ile Aristoteles felsefesinin insana ilişkin açıklamalarında, Helenistik dönemde özellikle özgürlük bağlamında insanı ele almış olan Stoa öğretisinde de bu koşutluk görülmektedir.

Bu yazıda, Yenidendoğuş döneminde öne çıkan 'eylemsizlik ilkesi', 'kayıtsızlık',

\* Yrd. Doç. Dr., Başkent Üniversitesi.

'özgürlük' kavramları temel alınarak evren modelleri ile özgürlük bağlamında insana ilişkin tasarımların koşutluğu tartışılacaktır.

Galileo'nun eylemsizlik ilkesinde dile getirilen, durgunluk ya da devinim halindeki şeyin kendisinde herhangi bir değişimin söz konusu olmayacağı kabulü ile birlikte, onaltıncı yüzyılda Aristoteles fiziğinin dayanağı olan 'doğal yer' anlayışı ve dolayısıyla Aristoteles'in kozmolojisi tamamen terkedilebilmiştir. Aristoteles kozmolojisi nitelik-seldir ve ayaltı - ayüstü olmak üzere ikili bir yapıya dayanır.

Ayaltı bölge dört temel öge olan toprak, su, hava, ateşten oluşur; bu dört temel öge de dört temel niteliğin (ıslak, kuru, sıcak, soğuk) ikişerli karışımıdır. Ayaltı bölgede, yer-küre ay ile birlikte niteliği gereği devinimsiz olarak evrenin merkezinde bulunur. Öte yandan Aristoteles kozmolojisinde beşinci öğeden oluşmuş ayüstü bölgesinin niteliksel yapısı ise tamamen farklıdır. Bu öge mükemmel nitelikteki esirdir ve dolayısıyla Aristoteles evren modelinde evrenin her yerinde geçerli olabilecek tek bir yasa anlayışı söz konusu olmayıp yerdeki devinim ile gökteki devinimin farklılığı da doğal olarak farklı yasalarla açıklanabilirdi.

Aristoteles'in sıradüzenli evren modelinin merkezinde devinimsiz yerküre bulunur. Bir başka deyişle, ayaltı bölgede devinim, doğal yerlerinden zorlama ile ayrılmış şeylerin dış etki kalktıktan sonra doğal yerlerine dönmeleridir. Ayaltı bölgede taşın yerinden kaldırılması, masanın itilerek yerinin değiştirilmesi zoraki devinime verilebilecek örneklerdir; doğal harekete örnek olarak da taşın dış etki kalktıktan sonra yere dönmesi, dumanın yukarıya doğru çıkışı verilebilir. Nasıl dört temel öğenin belirli bir sıradüzeni varsa, bu dört öğeden oluşan nesnelere de hangisi ile belirlenmişlerse ona göre bu değişmez sıradüzendeki yerlerine aittirler. Oysa ayüstü bölgenin, beşinci öge esirden oluştuğu ileri sürülmüştür. Esir fizik dünyada, yerde, hiçbir biçimde rastlayamayacağımız, duyu verilerimize konu olamayacak, ancak mükemmel olduğu düşünülen öğedir. Aristoteles kozmolojisinde göksel cisimler saydam kürelere yapışık olarak dairesel döngülerinde hiçbir sapma olmaksızın dönmektedirler. Binlerce yıldır süren bu devinim bitimsizliği imlediği için Platon dairesel döngüyü mükemmel nitelemesine uyan tek biçim kabul etmiş ve ondan sonra gelenler de bu görüşü benimsemişlerdir. Dolayısıyla ayüstü bölgede devinim (niteliksel olarak doğal bir durumdur) dairesel döngüdür ve üstelik bitimsizdir. Böylece Aristoteles kozmolojisinde evrenin her yerinde geçerli tek bir devinim yasasının düşünülmesinin olanaksızlığı da anlaşılır.

Evrensel yasa, evrenin her yerinde işleyen tek yasa anlayışı Galileo'nun eylemsizlik düşüncesi ile olanaklılık kazanmış, Newton fiziğinde formüleleştirilebilmiştir. Eylemsizlik ilkesi, devinim halindeki cismin, boş, sürtünmesiz bir ortamda engelle karşılaşmadıkça devinimini sonsuza kadar koruyacağını varsayar. Bu ilkeye göre durgunluk ya da devinim şeylerin ne doğalalarına bağlıdır, ne de doğalalarında bir değişime yol açar; şeyler devinime de durgunluğa da tamamen kayıtsızdır, dolayısıyla devinim evrenin her yerinde aynı ilkeye dayalı olarak gerçekleşmektedir. Bunun ön koşulu da fizik dendiğinde sade-

ce yere bağlı fizik anlayışının bırakılıp, evrenin her yerinde aynı devinim ilkesinin geçerli olduğunun kabulü ile Aristoteles'in niteliksel sıradüzenli evren modelinin terk edilmesidir.

Yenidendoğuş döneminde Aristotelesçi evren anlayışının terk edilip yepyeni bir evren modelinin oluşumunun gerçekleşebilmesinin temelinde, evrenin sonsuzcasına geniş, maddenin ise matematiksel yapıda olduğuna ilişkin kabul bulunur. Öte yandan insan eylemlerinin, tercihlerinin, kararlarının dayanağının özgür istenç olduğuna ya da istencin nasıl özgür olabileceğine ilişkin bu dönemde başlayan felsefi tartışmalar modern dönemde de özgürlük kavramı bağlamında felsefeyi en çok uğraştıran sorunlar arasında olmuştur. Görüldüğü gibi bir tarafta maddenin deviniminin eylemsizlik ilkesine dayamlararak anlaşılması çabası, öte yanda insan eylemlerinin, kararlarının neye dayandığının, nasıl olduğunun, istencin neliğinin özgürlük bağlamında felsefi bir sorun olarak aynı dönemde tartışılmaya başlanması başta öne sürülen koşutluğun göstergeleridir.

Aristotelesçi evren modeli bir matematiksel ilişkiler bütünü olmayıp nitelikçe belirlenmiş sıradüzenli bir bütünlüktür. Bu modelde maddenin deviniminin nasıl olduğundan yukarıda söz ettik. Canlıların devinimi ise canlının formuna ulaşma çabası sonucu süreç içinde değişmesidir. Aristoteles felsefesinde bir tohumun ne olacağı içinde potansiyel olarak saklıdır, ancak uygun koşullarda belli bir süreçte kendini tamamlama ereğine doğru değişir. İnsanı diğer hayvanlardan ayıran, farklı bir tür olmasını belirleyen özellik us sahibi olmasıdır; onun formu (doğası) budur. Yetişkin bir insan us sahibi olarak kararlar verir ve öyle eyleyir. Her şeyin bir doğal yerinin olduğu anlayışı Aristoteles felsefesinin ön koşuludur, insanın evrendeki yeri yeryüzüdür ve bu yerde insanlar bir arada, topluluklar halinde yaşarlar. İnsan toplum içine belli niteliklerle doğar; bu toplumsal varlıklar kendi nitelikleri doğrultusunda doğru yerlerde bulunup, usa uygun eylemlerse iyi yönetilen toplumlar kurabilir, kendi yasalarını oluşturabilirler. Aristoteles'in evren modeli ile insanın evrendeki yerine ilişkin görüşleri felsefi ilkeleri açısından tutarlı idi.

Modern bilimin öncüsü, mekanik evren görüşü ile maddenin devinimini eylemsizlik ilkesi ile açıklama çabasına girişen ve bu tutumu ile Aristotelesçi doğal yer anlayışını yerle bir eden Galileo, modern felsefenin öncüsü ise us - beden ikilemini tözsel ayrılık ilkesiyle çözen Descartes'tır. Her iki düşünür mekanik, matematiksel evren modelini, maddenin tamamen niceliksel olarak ele alınıp, matematiksel ilişkileri bağlamında açıklanabileceği görüşünü benimsemişlerdir.

Modern felsefede özgürlük tartışmaları Yenidendoğuş döneminin ortalarında Molina ile Suarez'in istenç özgürlüğünü kayıtsızlık olarak ele almaları ile başlamış, sonraki dönemde Tanrı istenci karşısında insan istencinin özgürlüğünün felsefi bir sorun olarak dillendirilip insanın eylemlerinin, kararlarının, tercihlerinin, seçimlerinin nasıl özgür olabileceğine ilişkin soruşturmaları, akıl yürütmeleri kışkırtan 'kayıtsızlık olarak özgürlük' kavramı, insan eylemlerinin yepyeni bir bakış açısı ile ele alınmasını sağlayan bir kilit kavram işlevi görmüştür.

Molina ile Suarez'in 'kayıtsızlık' kavramını istenç özgürlüğünün ilkesi olarak ileri sürmelerinin nedeni, istencin tam anlamıyla sınırlanmamışlık, bağımsızlık, bağlantısızlık durumunu dile getiren bir özellik taşımasındandır. Herhangi bir seçim yapma durumunda, kişinin istencini, kendini seçeneklerden birinin ya da öbürünün yeğlenmesi zorunluluğunun dışında tutabilme, tam da seçmeyerek, tercih etmeyerek, yani kayıtsız kalarak özgür kılmış sayılabileceğini savunmuşlardır.

Yenidendoğuş döneminde 'kayıtsızlık', Tanrı karşısında insan istencinin sınırsızlığının olanaklarını zorlayan bir kavram olarak dile getirilirken, yine o dönemin filozoflarından olan Giordano Bruno'un sınırsız evren düşüncesini ileri sürmesi de ilginçtir. Kopernik'in savunduğu güneş merkezli evren modeli hala sınırlı bir evrendir, ancak Bruno bu modelin tutarlı olarak ileri sürülebilmesi için sınırsız evren anlayışının benimsenmesi gerektiğini düşünmüştür.

Descartes, Molina ile Suarez'in öne sürdüğü kayıtsızlık olarak özgürlük anlayışına tamamen karşıdır ve bu karşı çıkışın temellendirebilmesi de metafiziğinde iki farklı tözün kabulünü zorunlu kılmıştır. Bu iki töz birbirinden tamamen farklı özellikte olan düşünen şey (*res cogitans*) ile matematiksel uzamsallığındaki maddedir (*res extensa*). Eylemsizlik, kayıtsızlık ancak madde için olanaklı iken düşünen şey açısından kayıtsızlık söz konusu olamazdı.

Eylemsizlik ilkesi mekanik yapıdaki evrende matematiksel ilişkiler dışında düşünülmemeyen madde için olanaklı iken düşünen varlığın kayıtsızlık hali onun eylemlerine ilişkin bir ilke, yasa olarak ileri sürülemezdi. Descartes'a göre düşünen varlık (*res cogitans*) bir yanda sınırsız istence sahip, öte yanda sınırlı anlığa sahipken doğru kararlara varması ancak onun anlığın sınırları dahilinde kalarak doğru kararlara, seçimleri ile olabilecek bir şeydir ve işte bu da özgürlüktür. Düşünen varlığın kayıtsızlık durumu ancak koşullar, veriler doğru seçim yapılabilmesini, karara varılabilmesini sağlayacak ölçüde açık ve seçik değilse olanaklıdır: Kişi seçmeyerek, karar vermeyerek kayıtsız kalabilir, kararını askıya alabilir, çünkü yanlış kararlar özgürlüğü olanaksızlaştırırken ahlakın olanağını da ortadan kaldırır. Descartes için matematiksel uzamsallığındaki maddenin eylemsizliği özü gereği kabul edilirken, sınırsız istence sahip insan açısından kayıtsızlık, eylemsizlik olanaksızdır.

Maddenin durgunluk ya da devinim durumu onun açısından hiçbir sorun yaratmaz, çünkü durgunken de devinirken de hep matematiksel ilişki içindedir, dolayısıyla matematiksellik zaten yanlış dışlayan mekanik bir durumdur. Oysa insan mekanik ilişkileri, yani matematiksel ilişkileri anlayıp, dolayısıyla evreni matematiksel ilişkileri içinde açıklayıp bu açıklamalarını pratikte işler kılabilirdiği halde kendisi mekanik ilişkilerin bir ögesi değildir. Belki insan biçiminde bir otomat tasarlayıp hareket ettirebilirsiniz ama onun devinimine, eylemine bir istenç sonucu ortaya konmuş eylem, insan eylemi, otomata ya da makineye de insan diyemeyiz. Descartes'ın *Meditations*'da verdiği örneği anarsak, pelerinli otomat insan değil, maddedir. Galileo'nun ileri sürdüğü mekaniğin temel ilkesine, eylemsizlik ilkesine göre durgunluk ya da devinim hali maddenin kendinde değişime yol açmazken, insanın eylemleri, kararları için böylesi bir durumun söz ko-

nusu olamayacağını savunan Descartes'ın ve başka filozofların kayıtsızlık bağlamında istenç özgürlüğünün olanaksız olduğunu temellendirmeye çalışmaları, özgürlük kavramının içeriğinin ne olduğunu sorgulanmasını da başlatmıştır.

Yenidendoğuş dönemiyle birlikte artık Aristoteles'in niteliksel doğal yer anlayışına dayalı evren modeli yıkılmış ve yine aynı dönemde insan istencinin özgürlüğü filozoflarca sorgulanmaya başlanmış ve yeni toplumsal modellerin olanaklılığı tartışmalarını da başlatmıştır. Örneğin Spinoza devletin birincil görevinin yurttaşlarının korkusuzca düşünme, dile getirme özgürlüklerini sağlamak olduğunu ileri sürerken kayıtsızlık anlamında özgürlüğün olanaksız olduğunu da dile getirir. Spinoza felsefesinde özgürlük hep bir etkin olma durumunu içerir; oysa kayıtsızlık bir edilginlik durumudur, o nedenle kayıtsızlık ve istenç temelinde özgürlüğün tartışılmasının anlamsız olduğunu ileri sürer.

Galileo'nun öncülüğünde başlayan maddenin devinimini eylemsizlik ilkesi ile açıklama çabası daha sonra Newton'un evrensel çekim yasasını ileri sürebilmesini olanaklı kıldı. Bütün bu gelişmeler sonunda artık evren anlayışı tamamen değişmiş, evrenin sonsuzcasına geniş olduğu kabul edilip madde tamamen niceliksel olarak düşünölmeye, öyle açıklanmaya başlamıştır. Sonsuz evren modelini önerdiği için hayatından olan Bruno'un görüşü de evetlenmiştir. İstenç özgürlüğünün kayıtsızlıkla olanaklı olacağını dile getiren Molina ile Suarez ise kendilerinden sonraki filozofların tartışmalarını hazırlamışlardır. İnsan tasarımlarının özgürlük bağlamında düşünölerek felsefeyi uğraştıran temel sorunlardan birini oluşturmasının yanında, özgürlük temelindeki tartışmalar toplum tasarımlarının düşünölmesine de öncülük etmiştir.

Temel dönüşümlerin yaşandığı dönemlerde evren tasarımları ile insan tasarımlarının koşutluğunun kavranması, temel kavramlar çevresinde dönen, kimi temel kaygılar ile bu kaygıları dile getirme çabasının oluşturduğu temel kavram içeriklerinin ne olması gerektiği bağlamında sürdürölen tartışmaların fark edilmesine, böylece hem dönemlerin yeni bir bakış açısı ile ele alınmasına, hem de tarihsel dönüşümlerin yeniden anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

### Kaynaklar

- Platon, *The Collected Dialogues of Plato*, İng. çev. B. Jowett, Princeton, 1961.  
Aristoteles, *The Complete Works of Aristotle I-II*, ed. Jonathan Barnes, Princeton, 1984.  
Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. Norman Kemp Smith, New York, 1965.  
Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, İng. çev. Lewis White Beck, New York, 1985.  
Alexandre Koyré, *Bilim Tarihi Yazıları I*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, Tübitak, 2000.  
René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes I-III*, ed. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge, 1985.  
T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. Basım, Princeton, 1970.

## BEN'LİĞİN VARLIĞI VE BİLGİSİ

Mehmet Sait REÇBER\*

İnsan sadece duyumsayan, anlayan, düşünen bir varlık değil, aynı zamanda bunların da farkında veya bilincinde olan öz-bilinçsel bir varlıktır. Bu bağlamda, belki de en önemli ve en ilginç olan insanın sadece düşünebilmesi değil, deyim yerindeyse, düşündüğünü de düşünebilmesidir. Peki ama insana bu "öz-bilinçlilik" olanağını sağlayan nedir? Bütünüyle betimlemesol bir çerçeveden bakarak insana has bu öz-bilinçlilik olgusunun aslında hiç de gizemli olmayan bir şekilde insanın yüksek basamaklı zihinsel bir eylemi<sup>1</sup>; yani bir kimsenin öz-bilincini sadece kendini veya düşündüğünü deyim yerindeyse paranteze alarak sahiplendiği bir zihinsel eylem olarak düşünmek psikoloji açısından ilginç ve açıklayıcı olsa da, öyle görünüyor ki, felsefi açıdan asıl ilginç olan böyle bir şeyin gerçekte nasıl mümkün olabildiğini ve gerçekte nasıl varolduğunu açıklamaktır. Bu soru veya sorulara yanıt bulma çabası çoğunlukla "Ben" in varlığı ve bilgisi çevresinde kümelenmektedir.

Diğer bir çok felsefi sorun gibi, Ben'lik veya Ben sorunu da metafiziksel ve epistemolojik olmak üzere iki yönlü bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Metafiziksel açıdan bakıldığında yanıt bekleyen sorulardan bazıları şunlardır: İnsanın bedeninden ontolojik olarak bütünüyle bağımsız "Ben" in varlığından gerçekten söz edilebilir mi? Böyle bir varlığın doğası, temeli veya nihai kaynağı nedir? Soruna epistemolojik açıdan bakıldığında ise karşılaşılan sorular daha çok "Ben" i bilebilmenin imkanı ile böyle bir bilginin doğasına ilişkindir.

"Ben" in varlığı realist (düalist) zihin felsefesi geleneğinde daha çok insanın bedeninden bütünüyle bağımsız, ve ondan farklı olarak yalın ve bölünemez gibi bir takım niteliklere sahip olan bir cevherin veya kısacası ruhun varlığıyla temellendirilmeye çalışılmıştır. Bilindiği gibi, özü düşünme olan ve hiçbir bedensel parçaya indirgenemeyen "Ben" in bir cevher olduğuna ilişkin iddiayı modern felsefede açık bir dille ifade eden ve belki de günümüzde bile bu şekilde tartışılmasına önemli ölçüde önayak olan Descartes' tır. Kendisinden hiçbir şekilde kuşku duyulmayacak bir doğru arayışını "düşünüyorum, o halde varım" yargısıyla sonuçlandırıp, bunu felsefesinin en kurucu ilkesi olarak kalkış noktası yapan ve böylece "ben varım" ı zorunlu bir doğru olarak gören Descartes' a göre "ben düşünen bir şeyim, yani bir ruh, bir müdrike (anlayış) veya bir akılım"<sup>2</sup>. Yine, "ben neyim?" sorusunu, "düşünen bir şey" olarak yanıtladıktan sonra "Düşünen şey

\* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

<sup>1</sup> Bkz. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, (London: Penguin Books, 1949), s. 189.

<sup>2</sup> *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, (İstanbul: MEB Yay., 1998), s. 157.

nedir?" sorusunu da Descartes, "Düşünen bir şey: şüphe eden, anlıyan, kavrayan, tasdik eden, inkar eden, isteyen, istemeyen, tahayyül de eden ve duyan bir şeydir"<sup>3</sup> şeklinde yanıtlar. Descartes'in söz ettiği özü düşünme olan bu varlık, "ruh"tur ve bedenden bütünüyle bağımsızdır.

Bu anlayışa göre, "Ben" in referansı özü düşünme olan ve maddeden bütünüyle bağımsız bir varlıktır ve "Ben" in bilgisi de bu bağlamda açık-seçik olduğundan *a priori* dir ve bir bakıma zorunludur, denilebilir. Ben'lik böylece maddi olmayan, bölünemeyen, yalın bir varlık, kısacası bir cevherdir ve bu cevher bütün zihinsel etkinliklerin "özne" si- dir. Ancak, öyle görünüyor ki, Descartes' in amaçladığı sonuca varabilmek için bu maddi olmayan "Ben" in sadece bütün bu zihinsel etkinliklerin öznesi değil, aynı zamanda "nesne" si de olabilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, "Ben" in zihinsel olayların öznesi olmasıyla yine aynı "Ben" in kendi kendisine nesne (konu) oluşu bu bağlamda birbirleriyle iç içe olan ve karşılıklı olarak birbirlerini gerektiren iki ayrı olgudur.

Descartes' in bu "Ben" anlayışı ilk bakışta cazip bir Ben'lik kuramı gibi görünse de beraberinde bir takım soruları da getirmektedir. Bedenden bütünüyle bağımsız olan "Ben" in gerçekte zihinsel edimlerin kaynağı olduğu bir yana, böyle bir varlığın sözü edilen niteliklere sahip bir cevher olduğunu nasıl kanıtlayabiliriz? Yine, böyle bir varlığın kendisine hem özne hem de nesne olması ne derece olanaklıdır? Tahmin edilebileceği gibi, bu sorular Hume' un kuşkucu bir edayla dile getirdiği ünlü "Kendi payıma, "kendim" dediğim şeye en çok yaklaştığımda her zaman sıcak ya da soğuk, veya ışık ya da gölge, veya sevgi ya da nefret, veya acı ya da haz gibi şu veya bu gibi belli bir algıya rastlarım. *Kendimi* hiçbir zaman asla algısız yakalamam"<sup>4</sup> sözlerini hatırlatmaktadır. Bu ifadelerden Hume' un tam olarak "Ben" in varlığını yadsımaktan çok onun doğasına ilişkin bir saptamada bulunduğu; yani Hume' un Kartezyen cevherci "Ben" anlayışı yerine bir duyular yığınından oluşan bir "Ben" anlayışını yeğlediği görüşüne<sup>5</sup> katılmak daha makul olabilir. Ancak, her halükarda, Hume' un "Ben" anlayışının, onun "Ben" i bir "nesne" olarak algılamayacağını ileri sürdüğü gibi, bir "özne" olarak da yadsıdığı söylenebilir.

"Ben" in duyularla olan karmaşık ilişkisinin karakterini irdelemeye geçmeden önce, "özne" olmaksızın sadece duyular demetinden oluşan bir "Ben" in varlığının gerçekten mümkün olup-olmadığı, yani böyle bir anlayışın tutarlı bir şekilde savunulup-savunulamayacağı üzerinde durmak gerekir. "Ben" e yüklenen işlevin sadece "bilinç" değil, "öz-bilinç" olduğunu kabul edecek olursak, Hume' cu "Ben" anlayışı bu olguyu açıklayabilir mi? Öyle görünüyor ki, böyle bir "Ben" anlayışının öz-bilinci açıklayıp-açık-

<sup>3</sup> A. g. e., s. 159.

<sup>4</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature*, der. L. A. Selby Bigge, P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978), s. 252.

<sup>5</sup> Bkz. R. M. Chisholm, "On the Observability of the Self", *Self-Knowledge*, der. Q. Cassam, (Oxford: Oxford University Press, 1994), s. 97.

layamaması bir yana, bu “Ben” anlayışı sadece duyumlardan oluştuğundan tam da kendisinin duyumlardan oluştuğunu tutarlı bir şekilde ifade edebilmesi için gizli özneyi bir “Ben”i varsayması gerekir.<sup>6</sup> Chisholm’un<sup>7</sup> haklı olarak işaret ettiği gibi, eğer Hume sadece algıları değil, aynı zamanda algılarla karşılaşan bir varlıkla da karşılaşılıyorsa –ki bu Hume’un kanıtını formüle ediş biçiminden doğan bir şeydir- o halde bu, “Ben”in sadece algıların toplamı olduğu iddiasını tutarlı bir şekilde ortaya koyması için bir engel oluşturmaktadır. Eğer Hume’un savunduğu gibi, “Ben” sadece algılardan oluşuyorsa, bu algıların nasıl veya neden bir “Ben”de toplandığını açıklamak oldukça güçleşecektir.

Hume’u böyle bir “Ben” anlayışına sürükleyen nedenlerden birinin de onun temel epistemolojik sezgileri olduğu düşünülebilir. Öyle görünüyor ki Hume, “Ben”in bilgisine ne algısal, *a posteriori*, bir yolla varılması gerektiğini, dolayısıyla böyle bir bilginin *a priori*, zorunlu bir bilgi olamayacağını varsaymaktadır. Oysa, algısal bilgi (Kant’ın “iç algı” dediği şey hariç)’nin “Ben”in kendisi hakkındaki bilgi veya kısacası öz-bilgi noktasındaki ilgisizliği ve yetersizliği yeterince açık olsa gerek: bilgimize konu olan şey, yani “Ben”, ampirik yollarla varlığı ve doğası bilinebilecek bir şey olmadığından, böyle bir bilginin *a posteriori* karakterli olması beklenemez. Çünkü, maddi varlıklardan farklı olarak, bir kimsenin düşünen bir şey olduğunu bilebilmesi için “Ben”ini veya onun bir parçasını algılaması gerekmez<sup>8</sup>. Eğer bir kimsenin bir *p* önermesini düşünmesiyle *p*’yi düşündüğünü bilmesi (düşünmesi) yansımali olarak o kimsenin bir bakıma birbirinden ayrılamayacak ve hatta aynı zihinsel eylemine delalet ediyorsa bu, buradaki öz-bilgi, yani düşünen ile düşünülen arasındaki ilişkinin doğruluk değerinin olumsal değil, bir anlamda hataya imkan tanımayacak ölçüde kesin<sup>9</sup> ve zorunlu olduğu sonucuna götürmelidir.

O halde, tek tek algılardan ve bu algıların toplamından da bağımsız, bütün algıların öznesi olan bir “Ben”in olması gerekir. Çünkü, Armstrong’un da işaret ettiği gibi, tıpkı dışsal bir varlıkla bu varlığın zihne dayanan algısı nasıl birbirinden ayrı ise, aynı şekilde içebakışa konu olan “nesne” ile “özne”nin de birbirinden ayrı olması gerekir. Her ne kadar burada içebakışa konu olan özne ile nesne aynı zihinde gerçekleşen bir olgu ise de, düşünen ile düşünülen arasında bir ayırımın yapılması mantıksal olarak kaçınılmazdır. Yine, her ne kadar içebakışın kendisi de bir başka içe bakışa konu olabilse de, zihinsel bir durum tek başına kendi kendisinden haberdar olmayacağına, yani öz-bilincine varamayacağına göre, böyle bir zihinsel durumlar zincirini mantıksal bir imkan çerçevesinde sonsuza kadar uzatmak mümkün olmakla birlikte, “öz-bilinç” olayının bilfiil gerçek-

<sup>6</sup> ‘Ben’ sorununa bütünüyle materyalist bir çerçevede yaklaşan Armstrong’a göre, her ne kadar Hume tek tek algıların dışında hiçbir şeyin içe bakışa konu olmadığı noktasında haklı ise de, bu algıları birbirine bağlayan bir ‘Ben’ gibi bir varlığı, bir cevheri şeklinde varsayması bir yerde kuramsal bir kaçınılmazlıktır. Bkz. D. M. Armstrong, “Introspection”, *Self-Knowledge*, s. 117.

<sup>7</sup> Chisholm, a.g.m., s. 97-98.

<sup>8</sup> Bkz. Chisholm, a.g.m., s. 100.

<sup>9</sup> Bkz. Tyler Burge, “Individualism and Self-Knowledge”, *Self-Knowledge*, s. 65-74.



leşebilmesi için bu zincirin, kendisi içebakışa konu olmayan bir şeyde, durması gerekir.<sup>10</sup>

Ancak, kendisi içebakışa konu olmayıp, bizzat böyle bir zihinsel eylemin öznesi olan bir varlığı ne dereceye kadar kendi başına irdeleyebiliriz? Kuşkusuz, tek tek algılara “öznesi” olan “Ben” ile bu algılara konu olan “nesnelere” arasında mantıksal bir zorunluluk gereği bir ayrıma gidebiliriz. Bu, “Ben”in bütün algılardan bağımsız bir varlık olması gerektiği noktasında kayda değer bir gerekçe sağlasa da, öyle görünüyor ki, böyle bir iddianın tatmin edici olabilmesi için “Ben”i de kendi başına bir dereceye kadar irdeleyebilmemiz gerekir.

Anımsanacağı üzere, Descartes’a göre, “Ben”in özü düşünmedir. Ancak bu doğrudur, tek tek bütün düşüncelerden koparıldığında “Ben” özünü ya da özünün gereğini nasıl gerçekleştirecektir? Bu soru özellikle klasik metafiziksel “öz” ve “varoluş” ayrımıyla birlikte düşünüldüğünde Sartre’in dile getirdiği bir takım güçlükleri doğurabilir. Bu klasik metafiziksel ayrıma göre, bir varlığın “öz”ü ona varoluş imkanı sağlayan zorunlu bir öge olduğundan o varlığın “varoluş”undan önce gelir. Ancak, “Ben”in özü düşünmek ise, “Ben” varolmak için düşünmek zorunda olduğu gibi, düşünebilmek için de varolmak zorundadır. “Ben”in kendisiyle özdeş olmayan şu veya bu şeyin düşüncesi gibi tek tek düşüncelerle olan bağı da olumsal olup, zorunlu değil ise, “Ben”in varlığı için kendisine “nesne” olan olumsal varlık kipine sahip bu düşüncelerin varlığına dayanamaz. O halde, bu ilintisel düşüncelerden arındırılmış “Ben”in özsel etkinliğini nasıl anlayacağız? Bu soruyu yanıtlamanın bir yolu, “Ben”in özünü gerçekleştirebilmesi için kendisinin dışındaki şu veya bu şeyi düşünmesi değil, bizzat kendini düşünmesidir, denilebilir. malesef böyle bir yanıt da Sartre’cı paradoksu çözmeye yetmeyebilir. Daha önce, bir özne olarak “Ben”den bağımsız, zihinsel bir nesnelere zinciri ne kadar geriye götürülürse götürülsün, öz-bilinç olayının gerçekleşebilmesi için bu zincirin bir yerde özne olan bir “Ben”le sona ermesi gerektiğini söylemiştik. Fakat, Sartre’in ileri sürdüğü paradoks tam da bu noktada ortaya çıkıyor: özne olan böyle bir “Ben”in, düşünen varlığın, kendisi de düşünülen varlık olduğunda özne “Ben”e ulaşamayacağımızdan, düşünen varlığın, düşünülen varlıktan sadece farklı olması değil, aynı zamanda ondan önce gelmesi gerekiyor ki bu da “Ben”in hiçbir şeyi düşünmeden önceki yalın varoluşunu gerektirmektedir. Öyleyse, “Ben”in özü olan düşünmeden önceki (pre-reflective) varlığını gerektirmektedir ki bu durumda “Ben”in özü olan düşünme “Ben” olmayan bir şey olmuş olur. Böyle olması ise, Sartre’a göre, “Ben”in varlık tarzı olan düşünsel (noetik) etkinlik değil, öz-bilince (bilincin bilinci) olanak sağlayan bu hiçleyici (nihilating) etkinliktir.<sup>11</sup>

Sartre’in ileri sürdüğü paradoksun ortaya çıkmasının bir nedeni Descartes’ın “Ben”in özünü bir bakıma bilfiil düşünme olarak sunması olabilir. Yani böyle bir sorun “Ben”

<sup>10</sup> Bkz. Armstrong, a.g.m., s. 109-110.

<sup>11</sup> Sartre’in bu görüşleri için bkz. J. F. Rosenberg, *The Thinking Self*, (Philadelphia: Temple University Press, 1986), s. 16-28.

düşünmediği zaman sanki varlığı sona erecekmiş şeklinde anlaşılınca ortaya çıkmaktadır. Oysa, “Ben”in özünün düşünme olduğu sürekli bilfiil düşünmek değil de, düşünme bilme yeteneğine özsel olarak sahip olmak şeklinde anlaşılabilir.<sup>12</sup> Bu şekilde ele alındığında, “düşünme”, “Ben”in bir varlık olarak sahip olduğu özsel bir niteliktir.

Yine, Sartre’ı paradoksal sonuçlara götüren nedenlerden bir diğerinin de “öz” ve “varoluş” ayırımına yüklenen değişik metafiziksel sezgilerden kaynaklandığı söylenebilir. Klasik metafizikte “öz”ün “varoluş”tan önce gelmesi, böyle bir varlığın “varoluş”a geçebilme imkanının bir ön-koşulu olarak ele alındığından, varlıkların “öz”lerinin kendi varoluşlarıyla özdeş olmaları, bir başka deyişle, kendi kendilerini bu anlamda örneksemeleri söz konusu değildir. Sartre’ın dayandığı varoluşçu aksiyom olan “varoluş”un “öz”den önce geldiği tezi klasik metafizikteki bu ayırımın tam tersine özü formal olan metafiziksel bir imkan değil, bilfiil icra edilen bir eylem olarak görmektedir.

Her halükarda, şimdye kadar olan tartışmamızda ulaştığımız sonuç, “öz-bilinç” olgusunu açıklamak için zihinde olup biten olayların kaçınılmaz olarak zihinsel bir “özne”de son bulması gerektiğidir. Ancak bu, realist anlamda bir “Ben”in varlığını gerektirir. Ancak bu, realist anlamda bir “Ben”in varlığını gerektirir. Kaldı ki, kuşkucu bir bakış açısına sahip birisi, bütün bunlara rağmen, bir anlamda Hume’a katılarak, tek tek zihinsel olaylardan farklı olarak, “Ben”in içebakışa konu olmadığından; dolayısıyla tek tek zihinsel algılardan bağımsız bir “Ben”in “nesne” olarak bilginin dışında kaldığından hareketle, böyle bir varlığın sadece kuramsal bir çerçevede, birbirinden farklı zihinsel olguları birleştirmek üzere vazedilmiş bir varlık olduğunu<sup>13</sup> söyleyebilir.

Doğrusu Kant da, buna benzer bir noktadan hareketle, farklı zamanlarda birbirinden değişik bilinç olaylarının bir “Ben” de toplanmasını, yani değişken birçok zihinsel olayın akışında “Ben”in onların her biriyle özdeş olan sabit bir varlık olmasını insan düşüncesinin ve bu düşüncenin tutarlılığının sadece “formal bir koşulu” olduğunu söylemesine rağmen, bunun bizim “Ben”i olduğu gibi kendindeki varlığını bilmemiz için yetersiz kaldığını ileri sürmüştür.<sup>14</sup> Çünkü, Kant’a göre, sadece salt aklın sınırları içerisinde kalarak, -kendisiyle özdeş, tecrübemizin sürekliliğini ve birliğini sağlayan özne gibi bir takım kavramsal veya totolojik açıklamaların ötesindeki bir “Ben”in bilgisine erişilemez, dolayısıyla böyle bir şey “kendinde bir şey (aşkın bir nesne) olarak bize tamamen kapalıdır”<sup>15</sup>.

Dolayısıyla, Kant’a göre, “Ben” tamamen düşüncemizin formal bir koşulu olmasına rağmen, “Ben”in yine de bir “nesne” olarak kavranması bizi geleneksel realist bir anla-

<sup>12</sup> Krş. Roderick M. Chisholm, “On the Simplicity of the Soul”, *Philosophical Perspectives*, 5, *Philosophy of Religion*, der. J. E. Tomberlin, (California: Redgeview, 1991), s. 171-172.

<sup>13</sup> Sözgelimi, bkz. Armstrong, a.g.m., s. 117.

<sup>14</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. Çev. N. K. Smith, (London: Macmillan, 1929), A363.

<sup>15</sup> A.g.e., (A366).

yışın iddia ettiği gibi ruhun basit olduğu, cevher olduğu şeklindeki, bilgimizin sınırlarını aşan iddialara götürmemelidir. Çünkü, “Ben”in doğasına ilişkin bu tür iddiaların doğruluğu ancak tecrübeyle ortaya konulabilir, *a priori* olarak bilinemez. Başka bir ifadeyle, aslında sentetik önermelere dayanması gereken “Ben”in *analitik* bir yolla izahında, Kant’a göre, kavramsal bir takım çözümlerinin dışına çıkamayacağından bize gerçek anlamda bir bilgi vermez. Durum böyle olunca, geleneksel realist/ rasyonalist felsefenin hatası, bilgi alanımızın tamamen dışında kalan böyle bir şey hakkındaki bilgi boşluğunu aklın yanlışlarına kapılarak doldurmaya çalışmasıdır.<sup>16</sup> Örneğin, tecrübemize konu olan bir varlığın “basit” olduğunu söylediğimiz zaman onun parçalara bölünemeyeceği gibi bir takım şeyler de söyleyebileceğimiz halde, tamamen kavramsal düzlemde kalan “Ben”in basit olduğunu söylediğimizde durum böyle değildir; ona basit dememizin nedeni onun bir şey olduğuna hükmetmekten başka bir şey söyleyemeyişimizdir.<sup>17</sup>

Kısacası, Kant’a göre, öz-bilincimize ilişkin düşünsel düzlemdeki bir çözümleme bizi “Ben”in düşüncelerimizi birleştiren bir özne olduğu kanaatinin ötesine taşımaz. Öyleyse, “Ben”in bilgimize konu olabileceği bir yanlışından ibarettir. Bir başka deyişle, kategorilerin öznesi olan bir şey bu kategorileri düşünmekle kendine ilişkin bir tasavvur sahibi olamaz; bunu bilebilmesi için açıklayamaya çalıştığı şeyi, yani “Ben”e veya “öz-bilinç”e döngüsel bir şekilde dayanmak zorundadır. Öyleyse, “zihinsel özne” veya “Ben” gerçek anlamda bilinemez.<sup>18</sup>

Görüldüğü gibi, Kant’ın “Ben”e ilişkin söylediği şeyler çok önemli ölçüde felsefesinin ana çizgilerini yansıtmaktadır. Buna göre, Kant’çı “Ben” felsefesini geleneksel realist/ rasyonalist bir felsefeden ayıran en önemli farklılık Kant’ın sorunu tipik bir şekilde epistemolojik bir çerçeveye sınırlayarak, deyim yerindeyse *a priori* bir yolla yapılabilecek rasyonalist bir “Ben’lik” metafiziğinin yolunu baştan kapatmasıdır. Ama böyle bir kapamanın nedeni yine önemli ölçüde kendi felsefesinin temel varsayımlarıdır: yani diğer şeylerde olduğu gibi, “Ben” olayında da bilgimizi tecrübeyle, tecrübeyi de şeylerin görüngüsüyle sınırlayıp, varlıkların kendindeki hali (*noumena*) hakkında hiçbir bilgi sahibi olamayacağımızdır. Burada Kantçı felsefenin temel dayanaklarını teker teker irdeleyecek konumda olmadığımızı ifade ederek, sadece Kant’ın tipik anti-realist felsefi perspektifinin “Ben”lik felsefesinde de iş başında olduğunu tespit etmekle yetinip, böyle bir perspektifi bir kenara bıraktığımızda realist/ rasyonalist bir “Ben”lik felsefenin savunabilir bir pozisyon olabileceği kanısında olduğumu belirtmek istiyorum.

Tahmin edilebileceği gibi, Kant ile realist/ rasyonalist filozoflar arasındaki “Ben”lik felsefesine ilişkin tartışmanın düğüm noktası “Ben”in varlığı kadar onun doğasını betimleyen bir takım özsel niteliklere ilişkindir. Realist “Ben”e veya “Ruh”a cevher veya basitlik gibi bir takım nitelikler yüklerken, Kant bu tür yüklemlemelerin bilgilerimizin sınırlarının ötesine geçtiği kanaatinindedir. Şimdi bir çok kimse “Ben”e bu nitelikleri atfe-

<sup>16</sup> A.g.e., (A396-399).

<sup>17</sup> A.g.e., (A400).

<sup>18</sup> A.g.e., (B410, B, 421-422).

den önermelerin doğruluğunun tecrübi bir dayanağı olmadığına katılabilir, ancak yine de bu önermelerin doğruluklarını kuramsal bir çerçevede sağladıkları *açıklayıcı* işlevlerine dayanarak gerekçelendirilebilir. Örneğin, “Ben”in bir cevher olduğu noktası üzerine duracak olursak, zihinsel niteliklerin kendi başlarına gerçekleşmelerini, yani ontolojik olarak bağımsız bir şekilde varolamayacaklarını, böylece bu niteliklerin ontolojik olarak bağımlı (parazit) varlıklar olduğunu kabul edecek olursak, onların varlıkları için ontolojik olarak daha temel bir varlığa, yani bir cevhere dayanmaları gerektiği<sup>19</sup> oldukça makul metafiziksel bir görüş olarak kabul edilebilir.

Aslında, bizzat Kant’ın da böyle bir anlayışı makul gördüğü ileri sürülebilir. Örneğin, “Ruh”un basit bir şey olduğu iddiası noktasındaki meselede, Kant her ne kadar bu basitliğin tamamen öz-bilinci ifade eden “Ben”den çıkarsanan bir totoloji olduğunu, yani bunun sentetik bilgisine erişemeyeceğimizi iddia etmesine rağmen, her bir parçası bir fikrin değişik parçalarını düşünen bileşik bir varlığın (zihinsel öznenin) tutarlı bir şekilde savunulmayacağını iddia eder. Yani değişik varlıklar (özneler) arasında bölüşülmüş tasavvurlar asla bütün halindeki bir fikir olamayacağı için bileşik bir varlığın bir fikrin öznesi olması mümkün değildir.<sup>20</sup> O halde, “Ben”in bir cevher ve yine basit bir varlık olduğu doğrudan tecrübemize konu olmasa da, görüldüğü gibi, bu iddiaların doğrulukları kuramsal bir çerçevede *a priori* gerekçelerle desteklenebilir.

“Ben’lik” konusundaki temel bir soru ve bu soruya yine kuramsal bağlamda verilebilecek açıklayıcı bir yanıtla son verelim: Realist bir “Ben” anlayışının gerçek referansı veya böyle bir varlığın ontolojik statüsü nedir? “Ben”in basit, bölünmez bir cevher olduğu doğru ise, böyle bir varlığın temelde basit olmayan ve bölünebilir insan bedenine veya yine aynı niteliklere sahip bedenin bir parçası olan beyne ya da onun işlevlerine indirgenmesi mümkün değildir.<sup>21</sup> Bu durumda, “Ben”in referansı maddi olmayan bir varlık düzleminde aranmalıdır ki bu görüş insan beyni üzerine uzun yıllar araştırmalar yapan John Eccles’in “Ben”liğin, kişiye özel öz-bilince sahip bir varlık olup, dinin “ruh” olarak adlandırdığı bu varlığın ancak doğa-üstü, “ilahi” bir yaratmanın eseri olabileceği iddiasıyla da desteklenir görünmektedir.<sup>22</sup> Doğrusu bu olgu, yani Ben’liği (ruhu) ilahi olanla ilişkilendirmek Eflatun, İbn-i Sina’dan Descartes’a kadar realist zihin felsefesi geleneğinde gözlemlenebilir bir şeydir.

<sup>19</sup> Krş. Chisholm, “On the Simplicity of the Soul”, s. 169-170.

<sup>20</sup> Kant, a.g.e., (A 353-356); yine bkz. Chisholm, “On the Simplicity of the Soul”, s. 175.

<sup>21</sup> Kuşkusuz, “Ben”in referansının kişinin beyni veya beyniyle ilişkili olup olmadığı ayrı bir tartışma konusu olabilir, ancak burada böyle bir tartışmaya girmeyeceğiz. Özellikle “kişisel kimlik (özdeşlik)”in bölünmezliğinden dolayı “Ben”in referansının kişinin beynine indirgemeyeceği noktasında düalist bir temellendirme için bkz. R. Swinburne, *The Evolution of the Soul*, (Oxford: Clarendon Press, 1986), s. 145-160; yine bkz. M. S. Reçber, “Düalizm, Swinburne ve Foster”, *İslami Araştırmalar*, C. 13, S. 2 (2000), s. 203-208.

<sup>22</sup> J. Eccles, *The Human Mystery* (The Gifford Lectures University of Edinburgh, 1977-1978), (London: Routledge & Kegan Paul, 1984), s. 144. Yine bkz. K.R. Popper, J. Eccles, *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*, (London: Routledge, 1990), s. 560.

## NIETZSCHE FELSEFESİNDE DÜRTÜ VE METAFOR KAVRAMLARI

Metin COŞAR\*

Nietzsche, okunması ve anlaşılmasındaki güçlük bir yana, ölümünün üzerinden yüzyıl geçmesine rağmen kültürel panoramada en fazla tartışılan filozoflardan biridir. Tartışmalar onun “ne söylediğine” ilişkin olup henüz bir fikir birliği sağlanmış görünmemektedir. Bu konuya ilişkin pek çok haklı neden sıralanabilir. Yazım üslubu, dili bu nedenler olarak gösterilse de (başkaları da eklenebilir) en önemlisi onun bir sistem içinde yazmadığı, diğer bir deyişle bir sistem filozofu olmadığıdır. Bir sistem içinde yazması onun söyledikleri arasında uyumsuzluk olduğunu göstermez. Aksine düşünceleri arasındaki bütünlük açısından bakıldığında, onun ilk söyledikleri ile son söyledikleri arasında kopukluk görülmemektedir. Felsefe tarihinde Nietzsche kadar hak etmediği değerlendirmelere maruz kalan bir başka filozof nerdeyse yoktur. Olabildiğince yoruma açık olması ile Nietzsche kimi zaman ateist, immoralist, irrasyonalist olarak, kimi zaman da faşist ve hatta akıl hastası olarak değerlendirilmiştir. Olumsuzluklar ve yanlış değerlendirmeler bir yana bırakıldığında onun için söylenebilecek, ortak bir düşünce onun “yaşam filozofu” olduğudur. Burada soru şudur: Nasıl bir yaşam?

Nietzsche'nin bize sunduğu yaşam, onun deyimiyile, tehlikeli bir yaşamdır. Ona göre yaşam; isyan, başkaldırı, devinim ve yeniliktir. Eskimiş, köhnemiş kuralların alt üst edildiği bir dünyada insanın yolunu bulması için kendisini doğadan ayırmadan, onun bir parçası olarak yaşamasının gerektiğini savunur. Sürekli sorgulayan, yenileyen ve bunu yaparken de içinde bulunduğu toplumdan ayrılmayan, amor-fati düzleminde, önyargısız, -insanca, pek insanca-, Apollon-Dionysos'ca bir yaşam için -gücü isteyen- “insan”ın filozofudur Nietzsche. İşte bu nedenlerdendir ki çoğu zaman uzak durulması gereken “tehlikeli” bir filozof olarak görülmüştür.

Ancak böyle bir neden dahi onun gerçekten bir filozof olduğunu gösterir. Çünkü felsefenin amacı “rahatsız etmek” değil midir? Kaldığı böylesi bir rahatsızlık, bu başkaldırı, bu yeniden yapılanma Nietzsche tarzında yıkarak, yok ederek, parçalayarak değil “dans edilerek”, “şarkı söylenerek”, “sanatla”, “estetik yaşamla” yapılabilir. Onun üst insanı estetik yaşamın insanıdır. Ruhu bedeniyile bütünlüşmüş, yaşamını doğadan ayırmadan; sanat gibi bilim yapan, sanat gibi değerler üreten ve bunları sürekli yenileyen -plastik sanatçı gibi somut görüşle dolu, din adamı gibi merhametli, bilim adamı gibi amaç ve nedenler peşinde koşan- insanıdır. Diğer bir deyişle; Apollon ve Dionysos'un bütünüdür. Ne sadece Dionysos'ca yaşayan bir “varlık”, nede sadece Apollon'ca yaşayan “sözde insan”dır. O, yaşadığımız dünyadaki kaos'un içinden Kosmos'u bulup çıkara-

\* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi

rabilendir. Karmaşanın içinden düzeni bulup çıkarmak estetik bir yaşamla, “felsefi bilgeliğin” hakim olduğu bir yaşamla mümkündür.

Nietzsche, insan için, yaşamı biyolojik bütünlük içinde ele alır. Yaşam zorunluluktur. İtirazı yaşamın devinimine müdahale eden değerler sisteminedir. Bu değerler “idealde reel olanı ararlar”. İdeal’de reel bulunamayınca elde kalan reel’i reddetmektir. Reel olan biyolojik bütünlüktür. İnsan yaşamında “böyle bir bütünlüğe” sahip olduğu unutturulmuş, Nietzsche deyimiyile “dominant metaforların” esiri olmuştur. Körleştirilmiş “sürü” insanı olmuştur. Kendini yenileyememiştir. Biyolojik bütünlüğünün bir parçası olan “doğa” kendini yenilerken, o hep geride kalmıştır. Burada soru: İnsan kendini yenileyebileceği böyle bir güce sahip midir? Nietzsche insanın biyolojik olarak böyle bir güce sahip olduğunu belirtir. Buna “dürtü” (Trieb) adını veriyor. İşte dürtü ile Dionysos yönümüzden gelen güçle Apollon yönümüzü oluşturuyoruz.

Dürtü terimi Latince *instinct*’den gelmekte, Almanca *Trieb*; İngilizce *instinct*, *drive*, *struggle*, *passion*, *affect* terimleri ile karşılanmaktadır. Dilimizde ise bazen “itki”, bazen de “içgüdü” terimi ile karşılık bulmaktadır. Nietzsche yorumcuları kavramın kullanımında önemli bir ayrım gözetmemektedirler. Örneğin, Kaufmann *Trieb*’e karşılık *instinct* terimini kullanırken, Breziale “drive” terimini kullanmaktadır. Ancak biz burada “instinct (içgüdü) ve “drive” (dürtü) arasında bir ayrımın gerekli olduğunu düşünüyoruz. Böyle bir ayrımın Nietzsche’yi anlamaya çalışırken önemli olduğunu belirtmek gerekiyor. Nietzsche dürtü ve içgüdü arasında kesin bir ayrım vermemektedir. Ancak dürtü, direkt sosyal yaşamla ilintilidir. İçgüdü ise tam anlamıyla biyolojik bir terim olmamasına rağmen dürtü ile karşılaştırıldığında daha fazla biyolojik içeriğe sahiptir. Diğer bir deyişle Nietzsche içgüdü terimini sosyal ve kültürel hayata ilişkin güçler olarak kullanmamakta, buna karşılık; dürtü terimini insanoğlunun sosyal ve kültürel başarılarındaki güçler olarak kullanmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında bütün içgüdü’ler potansiyel birer dürtü’dür, ancak bu geriye döndürülemez; hiçbir dürtü içgüdü olamaz. Hemen belirtelim ki, hiçbir dürtü ve içgüdü kendi başına var olamaz, ancak ve ancak birşey için var olabilirler.

Bir filozofun “en bilinçli düşünmesi” sonuca götürecü anlamda içgüdü’leri aracılığıyla olur. Ancak bu değer vermeler anlamında “dürtü” haline gelir. Başlangıçta sadece fizyolojik bir gereksinim iken, “düzenleyici önlemler”, “kurallar haline getirme” sosyal yaşamın işidir; yani “dürtü”lerin işi. (İKÖ, 3) Tanrı inancı temelde “içgüdü”dür. Bu dinsel güdü, Tanrı kavramının toplumsallaştırılması ile “dürtü” haline gelir. Diğer bir deyişle “dürtü”ler ile kavrama metaforlar yükleyerek, “Baba”, “Oğul” ve “Kutsal Ruh” olarak sosyal hayatın bir parçası olurlar. (İKÖ, 53)

İçgüdü bir şekilde kendini ortaya koyar. Eğer sahip olduğumuz herşey elimizden alınır ve geriye sadece güdülerin gerçekliğinden başka birşey kalmazsa, hayat bir şekilde devam edecektir. Bu “güç istemidir”. Dünya “güç istemi”nden başka birşey değildir. Burada yaşam tek bir temel formdan yola çıkar. (İKÖ, 36) İçgüdü’ler, cinsellik gi-

bi, değer yargıları altında metaforlarla “dürtü” haline gelirler. Tıpkı Hıristiyan baskısı altında cinsel içgüdülerin kendilerini aşk’a yüceltmesi gibi. (İKÖ, 189) Hayvani dürtüler de Tanrı ideali karşısında “suç” olurlar. (ASÜ, 22) Özgürlük bir içgüdü olarak bir yaratma, bir biçim verme çabasıdır. Ancak “buyurabilen”, “doğuştan efendi olan”, “fetheden”, “yok eden” kavramları özgürlük içgüdü’sünün üstüne binince “dürtü” olur. Zorbalık için dürtü. (ASÜ, 17)

Eğer yaşam bir güç istemi ve bu da içgüdü ise içgüdü yaşamın kendisidir. Ancak buradan Nietzsche’nin “biologism”e ulaştığı anlaşılmalıdır. Nietzsche için yaşam aynı zamanda “sosyal” yaşamdır. İnsanın bütün ürettikleriyle, medeniyetiyle, kültürüyle sahip olduğu bir sosyal yaşam. Temelinde “güç istemi” olan bir sosyal yaşam. İşte bu sosyalleşme süreci, evrene hakim olma isteği en temel içgüdü’lerle ortaya çıkıyor ve dürtü haline geliyor.

Bütün dürtü’ler içinde en temel olanı “metafor oluşturma” dürtüsü’dür. (HY, 2) Eğer bir sivrisinekle anlaşabilseydik, onun da evrende bizimle aynı pathosla (evrenin merkezi olma pathosu) uçtuğunu bilebilirdik. İnsanı diğer canlılardan ayıran özelliği metafor oluşturabilmesidir- ki bu dürtü’lerle olur-. Ancak bu temel dürtü iki yönlüdür; yaratıcı ve yok edici, hem içimizdeki zalim, hem de yalnızca aklımızı değil vicdanımızı da boyunduruk altına alan bir canavar. (İKÖ, 158) Burada önemli nokta; Nietzsche felsefesi bütününde bu temel iki yönlülüğü, diğer bir deyişle “zıtların bütünlüğü”nü içerir. Apollon-Dionysos dualitesi de bunun bir göstergesidir.

Nietzsche dürtü için bir tanım vermemektedir. Dürtü için metafizik bir anlam da olamaz. Çünkü “saf bilgi için dürtü” yoktur. Gerçekte “saf” olarak hiç birşey yoktur. Saf, mutlak, gibi kavramlar yaşamın bütünlüğünü bozan, insanın kendisini realiteden uzaklaştıran, insan uydurması “yalanlar”dır. İnsan realiteden (realite burada içinde yaşadığı, birlikte olduğu doğadır: Benim dışımda ancak benimle birlikte olan doğa. Nietzsche’nin Kant’a yaptığı eleştirilerden biri budur) uzaklaştığı içindir ki kendini sorgulayamaz, yenileyemez. Yaşam Apollon-Dionysos bütünlüğüne ulaşılacak metaforlar üretildiğinde (yeni illüzyonlar) “gerçek” yaşam olacaktır. Gerçek yaşam “saf” yaşam değildir, çünkü mutlak değildir; zamanla eskiyecek ve değişecektir. Bu değişim “yaşam için ürettiğimiz metaforların” yenilenmesi anlamına gelir. Diğer bir deyişle dürtü’lerle ürettiğimiz, sosyal yönümüzün değişmesi; değerlerin yeniden değerlendirilmesi.

Metafor (metaphor) Grekçe’de “taşımaya” anlamına gelir. Dilimizde “mecaz”, “eğretileme” terimleri ile karşılanabilir. Felsefi olarak; bir olaya, duruma, olguya vb., yeni anlam yüklemektir. Kavrama, Nietzsche’deki yerinin daha iyi ortaya konulabilmesi için, epistemolojik açıdan bakmak gerekir. Felsefe tarihi boyunca, filozoflar bilen-bilinen arasındaki ilişkiyi çeşitli şekillerde ortaya koymuşlardır. Örneğin; aslı-kopyası, aslının yansımaları, algısal uygunluk vb. Bilen neyi bilir? Nasıl bilir? (İleride değineceğimiz bir husus; bu sorular Nietzsche’de “ne için bilir” şekline dönüşür. Eğer soru bu şekilde sorulmuyorsa “felsefi bilgelik”ten yoksunluğun göstergesidir.) Problem; bilinen’in, bilen’in

varlığına bağlı olmaksızın varolması mümkün müdür sorusunda yatar. Nietzsche perspektifinden bakıldığında cevap hayır olacaktır. Ancak benim dışındaki varlığın bilgisi yine ondan bağımsız benim tarafımdan oluşturulmuş bir tasarımlar ağıyla, bir üçüncü alanla mümkün olacaktır. Nietzsche için bu üçüncü alan “metafor”lar alanıdır. Metafor hiçbir zaman varlığın kendisi olamaz, ancak varlığı söze ‘taşır’. Çünkü metaforun kendisi de bir metafordur. Nietzsche benim dışımda bir varlık alanını kabul eder. Ancak bu benden bağımsız bir varlık alanı değildir. Dokunabildiğim, içinde yaşadığım, devinimine katıldığım bir varlık alanıdır. Benden bağımsız ancak benim içinde olduğum bir varlık alanı, beni dış dünyadan ayırmaz. Ben dış dünyanın bilgisini elde etmeye çalışırken ürettiğim metaforlarla onu anlamlandırıyorum. Diğer bir deyişle; bilgi metaforlarla elde edilen bir transferden başka birşey değil, bilme de güncel (revaçta) metaforlarla yapılan bir iştir. (F, 149)

Nietzsche’ye göre “hakikat” kavramı bir “yanılsama”dır, (HY, 1) Dış dünyaya ilişkin konuştuğumuzda, bildiğimize inandığımız şeyler, örneğin: renk, ağaç, kar, vb. şeylerin kendisi değil, onlara ilişkin metaforlardır-ki bunlar hiçbir şekilde şeylerin özüyle örtüşmezler. (HY, 1) İnsanoğlunun bütün kültürü, medeniyeti, varlığı anlamlandırması, bilgisi, vb. şeylerin özüyle örtüşmeyen metaforlardan ibarettir. Metafor oluşturma mekanik bir süreçtir; fizyolojik olarak duyma ve sesle ifade şeklindeki bir süreç. Hemen belirtmek gerekir ki, Nietzsche yeni bir epistemoloji, bir teori ortaya atmamaktadır. Yaptığı sadece bir tesbittir. Onun temel kaygısı, epistemolojik değil etikdir.

Niçin metafor üretiyoruz? Eğer bütün bilgilerimiz aslına uygun olduğunu sandığımız birer yanılsama ise, Nietzsche ile gelinen nokta hiç te iç açıcı görünmemektedir. Buradan; bütün kültür zaten “illuzyon”sa; insanın sanatı, bilimi, dini, edebiyatı vb. boşluk-tadır sonucu çıkar mı?

Metafor; kavramsal sınıflamalar ve sınırlandırmalar için kullanılan sentetik bir açıklamadır. Düşünce süreci içinde doğal olarak tanımlamalara ulaşmak, nedir’in ne olmadığına ilişkin bir ayırmadır. Yukarıda izah edilenler çerçevesinde, Nietzsche’ye göre, bir metafor tanımının da yine bir metafor, “illuzyon”, olacağı açıktır. Ancak yine onun perspektifinden bakıldığında, Nietzsche’nin metaforların tarihsel süreci, tarihsel süreçteki anlamı, insan yaşamına etkileri ve bağlantıları ile, metafor üretme süreci’nden ziyade metaforik oluşumlar olan “insan” edimlerinin yine insan eliyle Apollon-Dionysos bölünmesine yol açan kullanımları olmuştur. Söylemek istediğimiz; insan elbette metafor üretectektir. Çünkü doğayla mücadelesi ancak ürettiği metaforlarla oluşturduğu kültür sayesinde. Bu insanın Apollon yanıdır. Nietzsche’nin buna itirazı yok. Ancak dürtü’lerle oluşturduğumuz metaforların yıkıcı, yokedici kullanımına itiraz etmektedir. Metaforlar arasında çok belirgin, keskin bir ayırım yapmak zor görünmekle beraber-Nietzsche’de de böyle bir ayırım yok-tamamen bize bağlı olan bir yaklaşımla varlığı anlama, anlamlandırma yönünde beş çeşit metafor belirtmek mümkün görünmektedir. Bunlar; benzeşimci (analojik) – yorumlayıcı (interpretative) – açıklayıcı (explanatory) –tasarımcı (imagi-



native) ve hesaplayıcı (calculative) metaforlardır. Nietzsche bunlardan ikisi üzerinde çok durmaktadır. Bunlar benzeşimci ve açıklayıcı metaforlardır. Önemli bir nokta; Nietzsche metaforları onları üreten dürtü'lerden ayrı kullanmamaktadır. İşte Nietzsche yorumcularından bazılarının ondaki metafor kavramını işlerken eksik bıraktıkları nokta budur (Kofman, J.Hartmann, Klossowski). Bir başka nokta da; Nietzsche'deki dürtü kavramının tamamen kenarda bırakılmış olduğudur. Benzeşimci metaforlar; basit ve doğrudan anlam verirler, örneğin Thales'in "su"yu. Yorumlayıcı metaforlar; dolaylı, geriye dönüşümlü ve soyuttur. Holistik dünya görüşü, Herakleitos'un "logos"u ve Anaxagoras'ın "nous"u bu gruba örnek olarak gösterilebilir. Açıklayıcı metaforlar; sınıflandırıcı ve sınırlayıcı metaforlardır. Bütün tanımlamalar bu gruba girer, örneğin suyun bilimsel açıklaması "H<sub>2</sub>O". Tasarımcı metaforlar düzenleyici ve bu nedenle de kural koyucu olanlardır. Örneğin, sanat ve dinin açıklamaları. Hesaplayıcı metaforlar'a ise matematik ve mantığın açıklamaları örnek gösterilebilir. Biraz önce de belirttiğimiz gibi Nietzsche yazılarında bu metaforlardan ikisi üzerinde çok durmaktadır. Açıklayıcı ve benzeşimci. Yine daha önce belirttiğimiz gibi; eğer metaforlar dürtü'ler tarafından üretiliyorsa, benzeşimci metafor için dürtü ve açıklayıcı metafor için dürtü gibi bir sonuca gitmemizin yanlış olmayacağı düşüncesindeyim.

Nietzsche'ye göre insan Copernicus'dan bu yana bir bilinmeyene doğru yuvarlanmaktadır. (Gİ, AÇ,5) Bunun anlamı "insan evrende kendine bir yer aramaktadır". Bilim de insan ürünlerinden birisi olarak kendisine evrende bir yer bulmasına hizmet etmeliydi. Nietzsche perspektifinden bakıldığında, bilim dürtü'sü ile üretilen bilimsel metaforlar "tarih duygusu"nun egemenliği altına girdi. Bilim insanlığı asimile etmek için bir araç olarak kullanıldı. Halbuki bilim "neşeli bilim" (Gay Science) olmalıdır. Provençe lehçesinden gelen bu kavramla Nietzsche yumuşak, aydınlık, hemen her cümlesinde sevimli ve kardeşçe bir bilim, türkücü şövalye ve özgür düşünen, kabına sığmaz dans havası ile yapılan bir bilimi kastetmektedir. (İİ, NB) İtirazı yaşamı olumlamayan, bölen, parçalayan bir bilim anlayışınadır. Başka deyişle bu itiraz bilimin, bilim dürtü'sü ile üretilen metaforlarının, tarih duygusu ile İç Batı Avrupa kültürü tarafından "insanoğlunun tek doğru bilgi" kaynağı gibi gösterilmesine ve bunun sonucu olarak yapılan özümseme (assimile) ve yok etme düzeninedir. (İİ, ZD1) Bilim salt bilim değildir; kültürün, hayatın bir parçasıdır. (F, 28) Bütün insan edimleri gibi kültürel bir ihtiyaçtan doğmuştur. (F, 33) Salt doğa bilimleri gibi bir olgudan da bahsedilemez. Bilim insanın yaşamını kolaylaştırabilecek bir araç iken amaç haline gelmiş, dominant metaforlarla tarih duygusunun arkasında barbarlaşmıştır. Küçük çıkarlar peşine düşmüştür. (F, 29) İnsan tabiatın ne son durağı, ne de cosmos'un merkezidir. (Gİ, 12-A) Ancak bu unutulmuştur. 19. yüzyıl bütün değerler açısından hastalıklı bir yüzyıldır. Bilim de bu hastalıklı yüzyılın bir belirleyicisi, bir değer sistemi olarak görülür. (Gİ, 50) Halbuki farklı olmalıydı. Bilim, bilim dürtü'sü ile insan hayatına hizmet etmeliydi, bilim ile bilgelik arasındaki gücü yaşamlarında gösteren Grek'lerde olduğu gibi. Bilim decadence'dan etkilendi. Kendini yenile-

yemedi. (Gİ, 53) Çünkü bilim, kendi dürtüsü'nü 'dominant' kılarak insanın bilmeye olan genel dürtüsünü, bilgi dürtüsü'nü, bütün bilgi türlerinin önderi saydı. Evrende kendine yer arayan insan, evrenin hakimi olmak istedi. Arkasında tarih duygusu bulunan toplumlar bilimi, insanlığı yok etmek için, kültürleri özümsemek için bir güç olarak kullandılar. Halbuki bilim yaşama hizmet etmelidir. (İKÖ, 204-213)

Ne oldu; yıkılmış felsefeler ve teolojiler bilimin içine girdi. Tarih duyarlılığı'nın gelişmesi ile doğa bilimleri mutlak bilginin peşine düştü. Halbuki mutlak yoktur. Değerli olan kesinlik derecesi ile ölçülmeye başlandı. Olması gereken ise; insanlar için vazgeçilmezlik ölçüsü olmalıydı. (F, 40) Halbuki bilim doğadaki süreci anlamaya yarayabilir. İnsanlara hükmedemez. Eğer böyle olursa seçici bilgi dürtü'sü olarak karşımıza çıkar ve metaforları bilimi kabalaştırır. Küçük çıkarlar peşinde yaşamı mahveder. 19. Yüzyıl bilimi böyle çünkü sanattan yoksun. (Gİ, 95) Eğer bilgi dürtü'sünün önderi sanat olsaydı yıkım olmazdı. Sanatın unutulması, bilimin kültürel ihtiyacı yerine getirirken, felsefeyi böldü, parçaladı. (F, 31) Doğa bilimi mutlak bilgi peşinde en büyük bayramını kutluyor. (F, 40) Bilimin küçük olanı araması ve eğer bilinebiliyorsa ebedidir demesi karşısında felsefe artık kontrolden çıkmış bilgi dürtüsü'nü denetleyemez durumda. Estetik kriter canlı olanı ebediyen ele geçirmeli. Çağın en önemli konusu: En küçük şeyin en büyük etkileri. (F, 41) Ancak büyüklük bireylerce temsil edilir. Büyük olanı kavramak zordur. Ne yapılmalı: Bilgiye karşı sanat; hayata dönüş, ahlaki ve estetik içgüdü'lerin güçlendirilmesi. (F, 43)

Özde söylemek gerekirse; bilim bir kültürün, kültürün bütününe hizmet edecek bir parçası olmalı. Hayata, yaşama hizmet etmeli ve bunu yaparken de değerleri determine etmeli. Eğer bilimin metaforları üzerine başka metaforlar egemen olursa ki-19. yüzyılda bu böyledir- bilim barbarlaşır. Küçük çıkarlar peşine gider. Ama bilgi dürtü'sünün önderi sanat olursa, bilim sanat gibi bir bilim olur. Estetik bilim, değerleri determine edecek güce sahiptir. Çünkü felsefi temellidir. Felsefenin bütünleştirici etkisiyle, bilimin barbarlaştırıcı etkisi ortadan kalkar. Felsefe bütün olarak sonsuz bilme iştihası ile hareket eden insana, "bilmene sınır yok ama yapmana sınır var" diyebilir. Bu da insanın kendine bir yer bulmasıdır. Bu nasıl mümkün olacak?

Nietzsche'de analoginin sadece benzerlikler yoluyla sonuca gitmek anlamına gelmediği anlaşılmaktadır. Analoji; orijinal anlamında "orantı", "bilinmeyen-bilinmeyen", "adalet" ve "postüla" anlamlarına gelmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında; bir şeyin bilgisi, bir şeyi bilmek, onun sadece niteliksel değil aynı zamanda niceliksel orantısının bilgisini de gerektirmektedir. Nietzsche'nin benzeşimci metaforlardan kastettiği buradaki anlamlarla yakından ilgilidir. Birşey ancak bütününde anlamlı olabilir. Çünkü yaşam için örnek gösterdiği Grek kültüründe Thales'in suyu "arkhe" olarak iyi-kötü ayrımı yapılmadan-hem yaratan, hemde yokeden- bütün idi. Su bir denizci için yaşam kaynağı iken bir gemi kazasında yaşamın sonudur. (İPİ, 16) Ama bu onun bütünlüğünü bozmaz. Bilinmeyen / bilinemeyenden bilinene geçiş, anlamın anlam çokluklarının bütünü olma-

sı'nın birleştiği nokta "benzeşimin" in "bütünleştirici" olması sonucunu çıkarmaktadır. Eğer sosyal hayatı oluşturan değerler sistemini pek çok değerler sisteminin oluşturduğunu anlamazsak, iyi ve kötüyü bir değer olarak sosyal hayatımızda dondurursak, bilmemin önce benzerlikler; sonra zıtlıkları ortaya koyarak mümkün olduğunu kavrayamazsak, diğer bir deyişle bütün dürtü'lerimizi "benzeşimci dürtü" etrafında harmonize edemezsek "olması gereken bir insan"dan bahsedebiliriz. Halbuki "olması gereken gibi bir insan, olması gereken bir ağaç gibi saçma"dır. (Gİ, 332) Birey sosyal olarak, doğuştan sosyo-kültürel içgüdü'lerle dünyaya gelmektedir. Ana rahminden sosyal hayata, kültürün içine doğuyoruz. Nietzsche yorumcusu Steiner'in de belirttiği gibi birey tarihsellikle doğar. Bu hayatın bütün fenomenleridir. Nietzsche burada sadece felsefi bir yaklaşım içinde değildir. Antropolojik bir yaklaşımla yapılması gereken; estetik-kültürel dürtü'lerimizi Apollon-Dionysos güçleri ile yeniden formüle etmektir. Bütün istençlerin merkezi bir istenç etrafında toplanmasıdır. (Gİ, 47) Bu ise benzeşimci metaforlarla yaşama "bütün"den bakabilmektir. Bu estetik yaşamdır. Estetik yaşam, yaşamın kendisidir. Eğer böyle olmazsa, tarihsel olarak doğan varlık, Dionysos yönünden gelen güçlerle oluşturduğu bütünlüğünü unutup, Apollon yönünde kendisini parçalamaktadır. Nietzsche'nin mesajı bir teoriden öte felsefenin kendisidir. Eğer böyle olursa felsefe; insanın boşaldığı, kendini ifade ettiği pek çok mecrasının; örneğin din, bilim, sanat, edebiyat vb., hepsinin bir arada bütünlüğünü sağlayacak yeni metaforlarla, "illüzyon"larla, değişmesini mümkün kılacaktır. Bilgi dürtüsü'nün "felsefi bilgelikle" temellenmesini mümkün kılacaktır. Bu aynı zamanda dinamik bir yaşamda "bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi" anlamına da gelir. Nietzsche'nin arzusu da budur.

**KAYNAKÇA ve KISALTMALAR**

-Nietzsche, W.F., *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (İKÖ), Türkçesi: Ahmet İmam, Ara Yay. 1990

-Nietzsche, W.F., On Truth and Lies in a Nonmoral Sense (Ahlakdışı Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine, HY), *Selection from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's* içinde, Edited and Translated by Daniel Breazeale, New Jersey, 1990

-Nietzsche, W.F., *The Will To Power* (Gücü İsteme, Gİ), Translated by W. Kaufmann and R.J. Hollingdale, Vintage Books, New York, 1968

-Nietzsche, W.F., *Ecce Homo* (İşte İnsan, İİ), (Basic Writings of Nietzsche'nin içinde), Translated by W. Kaufmann The Modern Library, 1992

-Nietzsche, W.F., The Philosopher (Filozof, F), *Selection from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's* içinde, Edited and Translated by Daniel Breazeale, New Jersey, 1990

-Nietzsche, W.F., Human, All-Too-Human (İnsanca Pek İnsanca, İPİ), *The Portable Nietzsche'nin içinde*, Edited and Translated by W. Kaufmann, The Viking Press, 1960