FELSEFE TARTIŞMALARI

26. KİTAP



panorama

FELSEFE TARTIŞMALARI

26. KİTAP

panorama

FELSEFE TARTIŞMALARI
26. KİTAP

Yayın Yönetmeni
Vehbi Hacıkadiroğlu

Yayın Danışmanları
Arda Denkel
Erkut Sezgin

Yazışma Adresi:
Panorama Oteli
Alanya

İsteme Adresi:
Vehbi Hacıkadiroğlu
Panorama Oteli / Alanya

İstanbul, Ocak 2000

İÇİNDEKİLER

Sunuş 5
İnsanlığın İlerlemesi / **V. Hacıkadiroğlu** 7
Aynıların Ayırdedilmezliği / **İlhan İnan** 15
Etik ve Politik Yönleriyle Camus / **M. Günay** 21
Çocuklardaki Bilişsel Gelişim / **Kamuran Gödelek ve Ertuğrul Gödelek** 34
Deneyimleme Kavramına Bir Karşılaştırma / **Nizameddin Uygun** 49
Öz Olarak İnsan ve Sanat İlişkisi / **Işık Eren** 55
Mitoloji Değişebilir / **Aydan Turanlı** 63
Nietzsche ve Postmodernizm / **Yavuz Kılıç** 69
Nietzsche ve Postmodernizm / **Talip Kabadayı** 80
Bir Felsefe Sorusu Olarak İnsanlaşmaya Giriş / **Celal A. Kanat** 90
Cassirer'in Normatif Felsefesi / **Thora Ilm Bayer** *Çev. M. Günay* 140
Tartışma - Bir "İnsan Felsefesi"nin Eleştirisi Üzerine/**V. Hacıkadiroğlu** 151

SUNUŞ

Bu 26. kitabın da dolgun içerikli olduğunu söylemekte haklı olduğumuzu sanıyoruz.

Vehbi Hacıkadiroğlu "İnsanlığın İlerlemesi" başlıklı yazısıyla son sayılarda üzerinde dirençle durduğu "insan" kavramı ve "insanlaşma" konusuna açıklık kazandırmaya yönelik çabalarını sürdürmektedir. Yavuz Kılıç ve Talip Kabadayı'nın "Nietzsche ve Postmodernizm" başlıklı yazıları iki ayrı yazarın aynı konu üzerinde öne sürebilecekleri ortak ve karşıt düşüncelerin iyi bir örneğini oluşturmaktadır.

Celal A. Kanat'ın, aynı yazıda, hem V. Hacıkadiroğlu'nun "İnsan Felsefesi" adlı kitabının ayrıntılı bir eleştirisini yapmak hem de kendisinin ele aldığı kitapla bağdaşması olanaksız düşüncelerini açıklamaya çalışmak gibi zor bir işe giriştiği görülüyor. Bu yüzden derginin sınırlarını zorlayan uzunlukta bir yazı ortaya çıkmış.

Ancak toplumumuzda, uzunca bir felsefe kitabının satır satır okunarak eleştirilmesi gibi bir olaya sık rastlanmadığından böyle bir yazıyı olduğu biçimiyle dergiye almanın uygun olacağını düşündük.

Benzeri tartışmaların sürmesini diliyoruz.

Hacıkadiroğlu, Vehbi (2000). "İnsanlığın İlerlemesi." Felsefe Tartışmaları (26. Kitap): 7-14.

İNSANLIĞIN İLERLEMESİ

Vehbi Hacıkadiroğlu

Aristoteles insanı "siyasal bir hayvan" olarak tanımlarken onun, bilinçli bir işbirliği durumunda bulunan bir topluluğun bir üyesi olduğunu düşünüyordu. Burada insanlığı belirleyen "bilinçlilik" ve "işbirliği" zaman içinde değişen şeyler olmadığına göre, bu yönden tanımlanan insanın da, en azından özü bakımından, zaman içinde değişmediğini kabul etmek gerekiyor.

Gerçekte Aristoteles'in insanlar arasındaki eşitsizliklerin de insanlığın özünde bulunduğunu, bunların da zaman içinde değişmeyeceğini düşündüğü anlaşılıyor. Çünkü ona göre kimi toplumlar başka toplumların, özellikle de Barbarlar Yunanlıların kölesi olmak üzere yaratılmışlardı. Böylece Aristoteles, bütün hayvan ve bitki türleri gibi değişik insan türlerinin de kendi zamanında nasılsalar her zaman öyle olduklarını, gelecekte de öyle kalacaklarını düşünmüştür.

Bu görüşün temelinde bulunan "Tanrı'nın yarattığı insan" kavramı da, felsefede Aristoteles'ten kalan bir çok kavramlar gibi günümüze dek süregelmiştir. Ortaçağın belirleyici düşünce dizgesi olan ve büyük ölçüde Hıristiyanlığın etkisinde bulunan Skolastikte de bu, Tanrı'nın yarattığı ya da özünde değişmeyen insan kavramının sürüp gitmiş olmasını doğal karşılamak gerekir. Öte yandan çağdaş felsefenin kurucusu olduğu kabul edilen Descartes'ta da bu konuda bir değişiklik bulunduğu söylenemez.

İnsanın ruh ve beden olarak iki ayrı tözden oluştuğunu kabul eden Descartes'çı düşüncede salt insansal niteliklerin taşıyıcısı olan ruhun maddesel bir varlığı olmadığına göre onun zaman içinde, gelişmek şöyle dursun, en küçük bir değişme göstermesi bile olanaksızdır. Kant da insanın insansal niteliklerle ilgili yanının nedensellik ve doğal zorunluluk alanının dışında kaldığını kabul ettiğine göre onun bakımından da insanın insan olarak bir değişme ya da gelişme göstermesi olanaksızdır.

Bu konuda asıl ilginç olan, Deneyci filozofların da insanın, bilgi edinme gücü gibi, yaşamsal önemdeki bir niteliği bakımından bir gelişme göstenmediğini kabul etmiş görünmeleridir. Gerçekten, bilginin şu ya da bu yoldan ideye dönüşmesiyle edinildiğini öne süren bu filozoflar da bilgi edinme gücü bakımından bütün zamanların insanlarının aynı düzeyde bulunduğunu kabul etmiş oluyorlardı.

Böylece, Taş Devri öncesinin hayvana çok yakın olan insanıyla günümüz insanı arasında ilerleme bakımından bir ayrımın bulunmadığı türünden inanılmaz bir görüşü açık ya da örtülü biçimde öne sürmüş olan bir dizi

felsefe öğretileri karşısında bulunduğumuzu söyleyebiliriz. Ancak bunların dışında ilerleme konusunu özel olarak ele alan filozoflar da vardır.

Sözgelimi Rönesansın hümanistleri "şimdi"ye göre çok üstün olan bir "geçmiş"e inanıyorlardı. Eski Yunan ve Roma hayranlığı şöyle bir soruya neden olabiliyordu: 17. Yüzyıl sonlarında bir yazar Yunan ve Roma'nın büyük yazarlarınınkine eşit, belki de onlardan üstün, yapıtlar verebilir mi? Bu soru hümanistlerin, çok uzun bir zaman bölümü içinde bile insanlıkta ilerleme bir yana, bir gerileme görülebileceğine inandıklarını belirtiyor.

Fransız filozofu Turgot (1727-1781) "insanlığın sonsuz değişimi ve bundan gelen yetkinleşme" durumundan söz ediyor. Fakat yetkinleşmenin tanımını vermediği gibi bunun nasıl gerçekleştiğini de göstermiyor. Turgot'nun "Tutku ve yanılgı, felâket ve dert bile insanlığın gelişmesine katkıda bulunur" ya da "Gerçekte insanın hırs ve kötülükleri, savaşların barbarlıkları, etki bakımından ne kadar kötü görünürse görünsün, genellikle insanı kötülük ve bayağılıktan kurtarır" biçimindeki görüşlerinin de gelişmenin ne olduğu konusuna bir ışık serptiği söylenemez.

Hegel'e göre insanın gelişmesi "insan" ideasının açılarak kendini daha iyi bilmesi ve bu yoldan özgürleşmesidir. Böylece, insanlığın ilerlemesini kesin bir olgu durumu olarak ilk ortaya atan filozofun Hegel olduğunu söyleyebiliriz. Ancak ilerlemeyi bir "mutlak zihin"in kendini gerçekleştirmesi olarak açıklamaya çalışan ve tarihsel maddecilerin de, değişik bir görünüş altında da olsa, olduğu biçimiyle kabul ettikleri bu görüşün tam da "Tanrı'nın yarattığı insan" kavramının sözde felsefi bir biçime sokulan bir anlatımından başka bir şey olmadığı açıktır.

Öte yandan tarihsel olayların biricikliğini kabul ederek yola çıkan Dilthey da bu olayların tarih içinde değişmeleri üzerinde durmuştur. Ancak Dilthey'a göre bu olaylar arasında bir ilerleme bağlantısı bir yana, herhangi bir bağlantıdan bile söz edilememesi gerekir. Bir olayın biricik olduğunu söylemek onunla ilgili bir şey bilmenin olanaksız olduğunu kabul etmek demektir.

Böylece, Taş Devri insanına bakışla günümüz insanındaki apaçık ilerlemeyi görebilen, görmüş olsa bile bunun inandırıcı bir açıklamasını yapabilen bir tek düşünürün ortaya çıkmamış olması gibi şaşırtıcı bir durumla karşı karşıya bulunduğumuz söylenebilir. Önce bu durumun bir açıklamasını yapmak gerekiyor. Böyle bir duruma düşülmesinin nedeninin hemen görülebileceğini sanıyorum. Gerçekten, insanın zaman içinde ilerleyip ilerlemediği konusunu ele alan düşünürlerden hiç birinin "insan"ın ve "ilerleme"nin ne olduğu üzerinde düşünmemiş olduğunu görüyoruz. Bu bakımdan ben konuya, önce "insan" kavramını, ardından da "ilerleme" kavramını tanımlayarak gireceğim.

Felsefe salt insan konusuyla uğraşan bir disiplin olmakla birlikte bu güne dek insanın kabul edilebilir bir tanımının verilmediği de bir gerçektir. Bu yüzden ben de insanın doğasıyla ilgili bir şeyler söylemek gereğini duy-

dukça, okurların bu konudaki öteki yazılarımı okumamış olmaları olasılığını düşünerek insanın tanımı üzerinde yeniden durmak zorunda kalıyorum. Burada da öyle yapacağım.

İnsan, içgüdü ve koşullu tepkelerinin yönetiminde davranan hayvan karşıtı olarak, nasıl davranacağına kendisi karar veren ve bu yönüyle özgürlüğünü elde etmiş olan varlıktır. Bunun bilimsel açıdan karşı çıkılamayacak bir tanım olduğu, insanın başka özsel niteliklerinin de bulunabileceği öne sürülse bile, yalnızca böyle bir özgürlüğün insanın insan olması için yeterli olduğu açıktır.

Nasıl davranacağına kendisi karar veren insan nasıl davrandığında nasıl bir sonuç alacağını önceden görebiliyor demektir. İnsanın bu öncedengörme gücü iki şeyden birinin ortaya çıkışının ardından ötekinin de ortaya çıkacağını yani iki şeyin sürekli birlikteliğini görme gücüdür ki buna 'bilgi' adını veriyoruz. Buna göre insan, bilgisiyle özgürleşmekte ve bu yoldan da insanlık düzeyi bakımından yükselmektedir.

Böylece insanın, bilgisi arttığı ölçüde özgürlük ve bu yoldan da insanlık düzeyi yükselecek demektir. Bir insan için insanlık düzeyinin yükselmesinin onun ilerlemesi anlamına geldiği açıktır. Öte yandan, zaman içinde insanlığın deneyim ve deneylerinin sürekli olarak artmasıyla bilgisi de sürekli olarak artacağından, ilk bakışta insanlık için ilerlemenin doğal hatta kaçınılmaz bir durum olduğunu kabul etmek gerekirmiş gibi görünüyor.

Ancak bu konuda tam bir açıklığa erişebilmek için insan ve ilerleme kavramları üzerinde biraz daha durmak gerekiyor. Önce "ilerleme" kavramını ele alırsak, ilk bakışta bir değer yargısı gibi görünen ilerlemenin gerçekte yalnızca bir durumun değişme yönünün anlatımı olduğunu görüyoruz. Öyle ki, bir hastalığın da ilerlediği söylenebilir. Yani ilerleme, kendisinden yola çıkılan durumdan daha iyi değil daha yoğun olan bir duruma doğru gitmektir.

Demek ki insanlığın ilerleyip ilerlemediğini sormak, insanlığın özsel niteliği olan özgürlüğün artıp artmadığını sormaktır. Özgürlüğün bilgi artışına koşut olarak arttığını biliyoruz. Bilgi deney ve deneyimlerle elde edildiğine, deney ve deneyimler de sürekli arttığına göre, insanların özgürlüğü ve bu yoldan da insanlığı sürekli artacak demektir. Bu da insanlığın, az ya da çok hızlı olarak sürekli ilerlediği anlamına gelir.

Ancak, insanlığın ilerleme sorununu bir çözüme bağlamış gibi görünen bu sonucun bir çok yeni sorunları da birlikte getirdiği göz ardı edilmemelidir. Önce insanlığı özgürleştiren bilginin kimin bilgisi olduğu sorusunu yanıtlamak gerekiyor. İlk bakışta her insanın kendi bilgisi ölçüsünde insanlaştığı sanılabilirse de, tek tek insanların bilgisinin kendilerini ilerletme bakımından çok yetersiz kaldığı görülebilir.

Bilginin insanı özgürleştirmesi genellikle özgürlük araçları üretimine olanak sağlaması yoluyla gerçekleşir. Oysa her türlü üretim ancak bir grup

insanın işbirliğiyle gerçekleşir. Bu bir grup insanın üretim sırasında yararlandıkları araç ve gereçlerle, bunların üretiminde kullanılan ve böylece en basit doğal öğelere dek giden üretim aşamalarında, bu gün için bütün dünya insanlarının diyemesek bile, bir toplumun bütün insanlarının katkısı vardır.

Bir toplumun insanlarına istedikleri zaman istedikleri yere kolayca gidebilme özgürlüğü sağlayan bir otobüsün içinde bulunanlardan bir çoğu bu otobüsü yapmak şöyle dursun onu işletmeyi bile bilemez. Yalnızca istedikleri yere gitmek için o otobüsten yararlanabileceklerini bilmek o yolcuların bu alandaki özgürlüğünü sağlamak için yeterlidir. Buna karşı o toplumun birçok üyeleri o otobüsün yapımına bilgileriyle katkıda bulunmuşlardır.

Böylece her toplumun, üyelerinin değişik alanlardaki bilgilerinin bileşiminden oluşan ve o toplumun değişik alanlardaki başarılarında kendini gösteren bir bilgi düzeyi vardır. Doğal olarak bir toplumun bilgisinin ürünü olan başarılar yalnızca araç ve gereç üretiminde değil, çocukların eğitim ve öğretiminde, yasaları yapılmasında ve başta Etik ve Hukuk olmak üzere değişik alanlarda yürürlükte olan kurallarda da kendini gösterir.

Buna göre her toplumun, kabaca da olsa, insanlıktaki ilerleme derecesini belirleyen bir bilgi düzeyinin bulunduğunu kabul etmek gerekiyor. Bu "toplumsal bilgi düzeyi"nin felsefede zaman zaman kimi durumları açıklamakta kullanılan "öznelerarası us"a benzediği düşünülebilir. Ancak her insanın ne zaman, nereden, nasıl ve ne ölçüde edinmiş olduğu anlaşılamayan bireysel usların gizemli bir bileşiminden oluştuğu kabul edilse bile kendisini nerede ve nasıl gösterdiği anlaşılamayan öznelerarası usun herhangi bir soruna gerçek bir çözüm getirmesinin olanaksız olduğu açıktır. Buna karşı toplumsal bilgi düzeyi toplumun her başarısında kendini gösteren ve yine toplumun ilerleme derecesiyle ilgili hemen her soruyu yanıtlayabilen bir toplumsal özelliktir.

Her toplumun gelişmişlik düzeyinin belirlenmesindeki tartışılmaz önemine karşın bilgi düzeyinin yine de toplumun gelişme ya da ilerleme düzeyinin tek belirleyicisi olduğu söylenemez. Kimi yanlış bilgiler bir toplumun ilgili konulardaki gelişmişlik düzeyinin yükselmesini önlemekle kalmayıp aşağıya da çekebilir. Çünkü kimi yanlış bilgiler bir toplumun ilgili konulardaki gelişmişlik düzeyinin yükselmesini engellemekle kalmayıp onu aşağıya da çekebilir. Fakat yanlış bilgiler arasında toplumun gelişmişlik düzeyini düşürme bakımından en etkili olanları 'inanç' adı altında yerleşik bir biçim almış olanlardır.

Felsefede inançlar konusu hemen hiç işlenmediği için burada inançların nereden ve nasıl geldiği ve insanlar üzerinde nasıl olup da böylesine etkili olduğu konularında ayrıntılı açıklamalar yapabilecek durumda değiliz. Ancak özellikle bilgi düzeyi düşük olan toplumlarda ya da insanlığın bilgi düzeyinin düşük olduğu çağlarda insanları bilgiden çok inançların yönettiği söylenebilir.

İnsanlığın ilkel dönemlerinde yalnızca bitkilerle hayvanların değil doğadaki bütün nesnelerin canlı olduğuna inanılıyordu. Doğa olayları konusundaki bilgilerin yok denecek kadar az olduğu zamanlarda insanların mutluluk ya da mutsuzluklarının doğaüstü güçlerin yönetiminde gerçekleştiğine, Ayın, Güneşin ve yıldızların insanlığın yazgısını belirlediğine inanılıyordu.

Yakın tarihlere gelinceye dek özellikle insanlar arasındaki ilişkilerin bilgiden çok inançların etkisi altında gerçekleştiği söylenebilir. Öyle ki, insanların salt çıkar hesaplarına göre belirlenmiş gibi görünen davranışları gerçekte çıkarlarının öyle davranmakta olduğu inancının etkisi altında ortaya çıkıyordu.

Yine de insanlık tarihinin bu bakımdan bir ilerlemenin tarihi olduğu söylenebilir. İnsanlığın deneyim ve deneyleri, bu yoldan da bilgisi, arttıkça hem doğa karşısındaki özgürlüğün artışıyla dolaysız yoldan hem de inançların geriletici gücünün azalmasıyla dolaylı yoldan sürekli bir ilerleme gerçekleşmektedir. Yüz binlerce yıl boyunca ilerlemenin göze görünmeyecek kadar yavaş olmasının nedenini, başlangıç döneminde bilgi artış hızının çok yavaş olmasında aramak gerekir.

Öte yandan, insanlığın bu ilerleme sürecini Hegel'cilerin, hatta Marksistlerin düşündüğü gibi doğadaki evrensel ilerlemenin bir bölümü olarak düşünmenin doğru olmadığı da unutulmamalıdır. Evrenin dünyanın bulunduğu bölümünde gerçekleşmiş olan Kaostan Kozmosa geçişte bir ilerleme olduğu söylense bile bu, insanın bakış açısından ve "canlıların ortaya çıkmasına yönelik" bir ilerleme olabilir.

Üstelik bu türden bir ilerlemede bir amacın bulunmadığı da açıktır. Gerek ilerlemenin her aşamasındaki değişmeler gerekse insanlığın ortaya çıkışı tümüyle rastlantıların ürünüdür. İnsanlığın, deneyim ve deneylerinden sonuçlar çıkararak bilgisini artırması bir amaca yöneliktir ve bir katastrof sonunda insanlık yok olmadıkça ilerlemenin süreceğini önceden görme olanağı vardır. Oysa doğadaki, ne yoldan olursa olsun, herhangi bir ilerleme ancak gerçekleştikten sonra gözlemlenebilir.

İnsanlığın ilerleme hızıyla bilginin artış hızı arasındaki bağlantı 17. Yüzyılın başlarında Avrupa'nın batısındaki toplumlarda çarpıcı bir biçimde kendini göstermeye başlamıştır. Bu tarihte İngiltere'de F. Bacon'la İtalya'da G. Galilei bilginin ne türden deney ve deneyimlerle elde edileceğiyle ilgili olarak yeni kurak ve kurallar ortaya atmışlar ve uygulamayı da başlatmışlardır.

O tarihten sonra önce Avrupa'nın o bölümünde, sonra da dünyanın başka bölümlerinde öylesine büyük değişmeler görülmüştür ki bunların ortak tabanının bilgi edinme yöntemleriyle ilgili yeni buluşlar mı yoksa öteki değişmelerden biri mi olduğu konusunda değişik görüşler ileri sürülebilir. Ancak bilimsel gelişme konusu üzerinde biraz düşünüldüğünde değişmelerin ortak tabanını görmek zor olmayacaktır.

Gerçekten 17. Yüzyılın başlarından önce günümüz anlayışına uygun kurallar koyan ya da buluşlar yapan bir bilim insanı bulabilmek için İ.Ö. 200 yıllarına yani Arkhimedes'e dek geri gitmek zorunda kalıyoruz. Oysa yalnızca Galilei'den (D. 1564) sonra geçen 100 yıllık süre içinde, gazların sıkıştırılması konusunda Mariotte (D. 1620) ve Boyle (D. 1621), genel fizik konusunda Huygens (D. 1629), yer çekimi konusunda Newton (D. 1642), buhar makineleri konusunda Deni Papen (D. 1647) gibi, insanlığın gidişini temelden değiştirecek çapta bilim insanlarının dünyaya geldiği görülüyor.

Bu olgular 17. Yüzyıl başlarının öncesiyle sonrası arasındaki ayrımın salt bilgiyi artırma yönteminin o tarihte bulunmuş olmasıyla ortaya çıktığını açıkça gösteriyor. Nitekim insanlığın özgürleşmesinin de o tarihten sonra baş döndürücü bir hız kazandığını görüyoruz. Öyle ki, o tarihten önce, sözgelimi ulaştırma alanında, henüz bisikleti bile bulmamış olan insanlık 400 yıl içinde otomobil vapur ve uçaklardan sonra uzay araçlarını da geliştirerek, dünyadan başka gezegenlerde de yaşayabilme olanaklarını arama düzeyine gelmiştir.

Ancak insanın doğanın tutsaklığından kurtulması ve bu yoldan özgürleşmesi konusunda bir ilerlemenin tartışma götürmez biçimde gerçekleşmekte olmasına karşın yine de insanlığın genel olarak ilerlemekte olduğunun kabulü için bunların yeterli olup olmadığı sorulabilir. Gerçi biz insanlığın ilerlemesini doğa karşısında özgürlüğün artışı olarak tanımladığımıza göre teknolojik gelişmenin ilerleme bakımından yeterli olduğunu da söyleyebiliriz.

Yine de zulmün, yıkıcılığın ve sömürünün arttığı bir dünyada yaşıyorsak, ilerlediğimizi söylemek anlamsız olur. Öte yandan "zulmün artması" ya da "insanların mutluluğunun azalması" türünden özelliklerin belli bir ölçme biçiminin bulunmayışı yüzünden bunların aşırı duygusal özellikler olduğu da bir gerçektir. Bu bakımdan, hem özgürleşme ölçütünün aşırı otomatizminden hem de mutluluk ya da kıyım gibi ölçütlerin aşırı duygusallığından kurtulmanın bir yolunu bulmak gerekiyor.

Ancak önce bir noktayı açıklığa kavuşturmak gerekiyor. İnsanlığın bilgisinin deneyim ve deneyler yoluyla arttığını yukarıda belirttik. İnsanın özellikleri ve insanlararası ilişkiler konusundaki bilgiyi artıracak türden deneyim ve deneyler çok zaman olanaksızdır. Olanaklı olduğu zaman da sonuca varılması çok zaman alır. Bu durumda insanın ne olduğu konusundaki bilgi artışının hızı doğal olaylar konusundaki bilgi artışının hızına bakışla çok düşüktür. Gerçekten, insansal niteliklerin ayrıntıları bir yana insanın bir evrim ürünü olduğunun öğrenebilmesinin bile yalnızca 150 yıllık bir geçmişi vardır.

Bu durumda insanlararası ilişkiler konusunda bilgiye dayanan gelişmelerin teknolojik gelişmeye bağlı olarak özgürlük artışı biçimindeki gelişmeye bakışla çok yavaş ilerlediğinin unutulmaması gerekir. Yine de bu konularda ivedi bir karara varmadan önce, tarih boyunca insanların hangi aşamalardan geçerek bu günlere geldiği üzerinde kısaca durmak yararlı olacaktır.

Günümüzün kimi düşünürlerinin bütün zamanların en uygar toplumu

olarak görmek ve göstermek istedikleri Atina Sitesi halkının çoğunluğunu köleler oluşturuyordu. Atina'nın en yakın komşusu olan Isparta sitesinde sakat ya da hastalıklı doğan çocuklar öldürülüyordu. Sağlam yapılı çocuklar, içinde her türden hırsızlık ve ahlâksızlıkların da bulunduğu bir takım olaylarda başarılı olacak biçimde yetiştiriliyorlardı.

Bütün çağların en büyük düşünürü olarak görülen Platon en iyi devlet yapısı üzerinde düşünürken Isparta yönetimini örnek alıyordu. Yine büyük düşünür Aristoteles kimi toplumların insanlarının başka toplumların insanlarının kölesi olmak üzere yaratıldıklarını önce sürüyordu. Bu büyük düşünürlerin de hocası durumundaki Sokrates düşüncelerini açıkça söylediği için ölümü seçmeye zorlanmıştı. Yine Antik çağın örnek toplumlarından biri sayılan Roma İmparatorluğu'nda bir takım insanlar başka insanları eğlendirebilmek için yırtıcı hayvanlarla dövüşmeye zorlanıyorlardı.

Ortaçağda insanlar, düşünceleri yüzünden ya diri diri yakılıyor ya da derileri yüzülerek öldürülüyorlardı. Yakın zamanlara dek, tıpkı hayvan pazarlarında hayvanların satıldığı gibi insan pazarlarında da insanlar satılıyordu. Denizlerde korsanlık doğal bir hak olarak görülüyor, özellikle açık denizlerde yolculuğa çıkmak zorunda kalan insanlar için can güvenliği söz konusu olmuyordu.

Bu gün insanlık-dışı olarak nitelediğimiz bu durumların yüz binlerce yıl süregeldikten sonra son 400 yıl içinde büyük ölçüde değişmiş olduğu yadsınamaz. Bu 400 yılı eski dönemlerden ayıran en önemli özelliğin de bu dönemde bilgi artışının baş döndürücü bir hız kazanmasında aranması gerektiğini yukarda belirtmiştik. İnsanlık tarihi bakımından çok kısa sayılabilecek bu dönemdeki gelişmelere şöyle bir bakma bilgi artışının sağlamış olduğu ve ileride sağlayabileceği ilerlemeyi görmeye yetecektir.

Günümüzün gelişmiş toplumlarından hemen hepsi demokratik yönetim biçimini kabul etmiş durumdadırlar. Yine bu toplumlarda doğuşa bağlı sınıf ayrımları tümüyle ortadan kalkmış, fırsatlardan gelen sınıf ayrımlarının da ortadan kalkması için herkese fırsat eşitliği sağlamanın yolları aranmaktadır. İnsanlık düzeyinin din, dil, ırk ve renk ayrımlarına bağlı olarak belirlendiği görüşü düşüncelerden silinmiş, bu konulardaki inanç kalıntılarıyla savaşım sürmetedir.

Her şeyden daha önemli olan da, insanların salt insan olmaktan gelen bir takım haklarının bulunduğu düşüncesi gittikçe güç kazanmaktadır. Gerçi bu hakları yalnızca gelişmiş toplumlar yalnızca kendi halklarından olan insanlar için istemekte, dünyadaki geri kalmış toplumların insanlarının yazgısıyla ilgilenmez görünmektedirler. Ancak bu anlamda evrensel bir uygulamaya geçilmesinin önünde bir takım engellerin bulunduğunun da unutulmaması gerekir.

Doğal olarak uygulamadaki güçlüklerin kaynağında, büyük ölçüde, yine insan konusundaki bilginin yetersizliği gelmektedir. İnsanlar, başka insan-

lardan yararlanmanın en verimli biçiminin onları sömürmekten değil, onlarla eşit koşullar altında işbirliği yapmaktan geçtiğini henüz tam olarak anlayabilmiş değillerdir. Gelişmiş toplumların politikalarına yön veren ekonomik güçlerin yerleşik inançları onların durumu görmelerini güçleştirmektedir.

Öte yandan geri kalmış toplumların yöneticileri de, bir toplumun ilerlemesinin o toplumun insanlarını baskı altında tutmaktan değil, toplumun bilgi düzeyinin yükselişinden geçtiğini görmekten dirençle kaçınmaktadırlar. Bu durumda gelişmiş toplumlar kendi çıkarlarının geri kalmış toplumları geliştirerek onlarla eşit koşullar altında bir işbirliğine girebilseler bile, bu düşüncelerini geri kalmış toplumlara anlatmakta büyük güçlüklerle karşılaşacakları anlaşılıyor.

İnan, İlhan (2000). "Aynıların Ayırdedilmezliği." Felsefe Tartışmaları (26. Kitap): 15-20.

AYNILARIN AYIRDEDİLEMEZLİĞİ[1]

İlhan İnan

Eğer a ve b aynı nesne ise nitelikleri de aynıdır. Leibniz'in bu yasasına "Aynıların Ayırdedilemezliği" diyelim.[2] Her ne kadar sezgilerimiz yasanın *a priori* doğru olduğunu söylüyorsa da bazı felsefeciler yasaya aykırı örnekler olduğunu ileri sürüyorlar. Söz gelimi Descartes'ın dualizm için verdiği argümanlardan birinin eleştirisi böyle bir örneği içeriyor. Descartes zihnin bedenden farklı olduğunu göstermek için şöyle der: Zihnimizin varlığından kuşku duyamayız, ancak bedenimizin varlığından kuşku duyabiliriz, dolayısıyla ikisi farklıdır.[3] Bu argümanın geçerli olabilmesi için Aynıların Ayırdedilmezliği'nin (bundan böyle AA) doğruluğunun varsayılması gerekir. *Varlığından kuşku duyulamaz* niteliği zihnim için geçerlidir, ancak bedenim için değildir, dolayısıyla AA'ya göre ikisi aynı olamaz. Argümanı eleştiren bazı felsefeciler AA'nın *varlığından kuşku duyulamaz* gibi nitelikler için geçerli olmadığını iddia ediyorlar.[4] Gerçekten de kişinin inançlarına, isteklerine, kuşku duymasına ilişkin nitelikler AA'yı yanlışlıyor gibi gözüküyor. Literatürde sıkça tartışılan bir öykü bu görüş için iyi bir örnek olabilir.[5] Öyküye göre Babilliler güneşin batışından hemen sonra ilk beliren gök cismine "Hesperus", güneşin doğuşundan hemen önce en son parıldayan gök cismine de "Phosphorus" diyorlar.[6] Ancak bu iki adın aslında tek bir nesneye (Venüs gezegenine) gönderme yaptığını bilmiyorlar ve yanlışlıkla iki ayrı gök cismi olduğuna inanıyorlar. Görünüşe bakılırsa Babilliler Hesperus'un akşam göründüğüne inanmışlar, ancak Phosphorus'un akşam göründüğüne inanmamışlar. Yani Hesperus'a ait olan bir nitelik, *Babilliler tarafından akşam gözüktüğüne inanılma* niteliği, Phosphorus'un Hesperus olmadığını gösterebilirdik. Dolayısıyla, bu görüşe göre, Descartes'ın bedenin zihinden farklı olduğuna dair bu argümanı da benzer bir hata içeriyor.

Benzer bir durum özdeşliğin zorunlu olduğuna dair verilen bir tanıtlamanın eleştirisinde ortaya çıkıyor. Bu tanıtlamaya göre doğru olan 'a=b' formundaki bir özdeşlik önermesinden, bu önermenin zorunlu olarak doğru olduğunu gösterebiliriz:[7]

> Herşey zorunlu olarak kendisine özdeş olduğundan a'nın *zorunlu olarak a'ya özdeş olma* niteliği vardır. Ancak AA'ya göre a ile b aynı ise birinin sahip olduğu bir niteliğe diğeri de sahip olacağından, b'nin de *zorunlu olarak a'ya özdeş olma* niteliği olmalı. Bu da a'nın b'ye özdeş olması durumunda, bu özdeşlik ilişkisinin zorunlu bir ilişki olacağını gösterir.[8]

Bu tanıtlama da benzer bir eleştiriye maruz kalıyor. Denilebilir ki AA *zorunlu olarak a'ya özdeş olma* gibi nitelikler için geçerli değildir.

Leibniz'in yasasına karşı örneklerin öne sürüldüğü bir başka bağlam da iki ayrı nesnenin aynı anda aynı yerde olup olamayacağına dair tartışmalarda ortaya çıkıyor. Diyelim ki masanın üzerinde altından yapılmış bir heykel var. Heykeli oluşturan altın kütlesi ile heykel aynı nesne midir? Eğer aynı iseler, AA'ya göre nitelikleri de aynı olmalı. Bu altın kütlesini alıp erittiğimizde ortada heykel kalmaz, ancak altın kütle varlığını sürdürür. Heykelin heykel olması belirli bir formda olmasına bağlı olsa da, altın kütlenin varlık koşulu belirli bir forma bağlı değil. Dolayısıyla heykel eriyince yok olur, altın kütle yok olmaz. Yani heykel *eriyince yok olma* niteliğine sahip iken, altın kütle bu niteliğe sahip değil. AA'yla birlikte bu öncüllerden heykel ile altın kütlenin birbirine özdeş olmadığı sonucunu çıkarabiliriz. Yani masanın üzerinde iki farklı nesne, altın kütle ve heykel aynı anda aynı yerde var olabiliyorlar. Bu sonuçtan rahatsız olan felsefeciler yine suçu Leibniz'in yasasında buluyorlar ve yasanın *eriyince yok olma* gibi niteliklere uygulanamayacağını söylüyorlar.[9]

Leibniz'in yasasını yüklemler mantığında kullandığımız (ve yanıltıcı bir biçimde yine "Leibniz'in Yasası" dediğimiz) bir çıkarım kuralı ile karıştırmamak gerekiyor. Bu kurala göre 'F' bir yüklem 'a' ve 'b' de birer tekil terim ise, 'Fa' ve 'a=b' tümcelerinden 'Fb' tümcesini çıkarabiliriz. Bu kural kuşkusuz ki Leibniz'in Yasası'nın desteklediği bir kuraldır, ancak kuralın geçerli olmadığı yüklemler bulunur. Örneğin,

(1) Atatürk Kurtuluş Savaşı'nı kazandığı için bu adla anılır

tümcesinden,

(2) Mustafa Kemal Kurtuluş Savaşı'nı kazandığı için bu adla anılır

tümcesi çıkmaz. (1) doğrudur, ve "Atatürk" ile "Mustafa Kemal" eşgönderimlidir, ancak (2) yanlıştır.[10] Benzer bir biçimde,

(3) Sınıfın en genç öğrencisinin bu özelliğe sahip olması diğer bütün öğrencilerden genç olmasındandır,

tümcesi doğru ise ve "sınıfın en genç öğrencisi" ile "sınıfın en akıllı öğrencisi" aynı kişiye gönderme yapıyor ise, buradan

(4) Sınıfın en akıllı öğrencisinin bu özelliğe sahip olmasının nedeni diğer bütün öğrencilerden genç olmasındandır,

tümcesi çıkmaz.[11]

(1)'de kullanılan "Kurtuluş Savaşı'nı kazandığı için bu adla anılır" yüklemi ve (2)'de kullanılan "bu özelliğe sahip olmasının nedeni diğer bütün öğrencilerden genç olmasıdır" yüklemi, yukarıda sözü geçen çıkarım kuralına uygulanamaz. Daha basit örnekler vermek de mümkündür.

(5) Türkiye'de felsefecilerin sayısı artıyor,[12]

tümcesinin doğru olduğunu varsayarsak, bu tümcenin öznesi olan "Türkiye'de felsefecilerin sayısı" terimi yerine gönderme yaptığı sayının adını koy-

duğumuzda anlamsız bir tümce elde ederiz. Yani "artıyor" yüklemi, en azından bu bağlamda, bu çıkarım kuralına uygulanamaz.

Bu tür örneklerden yola çıkarak AA'nın yanlış olduğunu söyleyemeyiz. Bunun nedeni bu örneklerde kullanılan yüklemlerin gönderme yaptıkları sabit bir niteliğin olmamasıdır. Örneğin "Kurtuluş Savaşı'nı kazandığı için bu adla anılır" yüklemi (1) ve (3)'de farlı niteliklere gönderme yapar. Dolayısıyla aynı nesne bir betimlemeye göre bir niteliğe sahip iken, bir başka betimlemeye göre aynı niteliğe sahip değildir diyemeyiz. Bağlama göre gönderme yaptığı niteliğin değiştiği ve çıkarım yasasını çiğneyen bu tür yüklemlere "bağlamsal yüklem" diyelim. Bu tür yüklemlerin özelliklerine baktığımız zaman, yazımın başında sözünü ettiğim "varlığından kuşku duyulabilir", "Babilliler akşam göründüğüne inanıyorlar", "eriyince yok olur", "zorunlu olarak a ile özdeştir" türünden yüklemlerin bağlamsal olmadığını görebiliriz.

Eğer 'F' bağlamsal bir yüklem ise, şu üç özelliğe sahip olması gerekir:

(i) Bir tümcedeki kullanımından bağımsız olarak 'F' yükleminin gönderme yaptığı nitelikten bahsedemeyiz,

(ii) 'Fa' doğru ise, 'F olan en azından bir şey vardır' genellemesini yapamayız,

(iii) 'Fa' doğru ise, 'a'nın gönderme yaptığı nesneyi gösterip "Bu nesne F niteliğine sahiptir" diyemeyiz.

Descartes'ın argümanında geçen "varlığından kuşku duyulabilir" yüklemi bağlamsal mıdır? Eğer öyle olsaydı, (i)-(iii) özelliklerine sahip olması gerekirdi. Bir tümcedeki kullanımından bağımsız olarak *varlığından kuşku duyulabilir* niteliğinden bahsetmenin anlamsız olacağına dair elimizde bir veri olduğunu sanmıyorum. "Bedenimin varlığından kuşku duyabilirim" tümcesinden genelleyerek "Varlığından kuşku duyabileceğim en az bir şey vardır" tümcesini çıkarmakta da bir sorun varmış gibi gözükmüyor. Aynı şekilde bedenimi göstererek "bunun varlığından kuşku duyabilirim" derken de anlamsız birşey söylemiş olmuyorum. İkinci örnekte sözü geçen "Babilliler akşam göründüğüne inanıyorlardı" yüklemi için de durum aynı. Bir tümcedeki kullanımından bağımsız olarak bu yüklemin gönderme yaptığı nitelikten bahsedebileceğimiz gibi, "Hesperus'un Babilliler akşam göründüğüne inanıyorlardı" tümcesinden genelleyerek "En az bir şeyin Babilliler tarafından akşam göründüğüne inanılma niteliği vardır" tümcesini elde edebilir, ya da Venüs'ü imleyerek "Onun Babilliler tarafından akşam göründüğüne inanılma niteliği vardır" diyebiliriz. (Bütün bunların "zorunlu olarak a ile özdeştir" ve "eriyince yok olur" yüklemleri için de geçerli olduğu görüşündeyim.)

Bu durumda şöyle bir soru ile karşı karşıyayız. Eğer AA'nın uygulanamayacağı iddia edilen bu tür yüklemler dediğim gibi bağlamsal yüklem değillerse, ve AA bu tür yüklemlerin gönderme yaptığı nitelikler için de geçerli ise, o halde Venüs örneğinde olduğu gibi doğru öncüllerden yanlış sonuç çı-

kartılan bu tip argümanlardaki hata nerede? Bu örneğe bir daha bakalım. Öyküye göre,

(6) Babilliler Hesperus'un akşam gökyüzünde göründüğüne inanıyorlardı

(7) Babilliler Phosphorus'un akşam gökyüzünde göründüğüne inanmıyorlardı

tümcelerinin ikisi de doğru gözüküyor.[13] Bu tümcelerden AA'nın yardımıyla Hesperus'un Phosphorus olmadığına dair yanlış sonucu çıkarabilmemiz için, şu tümcelerin de doğru olması gerekir:

(8) Hesperus'un Babilliler tarafından akşam gökyüzünde göründüğüne inanılma niteliği vardır

(9) Phosphorus'un Babilliler tarafından akşam gökyüzünde göründüğüne inanılma niteliği yoktur

Gerçekten öykümüze göre eğer bu iki tümce doğru ise, AA'yı kullanarak Hesperus'un Phosphrus olmadığını "ispat" edebilirdik. Kuşku yok ki (8) öyküye göre doğru bir tümcedir. Ancak masum bir biçimde (7)'den çıkarabileceğimizi düşündüğümüz (9) yanlıştır. Kısacası benim teşhisim şu: bazı felsefeciler (7) gibi bir tümceden (9) gibi bir tümcenin çıkacağına inandıkları için doğal olarak sorunu Leibniz'in Yasası'nda görmüşlerdir.

Bu hatayı görebilmek için literatürde önemli bir yeri olan eski bir ayırımı anımsamak gerekiyor: *de re-de dicto*. Bu ayırıma göre inanmak, istemek, bilmek gibi edimler nesneye (*de re*) ve önermeye (*de dicto*) yönelik olarak ikiye ayrılabilir. Örneğin "bu kitap okumak istiyorum" dediğimde aklımda özel olarak okumak istediğim bir kitap olabileceği gibi, herhangi bir kitap seçmeden genel olarak okuma isteğimi dile getirmiş de olabilirim. Birinci durumda isteğim özgül bir nesneye yöneldiği için *de re* bir istek iken, ikinci durumda isteğim "bir kitap okuyacağım" önermesini doğru kılmaya yönelik olduğundan *de dicto* bir istektir. İnanmak ediminde de benzer bir ayırım yapabiliriz. Diyelim ki bir hoca sınıfın en akıllı öğrencisinin en yüksek notu alacağına inanıyor. Hocanın aklında sınıfın en akıllı öğrencisi olduğu bilinen bir öğrenci (diyelim ki Ayşe) olabilir ya da olmayabilir. Birinci durumda hoca Ayşe hakkında *de re* bir inanca sahip iken, ikinci durumda hocanın inancı özgül olarak Ayşe'ye yönelmiş değildir. *De re-de dicto* ayırımı *zorunluluk* gibi modal niteliklere de uygulanabilir. Bir önerme zorunlu olarak doğru olabilir (*de dicto*), ya da bir nesne zorunlu olarak bir niteliğe sahip olabilir (*de re*). Bu iki tür zorunluluğun birbirine karıştırılması sonucu mantıksal hatalar ortaya çıkar:

(10) 9'un tek olması zorunludur

(11) Gezegen sayısı 9'dur

(12) Gezegen sayısının tek olması zorunludur[14]

Bu argümanı iki şekilde değerlendirmek mümkündür. (10)'u *de dicto* olarak yorumlarsak, "9 tektir" önermesinin zorunlu olarak doğru olduğunu

söylemiş oluruz. *De re* yorumunda ise 9 sayısının zorunlu olarak tek olma özelliği olduğunu söylemiş oluruz. (10) hem *de dicto* hem de *de re* yorumunda doğrudur. Ancak (12) her iki yorumda da doğru çıkmaz. *De dicto* yorumunda,

(13) *Gezgen sayısı tektir* önermesi zorunlu olarak doğrudur

de re yorumunda,

(14) Gezegen sayısının zorunlu olarak tek olma özelliği vardır

önermelerini elde ederiz. Gezegenlerimizin sayısı 9'dur, yani tektir, ancak böyle olmayabilirdi. Dolayısıyla, gezegenlerimizin kaç tane olduğu olumsal bir gerçek olduğuna göre (13) yanlıştır. Ancak buradan (14)'ün de yanlış olduğu sonucu çıkmaz. Nitekim 9 olan gezegen sayısının zorunlu olarak tek olma özelliği vardır. Yani *de dicto* ile *de re* formlar her durumda doğruluk açısından eşdeğer değildir.

Venüs örneğine dönecek olursak, burada yapılan hatayı şimdi daha rahat görebiliriz. Belirli bir argümanda AA'yı kullanabilmemiz için elimizde özne/yüklem türünde *de re* formunda tümceler olmalı. Örneğin (6) ve (7) doğrudan AA'ya uygulanabilir türden değiller. Bundan dolayı (8) ve (9)'a gereksinim var. Ancak nasıl (14) (13)'den çıkmazsa, (9) da (7)'den çıkmaz. Babillilerin belirli bir *de dicto* inançları olduğunu reddeden (7) doğru olsa bile, buradan buna karşılık gelen bir *de re* inançları olmadığı sonucu, yani (9) önermesi çıkmaz. Başkalarının inançlarını (ya da isteklerini vs.) bildirmenin iki yolu vardır. Ya kişinin tam tamına inandığı önermeyi verebiliriz (*de dicto*), yada belirli bir nesne hakkında kişinin neye inandığını (*de re*) bildirebiliriz. Birinci durumda kişinin sözkonusu nesneyi nasıl kavramsallaştırdığını bilmemiz gerekirken, ikinci durumda bunu bilmemiz gerekmez. Yani Babillilerin Venüs hakkındaki *de re* inançlarını bildirirken, bu gezegene hangi isim ya da betimleme ile gönderme yaptığımızın (söylediğimizin doğruluğu açısından) bir önemi yoktur.

Sonuç olarak Leibniz'in Aynıların Ayırdedilemezliği Yasası'nın uygulanabileceği nitelikler kümesini sınırlamaya çalışan bu tür argümanların geçersiz olduğunu görüyoruz. Bu da bence hiç beklenmedik bir sonuç değil. Elimizde bir nesne ve bir de nitelik var ise, bu nesne ya bu niteliğe sahiptir ya da değildir.[15] Aynıların Ayırdedilemezliği'ni reddetmek bunu reddetmek anlamına geliyor.

NOTLAR

1. Bu yazıyı Ağustos 1999'de Hollanda'nın Utrecht kentinde "Fountaditons of Natural Languade Semantics" adlı Workshop'ta ve Polonya'nın Cracow kentinde "11th International Congress on Logic, Methodology and the Philosophy of Science" adlı konferansta yapmış olduğum konuşmalardan ve tartışmalardan yola çıkarak yazdım. Konuya ilk ilgimi çeken Erdinç Sayan ile yazının il paragrafında sözü geçen Descartes'ın dualist argümanı eleştirisi üzerine yaptığım bir tartışma oldu. Sevgili meslektaşım ve dostum Arda Denkel rahatsızlanmadan önce, bu konuda yazdığım bir yazımı okumuş ve bir gece zevkle bu konuyu konuşmuştuk.
2. Leibniz'in bir diğer yasası da "Ayırdedilemezlerin Aynılığı"dır: eğer a ve b aynı niteliklere sahip ise aynı nesnedir.
3. Bu argüman Descartes'ın 1. ve 2. Meditasyon'larında yer alır.
4. Örneğin bkz. Todd C. Moody, *Philosophy and Artificial Inteligence*, Engewood Cliffs: Prentice Hall, 1993, s. 33-34. Moody açıkça Leibniz'in yasasının evrenselliğini reddedip, yasanın yalnızca "nesnel nitelikler" (objective properties) için geçerli olduğunu iddia ediyor.
5. G. Frege'nin klasik makalesi "Ueber Sinn und Bedeutung"da (Zeitschr. F. Philos. Und Philos. Kritik; 100, 1892) bunun bir tartışması vardır. İngilizce çevirisi için, bkn. "On Sense and Nominatum" A.P. Martinich, (ed.) *The Philosophy of Language* (Üçüncü Baskı), Oxford, 1996.
6. Babillilerin gerçekten bu isimleri ya da benzerlerini kullandıklarına, ve kendilerine atfettiğimiz bu inançlara sahip olup olmadıklarına dair elimizde tarihsel ne veri var bilemiyorum. Ancak öykünün tarihsel açıdan ne denli gerçeğe uygun olduğunun söz konusu argüman açısından pek de önemi yok.
7. Burada 'a' ve 'b' terimlerin isim ya da değişken olduğunu varsayıyoruz.
8. Bkn. S. Kripke, "Identity and Necessity", M.K. Mnuitz (ed.) *Identity and Individuation*, New York, 1971, s. 136.
9. Bunun en açık örneği için bkn. Harold Noonan, "Indeterminate Identity, Contingent Identity and Abelardian Predicates", *Phiosophical Quarterly*, (41) 1991, s. 183-93, ve "Constitution Is Identity", *Mind*, 1993, s. 133-46. Bunun dışında Micheal Burke ve David Lewis gibi etkili bazı felsefeciler Aynıların Ayırdedilemezliği'nin yanlışlığını mantıksal olarak içeren görüşler savunmuşlardır. Bk. M. Burke, "Copper Statues and Pieces of Copper", Analysis, (52) 1992, s. 12-17, ve D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Oxford, 1986.
10. Bu tür örneği ilk veren Quine olmuştur: W.V.O. Quine, *From a Logical Point of View*, İkinci Baskı, Harvard, 1980, Chapter VIII, Reference and Modality, s. 139. Benim verdiğim örnek 1997 yüksek lisans dil felsefesi seminerimde bu konuyu öğrencilerim ile tartışırken ortaya çıkmıştı.
11. Atatürk örneğinde kullanılan yüklem tümcede özne konumunda olan isme duyarlı. Quine'ın özgün örneği de böyle. (4) ise özne konumundaki terimin *anlamına* duyarlı bir yüklemi içeriyor.
12. Bu örneği İtalya'daki kadın felsefeciler üzerine iki felsefecinin konuşmasına kulak misafiri olduğumda bulmuştum. Daha sonra bazı meslektaşlar benzer bir örneği R. Montague'nün ısının artması ile ilgili verdiğini ve literatürde bunun tartışıldığını belirttiler.
13. Doğrudan Gönderme Kuramı savunucularından bazıları bu görüşte değildir. Bkn. N. Salmon, *Frege's Puzzle*, Ridgeview, 1991.
14. Bkn. Quine, 1980, s. 143.
15. Burada muğlaklık ve kategori hatası sorunlarını bir yana koyuyorum. Ancak şunu da belirtmekte yarar görüyorum ki bir yüklemin muğlak olmasından, ya da bir tümcede kategori hatası yapılmasından ("sevgi üçgendir" gibi) yola çıkarak Aynıların Ayırdedilemezliği'ni yanlışlayamayız. Bu konu başlı başına bir başka yazıda tartışılabilecek kadar geniş olduğundan burada bu konuya girmiyorum.

Günay, Mustafa (2000). "Etik ve Politik Yönleriyle Camus." Felsefe Tartışmaları (26. Kitap): 21-33.

ETİK VE POLİTİK YÖNLERİYLE CAMUS'NÜN FELSEFESİNE BİR YAKLAŞIM(*)

Mustafa Günay

Yaşam Öyküsü ve Yapıtları

Albert Camus, 7 Kasım 1913'te Cezayir'de doğdu. Babası o bir yaşındayken öldü. Yoksulluk içinde geçen bir çocukluk yaşadı. Ancak Camus okudu, öğrenimini sürdürdü. Bir yandan da yaşamını kazanmak için çeşitli işlerde çalıştı. Bu arada tiyatroyla da ilgilendi. "İş Tiyatrosu" adlı bir tiyatro kurdu. 1936'da doktora tezini tamamladı. Bu tezinde, Plotinos ve Augustinus'un felsefi yazılarına dayanarak, Yunan ve Hristiyan düşüncesi arasındaki ilişkileri inceledi. Yunan kültürüne ve felsefesine olan ilgisi tüm sanatsal ve düşünsel çalışmalarında kendisine eşlik etmiştir. Öyle ki çeşitli yapıtlarında yer yer, Avrupa kültürünün içinde bulunduğu krizi, ancak eski kökenlerine (Grek kültürü ve felsefesi) geri dönmekle aşabileceğini vurguladı. Camus'nün yaptığı işler arasında gazetecilik de vardır. Bir süre için *Combat* adlı bir gazetenin yazı işleri müdürlüğünü de yürütmüştür. 1946'da ABD'ye, 1949'da ise Güney Amerika'ya geziye çıkmıştır. 1948 yılında ise totaliter devletlerin kurbanlarına yardım etmek amacıyla bir komite kurmuştur.

Camus çeşitli türlerde eser yaratmıştır: roman, öykü, deneme, tiyatro oyunu. Tiyatro oyunları yazdığı gibi, örneğin Dostoyevski'nin "Cinler"ini tiyatroya uyarlamıştır. Camus'nün tüm yapıtlarında edebî yön ile düşünsel (felsefî) yön bir aradadır. Bu aynı zamanda "varoluşçu" olarak adlandırılan diğer yazarların da ortak bir özelliği olarak görülebilir. Varoluşçu filozofların edebiyat ile felsefeyi birbirinden ayıran uçurumu ortadan kaldırmaya çalıştıkları açıktır. Gerçekten de nasıl varoluşçu felsefe edebiyata yaklaşmak istiyorsa, varoluşçu edebiyat da felsefenin alanına ait sorunları dile getirmektedir. Bu bakımdan, Camus'nün de "yazınsal bir felsefenin temsilcisi" olarak değerlendirildiğini saptayabiliriz.[1]

Ancak çoğu zaman yapıldığı gibi, Camus'yü varoluşçular grubuna dahil etme yanılgısına düşmemek gerekir. Çünkü bazı yönlerden varoluşçuluğa yakın görünmekle birlikte, onlardan ayrıldığı yönler de az değildir. Gerçekten de Camus ile Sartre ve genel olarak varoluşçular arasında bir yol ayrımının yaşandığını söyleyebiliriz. Sartre Camus'yle olan ilişkileri hakkında şunları söyler: 1945'te rastladım ona (...) Camus hoş insandı; son derece kaba, fakat çokça gayet eğlendiriciydi; direniş eylemine candan katılmış, sonra

(*) 12.3.1996 tarihinde G.Ü. Eğitim Fakültesi'nde verilen konferansın genişletilmiş metnidir.

Combat'yı (Dövüş) yönetmişti. Onu bizim için çekici kılan Cezayirli karekteriydi; Güneyin aksanını andıran bir aksanı vardı. (...) Onunla gerçek bir dostluğumuz vardı, gerçek ama yüzeysel bir dostluk. Herkes de üçümüzü varoluşçular diye adlandırarak bizi memnun ettiklerini sanırlardı, oysa bu Camus'yü çileden çıkarırdı. Gerçekten de varoluşçulukla ortak olan hiçbir şeyi yoktu."[2]

Camus'nün kendisi de şöyle açıklar varoluşçulukla ilgili tutumunu: "Benim o çok ünlü existentialisme pek bağlılığım yok uzun sözün kısası, bu felsefenin vardığı sonuçları yanlış sayıyorum."[3] Bu durumda Camus'yü tanımlamak için başka bir "etiket" aranır. Geniş bir ilgi uyandıran yazar ve düşünürleri etiketlemenin evrensel bir eğilim ve saplantı olduğu söylenebilir. Yapıtları ve eylemleriyle geniş ilgi uyandıran Camus'nün etiketi de şudur: *umutsuzluğun ya da uyumsuzun düşünürü*.[4]

Camus 1957 yılında Nobel ödülünü kazandı. Aynı yıl *Ölüm Cezası Üzerine Düşünceler* adlı denemesini (Costler'le birlikte) yayınladı. Camus'nün çoğu yapıtları Türkçeye çevrilmiştir. Bunlar arasında başlıcaları şunlardır: *Yabancı* (1942), *Sisyphos Söyleni* (1942), Veba (1947), Başkaldıran İnsan (1951), Düşüş (1956), *Denemeler, Düğün ve Yaz, Ölüm Cezası Üzerine Düşünceler,* ve son olarak da *İlk İnsan* adlı romanı. Bu eser tamamlanmamış ve kızı tarafından yayına hazırlanmış bir kitaptır. Çünkü bu eser, Camus'nün 4 Ocak 1960'ta bir otomobil kazasında öldüğü yerde, çantasında bulunmuştur. Evet, Camus 1960'ta bu dünyadan ayrılır, daha doğrusu o çok sevdiği doğaya döner, yani mutlak uyuma. Ama eserlerine olan ilginin artarak sürdüğü söylenebilir. Öyle ki bu ilginin, insanlığın ve ahlâklığın yeniden gündeme getirilmesine yönelik çabalarla daha da artacağına ve aynı zamanda Onun eserlerinin bu çabalara güç vereceğine inanılabilir. Çünkü bugün dünyanın gerçek bir diyaloğa ihtiyaç duyması, aynı zamanda Camus'nün düşüncelerine ihtiyaç duymasıdır.

Felsefesinin Temel Kavramları ve Soruları

Oldukça açık ve anlaşılır bir dille yazan Camus, teknik ve akademik bir felsefeci olarak görülmese de, önemli düşünceler, görüşler ortaya koymuştur. Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger gibi filozofların oluşturduğu geleneği izlediği söylenebilir. İnsanın dünya içindeki konumuna anlam ve eylem açısından bakar. Başka bir deyişle Camus, düşüncesinin zarını insandan, yaşamdan ve dünyadan yana atar. Düşünce ile eylem arasındaki yabancılaşmayı ortadan kaldırmayı dener. Çünkü eylemler dayandıkları düşünceyi ve değeri gerçekleştirmiyorsa, orada, amaçlar araçsallaşmış, asıl değer ve varlık olan insan bir gölge, bir kopya durumuna düşmüş demektir.

Camus, dünyanın akla uygun olmamasından hareketle bir etik olanağını araştırır. "Alçalmış düşünce geleneği" olarak eleştirdiği düşünce tarzı,

"akla-aykırı"yı yüceltirken, Camus'nün açıklık yolunda ilerleyen bir düşünme tarzı vardır. Bu aynı zamanda, belli bir filozof duruşunun ve felsefe yapma tarzının da ifadesidir. Camus'nün felsefesi, ilk kez Nietzsche'nin dikkati çektiği *nihilizm sorunu* ile felsefi yoldan onu aşmaya çalışmış en önemli çağdaş görüşlerden biridir. Camus'nün düşünsel temellerini ve tarihsel-toplumsal sonuçlarını çözümlemeye çalıştığı nihilizm, aslında bir felsefe sorunu olmaktan öte çağın bir sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ve bu sorunun ağırlığı üzerimizde artarak sürmektedir.

Camus, *Sisyphos Efsanesi*nde nihilizmi saçma (absurd) kavramından hareketle inceler. "Saçma" kavramı, onun düşüncesinin temeli durumundadır. Saçma kavramı, insan açısından evrenin akla, mantığa aykırılığını, tutarsızlığını anlamış; herşeyi olduğu gibi gören, bilinçli insanı ya da düşünceyi dile getirir. Varoluşumuzun ya da yok oluşumuzun kararını veremediğimiz bu yaşam, insan yaşamı, saçma ve anlamsız bir yaşamdır.[5] Camus, düşünsel gelişiminin birinci döneminde "saçma" kavramı üzerinde durur, intiharı işler. İkinci dönemde ise "başkaldırma"yı ele alır. İki dönemin ortak yanı olan mutlak son (ölüm) ise, yaşamın anlamsızlığını ve dolayısıyla "saçma" yaşantıyı ortaya çıkaran temel olgudur. Ancak saçma her zaman için bir başlangıç noktası olarak kabul edilir. Camus de yapıtlarında, saçmayı aşma, onunla bir hesaplaşma çabası içinde karşımıza çıkar.

Camus'nün birinci dönem felsefesi içinde yer alan *Sisyphos Efsanesi*nde kullandığı temel kavramlar, saçma (uyumsuzluk), yalnızlık ve intihardır. İkinci dönemde ise "başkaldırı" ve "dayanışma" kavramları ağırlık kazanır. Başkaldırma, metafiziksel ve tarihsel olmak üzere ikiye ayrılır. Başkaldırma düşüncesinin ahlâki ve metafizik boyutları vardır. Camus, başkaldırıyı, politik ve tarihsel devrimlere karşıt olarak ele alır. Sisyphos'ta *uyumsuzluk bilinci* açıklığa kavuşur, saçma'nın farkına varılır ve insan bununla hesaplaşarak kendi konumunu belirler. *Başkaldıran İnsan*'da ise bu bilinç başkaldırma düşüncesine bağlanır ve bir eylem ilkesi haline gelir. Bu aynı zamanda, bireyselle toplumsal, kişiselle evrensel arasında bir ilişki ve iletişim kurulması da demektir. "Uyumsuz deneyimde, acı çekme bireyseldir. Başkaldırma deviniminden sonra, ortak olduğunun bilincine varır, herkesin serüvenidir artık."[6]

"Dünyanın saçmalığı nerede?" diye soran Camus, *saçmalığın peygamberi* olarak görülmekten yakınır. "Saçma, yalnızca bir çıkış noktası sayılabilir.[7] Ne olursa olsun, herşeyin anlamsız olduğu, herşeyden umudu kesmek gerektiği düşüncesiyle kalamaz insan. Çünkü herşeyin anlamsız olduğunu söylediğimiz anda bile anlamlı bir şey söylemiş oluyoruz. Dünyanın hiçbir anlamı olmadığını söylemek, her çeşit değer yargısını ortadan kaldırmak demektir. Ama, yaşamak bile kendiliğinden bir değer yargısıdır. Ölmeye yanaşmadığı sürece, insan yaşamayı seçiyor demektir. O zaman da, görece de olsa, yaşamaya bir değer verilmesi söz konusudur.[8]

Birinci Dünya Savaşı'nın trampet sesleri arasında büyüyen Camus, ta-

rihin her zaman için kanla, haksızlıkla, zorbalıkla dolu olduğunu belirtir. Her türlü koşulda umutsuzluğu ve mutsuzluğu aşmanın yollarını arar. Bunu da herkesten daha üstün ruhlu olduğu için değil, içinde taşıdığı bir sezgi ışığına bağlı olduğu için yaptığını söyler. Ona göre, "bu sezgi ile insanlar binlerce yıldır yaşamı en büyük acılar içinde bile sevmesini bilmişlerdir."[9] Gerçekten de Camus'nün felsefesinin temelinde insan ve yaşam sevgisi yer alır. Ancak bir eylem ve etik olanağı bulmak için "ölüm"le hesaplaşmak gerekir. Camus bu hesaplaşmayı *Sisyphos Efsanesi* adlı yapıtında gerçekleştirir. Bu hesaplaşma Onun etik kavramlarının ve değerlerinin de hazırlayıcısıdır.

Sisyphos Efsanesinin Gerçeği

Camus'nün yanıtını aradığı temel sorun, Tanrı inancına ve kutsal bir evren anlayışına dayanmadan bir ahlâkın kurulup kurulamayacağıdır. İnsan bu dünyada sorularıyla başbaşadır, bu soruların yanıtını insandan başka bir şeyde aramak boşunadır. İnsan sorularıyla ve onlara aradığı yanıtlarıyla insandır. Camus için "gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır; intihar. Yaşamın yaşanmaya değip değmediğinde bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir." Yani ilk olarak yanıtanması gereken soru yaşamın anlamına ilişkindir. Camus'ye göre, kendini öldürmek, yaşamın bizi aştığını ya da yaşamı anlamadığımızı söylemek demektir. Ancak, intihar eden kişilerin yaşamın anlamından emin oldukları durumlar da söz konusudur. Camus, yaşamın bir anlamı bulunduğunu yadsıyan düşünürlerden hiçbirinin, mantıklarını, yaşamayı da yadsımaya kadar götürmediğine dikkati çeker.[10]

Camus'ye göre, "mantıklı olmak her zaman kolaydır. Sonuna kadar mantıklı olmaksa neredeyse olanaksız bir şeydir. İntihar üzerinde düşünmek, onu ilgilendiren en önemli sorunu ortaya koyma olanağı verir. Bu soru şudur: ölüme kadar süren bir mantık var mıdır?[11] İntihar düşüncesini çözümlemek isteyen Camus'nün çabası, bu soru üzerinde yoğunlaşır. Çünkü ona göre, "direnim ile açık görüşlülük, uyumsuzun, umudun ve ölümün birbirlerine karşılık verdikleri bu insan dışı oyunun ayrıcalıklı seyircileridir. O zaman, akıl, bu nem ilkel hem de alabildiğine incelmiş dansın figürlerini daha örneklendirmeden de, daha kendisi yaşamadan da çözümleyebilir."[12]

Bir insanın bizim için her zaman bilinmez kaldığını, bizi aşan, indirgenmez bir yanı bulunduğunu kabul eden Camus'ye göre, aynı şey duygular için de söz konusudur. çünkü insanın gönlündeyken bunları kavrama imkânımız yoktur. Ama yol açtıkları eylemler, gerçekleştirdikleri düşünce tutumları, bir ölçüde de olsa bunları açığa vurmaktadır. Bu nedenle Camus, bir bilgi yöntemi değil, bir çözümleme yöntemi tanımlamaya çalıştığını söyler: "Çünkü her yöntem bir metafizik gerektirir. (...) Burada tanımlanan yöntem, her türlü gerçek bilginin olanaksız olduğu duygusunu açığa vuruyor. Yalnız görüşlerin dökümü yapılabilir, yalnız iklim duyurulabilir."[13]

Bilimin, dünyanın anlamı konusunda söyleyecek sözü olmadığını ve sonunda şiire dayanma durumunda kaldığını belirten Camus, dünyayı anlamada epistemolojik bir temele dayanmaz görünür. Hiçbir bilimin insana, bu dünyanın kendisinin olduğuna inandırabilecek bir bilgiyi vermediğini belirtir. Kendi deyimiyle, "Onu bana anlatıyorsunuz, bana onu sınıflandırmasını öğretiyorsunuz. Yasalarını sayıyorsunuz. (...) Mekanizmasını tanıtlıyorsunuz. (...) Sonunda bu sihirli ve karmakarışık evrenin atoma, atomun da elektrona indirgendiğini öğretiyorsunuz bana. Bütün bunlar güzel, gerisini de anlatmanızı bekliyorum. Ama siz bana elektronların bir çekirdek çevresinde toplandıkları görünmez bir gezegenler takımından söz ediyorsunuz. Bu dünyayı bana bir imgeyle açıklıyorsunuz. O zaman dönüp dolaşıp şiire geldiğinizi anlıyorum; hiçbir zaman bilemeyeceğim."[14] Camus, bilim yoluyla algıları kavrayıp sayabilirsek de dünyayı kavrayamadığımızı belirtir.

Camus'nün çözümlemek istediği intihar düşüncesine yol açan şey, akıl ve gerçeklik, insan ve dünya arasındaki ilişkidir. Camus'ya göre, aklın en derin isteği ve bütün girişimlerinin amacı, dünyayı anlamak, onu insanlara indirgemektir. Gerçeği anlamaya çalışan akıl, ancak onu düşünce terimlerine indirgediği zaman gereksiniminin karşılandığını düşünebilir. İnsanın dünyayı anlama, onunla uyumlu olma, birlik olma isteği; aynı zamanda insan trajedisinin temel hareketi olarak da görülebilir. Camus'ye göre, düşünce ve akıl, olguların değişken aynalarında (görünüşlerinde) hem bu olguları, hem de kendini tek bir ilkede özetleyip açıklayabilecek bağıntılar bulabilseydi, bir *düşünce mutluluğu*ndan söz edilebilirdi. Camus, düşünce tarihinin, daha çok birbirini kovalayan pişmanlıklar ve güçsüzlükleri sergilediğini belirtir. "Akıl, umutlarının kımıltısız dünyasında sustuğu sürece, herşey özleminin birliğinde yansıyarak düzenlenir. Ama ilk deviniminde bu dünya çatlar ve yıkılır; sayısız, ışıltılı parçalar sunulur bilgisine. Bize gönül esenliği verecek bildik ve durgun yüzeyini bir daha kurabilmekten umudu kesmek gerekir."[15] Bu durumda, akıl da, kendi tarzında dünyanın uyumsuz olduğunu söyler. Yani bu dünya aslında akla uygun değildir. Camus uyumsuzu nasıl tanımlar, uyumsuz nedir? Uyumsuz olan, bu akla-aykırı dünya ile çağrısı insanın en derin yerinde çınlayan çılgın bir açıklık ve birlik isteğinin karşı karşıya gelmesidir. Uyumsuz, hem dünyaya hem de insana bağlıdır, aralarındaki bağdır.[16]

Camus, bu dünyanın kendisini aşan bir anlamı olup olmadığını bilemeyeceğini belirtir. "Ama bu anlamı bilmediğimi, öğrenmenin de benim için şimdilik olanaksız olduğunu biliyorum. Kendi koşulumun dışında olan bir anlamın benim için anlamı ne? Ben ancak insan ölçüleriyle anlayabilirim."[17] İnsanın mutlaklık ve birlik isteği ile, bu dünyanın akla ve mantığa uygun bir ilkeye indirgenemezliği, birbirleriyle uzlaştırılamayan temel bir karşıtlık olarak görülür. Ama dünya ile insan arasındaki ilişki ancak insana göre saçma olabilir. Bu bakımdan, saçma duygusunun evrensel değil, aslında belirli bir kültürün insanında oluşan bir tepki olduğu söylenebilir. Saçmanın duyum de-

ğil, duygu oluşu da onun kültürelliğinin göstergesidir. Doğu kültüründe ise böyle bir duyguya pek rastlanmaz. Bu daha çok Avrupalıya özgü bir duygudur. Kaynağı açısından, insan merkezcilikle de bağlantılıdır. Ancak Camus, saçmayı ve uyumsuzluğu, insanın evrensel duygusu ve değişmez yazgısı olarak görür.[18]

Camus'ye göre, bilinciyle, yakınlık ihtiyacıyla dünyanın karşısında olan insanı, evrenin karşıtı yapan akıldır. İnsan ve dünya arasındaki uyuşmazlığın, dünya ile düşünce arasındaki kırılmanın temeli, bu konudaki bilinçliliktir. İnsan, ağaçlar arasında bir ağaç ya da hayvanlar arasında bir kedi olsaydı, yaşamın anlamı sorunu ortaya çıkmayacaktı. Çünkü insan dünyadan bir parça olacaktı, daha doğrusu bu dünya olacaktı. Ama şimdi, uyumsuz insanın tek yapabileceği, yalnızca bildiğiyle yaşamak, elindekiyle yetinmek, araya kesin olmayan hiçbir şey koymamaktır.[19]

İnsanın hiçbir şeye sarılmadan yaşayıp yaşayamayacağını bilmek isteyen Camus, intihar kavramına ilişkin olarak "soru"nun tersine çevrilmesinden söz eder. Bundan önce sorun yaşamın, yaşamak için bir anlamı olması gerekip gerekmediğiydi. Ama şimdi tersin yaşamın, anlamdan ne kadar yoksun olursa o kadar iyi yaşanacağı ortaya çıkmaktadır. Yaşamak da uyumsuzu yaşatmaktır. Camus, uyumsuzu yaşatmanın insanı başkaldırmaya götürdüğünü belirtir.[20] İnsanla kendi karanlığının sürekli bir biçimde karşılaştırılması olan başkaldırma, yaşama değer veren bir eylemdir. Camus'ye göre "gözleri bağlanmamış bir insan için, kendisini aşan bir gerçekle çarpışan anlayışın görünümü kadar güzel bir görünüm yoktur. (...) İnsana-aykırılığı insanın büyüklüğünü oluşturan bu gerçeği yoksunlaştırmak, insanın kendisini yoksunlaştırmaktır." Camus, bu bakımdan herşeyi açıklayan öğretilerin aynı zamanda kendisini zayıflattıklarını vurgular. Çünkü böylesi öğretiler, insanı kendi yaşamının ağırlığından kurtarmaktadırlar. Oysa insanın onu yalnız başına taşıması gerekir.[21] Camus pek çok yerde "taşımak" eyleminin yaşamda ne kadar önemli olduğunu ve ne kadar sıkça yer aldığını belirtir. Yaşamanın ağırlığını, zaman'ı, taş'ı taşımaktır söz konusu olan, tıpkı Sisyphos gibi.

Camus'ye göre uyumsuz insanın bir yanılgısı olan intihar, başkaldırmanın mantıksal bir sonucu değildir. Aslında intihar, içerdiği razı oluş dolayısıyla, en son noktasına götürülmüş kabullenmedir. İnsanın geleceğinin, biricik ve korkunç geleceğinin farkına vararak ona atılmasıdır.[22] Uyumsuzu kendi tarzında, yani insanın kendi kendisini tüketerek çözen intihar, Camus'ye göre temel bir çelişme içerir. Çünkü yaşamı anlamsız bularak intihar eden insan, aslında bu eylemiyle, uğrunda yaşayabileceği bir anlamın varlığını kanıtlar. Yaşam anlamsızsa, insanın eylemde bulunmak, dolayısıyla da intihar etmek için nedeni yoktur. Bu bakımdan intihar eylemi anlamı varsayar. Ayrıca "dünyayı ateşe vererek", yani başkalarını da öldürerek ölebileceği halde tek başına ölmeyi seçen insan, en azından öteki insanların yaşamlarında bir değer görmüş demektir.

İnsanın aklı ve sorularıyla karşısında durduğu dünya ile ilişkisinde yaşanan saçma ve uyumsuz durumunun yorumlanması sonunda, yani yaşamın ve tarihin anlamsızlığı karşısında, bundan kurtulmak için iki yol bulunduğu görülür: intihar ve başkaldırma. Camus için, bunlardan yalnızca ikincisi, belli bir değerin tanınmasını içerdiği için, yaşama bir anlam kazandırma imkânına sahiptir. Bu imkânı geliştirmeye uğraşan Camus, Tanrı'nın dünyadan ve insandan ayrılmasıyla, yani her türlü kutsallığın reddedilmesiyle belirginleşen anlamsızlığın taşıdığı bütün sonuçları çıkarmak ve anlamsızın ötesinde bir ahlâk olanağını açığa çıkarmak amacındadır.[23]

Aslında yeni bir akılsallık (rasyonalite) getirmediği, yalnızca eski akılsallığı (Grek tarzındaki) çağdaşlaştırdığı söylenen Camus'nun bu tavrı, onun Sisyphos'u, dünyanın saçmalığı ve yaşamın anlamsızlığı gibi intihara varan yaşantılara karşı bir kişilik olarak ortaya çıkarmasında da görülür. Tanrıların sürekli boşa çıkacak umutsuz bir iş yapmakla, hep yeniden aşağıya yuvarlanacak taşı tepeye çıkarmakla cezalandırdığı Sisyphos'un en önemli özelliği, cezasını bilinçli olarak kabul etmesidir. Bütün yaşamını "evetlemiş" olmakla kendi kaderine egemen olmasıdır. Çünkü, "taş, kendi taşıdır." Tanrıların, bir kayayı durmadan bir dağın tepesine kadar yuvarlayıp çıkarmaya mahkûm ettikleri Sisyphos, kayayı tepeye kadar getirir, ama kaya tepeye gelince kendi ağırlığıyla aşağı düşer hep. Bu yararsız ve umutsuz çaba, en korkunç ceza olarak düşünülmüştür Tanrılar tarafından. Sisyphos ise tepeye çıkardığı taşın, birkaç saniyede aşağı dünyaya doğru inişine bakar, onu yeniden yukarı doğru çıkarmak gerektiğinden, yine ovaya doğru yürür. Camus, Sisyphos'un işte bu yürüyüş, "bu duruş, bu dönüş sırasında" kendisini ilgilendirdiğini belirtir: "Böylesine taşlarla başbaşa didinen bir yüz, taşın kendisidir şimdiden. Bu adamın ağır ama eşit bir adımla sonunu göremeyeceği sıkıntıya doğru inişi gözlerimin önüne geliyor. (...) Tepelerden ayrıldığı, yavaş yavaş Tanrı'ların inlerine doğru gömüldüğü saniyelerin her birinde, yazgısının üstündedir. Kayasından daha güçlüdür."[24] Camus, bu efsanenin trajik olmasının, kahramanın bilinçli olmasından kaynaklandığı görüşündedir. Çünkü Sisyphos, "düşkün durumunun bütün enginliğini bilir, inişi sırasında bunu düşünür."

Camus'ye göre Sisyphos, yazgıyı bir insan işi kılar, insanlar arasında sonuçlandırılacak bir işe dönüştürür. Yazgısı kendisinindir ve kayası kendi nesnesidir. Ayni biçimde uyumsuz insan da, sıkıntısı üzerinde gözlem yapmaya başladığı zaman, bütün putları susturur. Camus'ye göre, kişisel bir yazgı varsa, üstün alınyazısı olamaz. Hiç değilse tek bir alınyazısından söz edilebilir. Ancak uyumsuz insan, onu da kaçınılmaz bulur ve küçümser. İnsanın kendi yaşamına yönelmesini simgeleyen Sisyphos, insansal olan herşeyin tümüyle insan kaynaklı olduğunu gösterir. Çünkü Tanrıları yadsıyan Sisyphos için, efendisiz olan bu evren ne anlamsız ne de değersiz görünür. Yuvarladığı "taşın ufacık parçalarının her biri, bu karanlık dağın her madensel parıltısı, tek başına, bir dünya oluşturur. Tepelere doğru tek başına didinmek bile bir

insan yüreğini doldurmaya yeter."[25] Bu nedenle Camus, "Sisyphos'u mutlu olarak tasarlamak gerek"tiğinden söz eder.

Yeni Bir Hümanizm Arayışı

1940'larda Nazizmin, faşizmin güçlenip yayılması, sonra da 2. Dünya Savaşı'nın getirdiği çöküntü, geleneksel değerleri sarsmış ve yıkmıştır. Toplumsal olaylarla ve tarihle fazlaca ilgilenmeyen varoluşçular ve Camus, 2. Dünya Savaşı'yla birlikte "tarih"le yüz yüze gelirler, tarihselliklerinin bilincine varırlar. İşgal yıllarında "direniş hareketi"ne katılan bu yazarlar ve insanlar, artık bu anlamsız dünyaya daha başka bir gözle, daha farklı bakarlar. Artı bundan sonra *yalnızlık* konusunu değil, *dayanışma* kavramını öne çıkarırlar. Direnişe katılan varoluşçular, nazi zihniyetine karşı koyamamış ve "saçma" üzerine kurulmuş felsefelerini bekleyen nihilizmden kendilerini kurtarma, yeni bir değerler sistemi yaratma, o yılların umutsuzluk ortamında umut ışığı yakma, yeni bir hümanizm oluşturma çabasına girişirler.[26]

Sartre ve diğer varoluşçuların hem idealizmden hem de materyalizmden bazı öğeler alarak bir başka yol aradıkları görülür. Bu yaklaşım, hem sağ hem de sol kesimden eleştiriler alır. Aranan sentez, Marksizm ile insanın tarihsel çelişkilerini çözümlemek, varoluşçuluk ile de onun öznel boyutunun olanaklı tek yorumunu gerçekleştirmektir. Camus, durum ne olursa olsun, şiddeti reddederken, aynı zamanda Marksizmin öğreti ve uygulamalarını da eleştirir. Rusya'da çalışma kamplarının varlığı ile Stalin üzerine tartışmalar ve Kore Savaşı varoluşçuların düşünce ve eylem birliğini sona erdiren olaylardır. Camus, özellikle *Başkaldıran İnsan*'da, sonu devlet terörüne vardığı için tarihteki büyük devrimleri kınayan bir tavır sergiler.

Trajik bir çağda yaşadığımızı, ama çoğunlukla trajikle umutsuzluğun birbirine karıştırıldığını söyleyen Camus'ye göre, "çağımız nihilizmden çok çektiyse, aradığımız ahlâka nihilizmi bir yana bırakmakla varılamaz."[27] Onun sıkıntısı, aslında bütün bir çağın sıkıntısıdır. 20. yüzyılı bir "korku çağı" olarak adlandıran Camus'ye göre, hiçbir çağda insan yaşamı bu denli hiçe sayılmamış, öldürme haklı görülmemiş, insanın değeri bu kadar ayaklar altına alınmamıştır. "Ama en kötüsü, bunları yapanlar, yaptıklarının kötü olduğuna inandırılamamıştır. Çünkü, soyut bir kafa, yani bir ideolojinin adamı başka bir şeye inandırılamaz."[28]

20. yüzyıla "ideolojiler çağı" da denilebilir. Çünkü en çok bu çağda, insanlar düşüncelerin sonucu olarak baskıya uğratılmış, sürgüne gönderilmiştir ya da öldürülmüştür. Camus'nün deyimiyle "elli yıl içinde yetmiş milyon insan." Bu durumun sorumluları arasında faşizm ile nazizm gibi Stalinizm de yer alır. Camus, 20. yüzyıl politika ve toplum felsefelerinde bu iki yanlı aşırılıklara karşı çıkmasından ötürü, iki tarafın da pek sevmediği bir düşünürdür.

Camus'nün temel hareket noktası, 1789'dan bu yana Avrupa tarihinde etkisini gösteren *başkaldırma* olgusudur: baskıya, zulme, sömürüye başkaldıran insanın düşünüş biçimi. Bu olgunun düşünce düzeyindeki hazırlayıcıları olan filozoflara ve yazarlara olduğu kadar, tarihsel olaylara da eğilen Camus, her başkaldırmanın, başlangıçta "bütün insanlar için bir değer adına" yola çıktığını, ancak daha sonra "köklerini ve temellerini" unutarak, yani ne adına başkaldırdığını unutarak, ya karşı çıktığı tutum gibi buyurgan olduğunu (totaliter) ya da kendi kendini yok ettiğini belirtir. Politik alandaki yazılarıyla Franco İspanyasına da Stalin Rusyasına da eşit ölçüde karşı çıkan Camus'nün amacı, başkaldırma için felsefi bir ölçü, mantıksal bir tutarlılık ölçüsü getirebilmektir. Başkaldırma, bir şeye karşı gelirken, karşı gelme yolu, o yolla ulaşmak istediği amacı sarsıyorsa tutarsızdır. Bundan dolayı, her zaman için başlangıçta başkaldırmayı harekete geçiren değerlere, bütün insanlar için geçerli olması gereken değerlere bağlı kalmak gereklidir. Başkaldırmanın haklılık temeli ancak böylelikle söz konusu olabilir, yoksa kendisi de başka bir haksızlık kaynağı haline gelir. Haklılık temelini sürekli gözeten, yola çıktığı değere her zaman bağlı kalan bir başkaldırma: işte Camus'nün yeni bir hümanizmin temeli olarak gördüğü kavram budur.

Başkaldırmanın Anlamı ve Çağdaş Sorunlar

Gerek hümanizmin temeli olabilecek bir başkaldırıyı tanımlamaya çalışırken, gerekse tarihsel devrimleri eleştirirken olsun, Camus'nün göz önünde tuttuğu sınır kavramı ve sınır bilincidir herşeyden önce. Çünkü ona göre başkaldıran insan, "hayır diyen biridir (...) bir sınırın varlığını kesinler bu hayır (...) sınır düşüncesini buluruz.[29] Yine kendi deyimiyle, "insan varolmak için başkaldırmak zorundadır, ama başkaldırmanın kendi kendisinde bulduğu, insanların üzerinde birleştikçe varolmaya başladıkları sınıra saygı göstermesi gerekir."[30] Devrimlerin yolu şaşırmasının nedeni, sınırın bilinmesinden ya da bilinmezlikten gelinmesindedir. Camus'ye göre, "başkaldırma bir yandan bütün insanlara özgü bir yaratılışı sezdirirken, bir yandan da bu yaratılışın özünde bulunan ölçüyü ve sınırı gün ışığına çıkarır."[31] Çünkü, belli bir noktayı aşan her düşünce, her eylem kendi kendini yadsıyorsa, nesnelerin ve insanların bir ölçüsü var demektir. Camus bu noktada Herakleitos'u anımsatarak, bu filozofun sürekli akışa (oluşa) bir sınır koyduğunu ve bu sınırın ölçüsüzler için öldürücü olan ölçü tanrıçası Nemesis'le simgeleştirildiğini belirtir. Bu nedenle, başkaldırmanın çağdaş çelişkilerini gözden uzat tutmayan düşüncenin, esin kaynağını bu tanrıçada araması gerekir.

Gerçekliğin tümüyle akılsal olmadığı gibi, akılsalın da tümüyle gerçek olmadığını belirten Camus'ye göre, başkaldırmanın aydınlığa çıkardığı değer de yaşamın ve tarihin üstünde değildir, nasıl ki tarih ile yaşam da onun üstünde değilse.[32] Camus'ye göre, yalnızca tarihi seçmek, başkaldırmanın söy-

lediklerine karşı nihilizmi seçmektir. Çünkü tarihin mantığı tümüyle benimsendiği zaman, insanın eksiltilmesinin, küçültülmesinin yolu açılır. Camus'nün deyimiyle, "Başkaldırma birlik ister, tarihsel devrim de tümlük. Birincisi bir evet'e dayanan hayır'dan yola çıkar. İkincisi salt yoksamadan yola çıkarak çağların sonuna atılmış bir evet'i yaratabilmek için bütün kötülükleri bağrına basar. Biri yaratıcıdır, öteki yoksayıcı."[33] Camus'ye göre ancak, tarih ve onun kargaşalıkları içinde onu düzenleyen ve yeniden yaratan başkaldırmada bir ölçü bulabiliriz.

İlkçağdan bu yana, Batı tarihini canlandıran ölçü ile ölçüsüzlük arasındaki bir karşıtlıktan söz eden Camus, Yunan felsefesi ve kültürüyle çağının Avrupa kültürünün bir karşılaştırmasını ve eleştirisini de yapar. Yunanlıların uğruna silaha sarıldıkları güzellik vb. değerler, çağımızda sürgün edilmiştir. Camus'ye göre, Yunan düşüncesi belli sınırlar içinde görmüştür kendini, sınır bilincini hep korumuştur: ne kutsalı ne de aklı aşırılığa götürmemiştir. Oysa Avrupa için söz konusu olan ölçüsüzlüktür. Bu nedenle Camus, Avrupa'nın kendini eski Yunan'ın çocuğu olarak görmesini doğru bulmaz. "Biz onu yadsımış evlâtlarız" dediğini görürüz.[34]

Tanrı'nın ölümünden sonra, geriye yalnızca tarih ve insan gücünün kaldığını söyleyen Camus'ye göre, filozoflar çoktandır insan doğası yerine durumu, eski uyumun yerine rastlantının düzensiz atılışını ve aklın amansız işleyişini koyma çabasını sürdürmektedirler. Eski Yunanlıların iradeyi akılla sınırlandırmalarına karşılık, çağımızda insanlar onu aklın eline vermişler ve bu nedenle akıl da elini kana bulamıştır.[35] Camus, insanların, tarihi kendi buyrukları altına alacak yerde, hergün biraz daha onun kölesi olmaya doğru yöneldikerini belirtir. Ancak yine de insanlar yazgılarının farkına varma konusunda ilerleme göstermektedirler. Camus, hiç kimsenin karşılığını vermeye gücünün yetmediği soruyu şöyle belirler: "İnsan, ne Tanrı'nın ne de akılcı düşüncenin yardımı olmadan, tek başına kendi değerlerini yaratabilir mi?" Bu soru belirleyici niteliktedir ve önemlidir. Çünkü Camus'ye göre, Fransa ve Avrupa bugün ya yeni bir uygarlık yaratmak ya da yok olmak durumundadırlar.[36]

Camus'ye göre, insan yaşamının hiçe sayıldığı bu çağda politik sorunların en önemlisi, öldürmenin haklı görülüyor olmasıdır. Kendi deyimiyle, "öteki sorunlara geçmezden önce, bunun karşısında tutumumuzu açıklamalıyız. Hiçbir şeyi kurmaya başlamadan önce, şu iki soru üzerinde durmalıyız: Doğrudan doğruya ya da dolayısıyla öldürülmek ya da işkence görmek ister misiniz, istemez misiniz? Doğrudan ya da dolaylı olarak başkasını öldürmek ya da işkenceye sokmak ister misiniz, istemez mi? Bu sorulara hayır diyenlerin hepsi, ister istemez, davranışlarını değiştirecek bir sürü sonuçlara sürüklenecektir."[37]

Başkalarının ölümünü düşünememenin, çağımızın bir bozukluğu olduğunu belirten Camus, istediği dünyanın, kimsenin kimseyi öldürmediği bir

dünya değil (çünkü bu bir ütopyadır) insan öldürmenin haklı olmayacağı bir dünya olduğunu vurgular: "Burada gerçekten ütopya ve çelişme içindeyiz. Çünkü, yaşanan dünya öldürmenin haklı sayıldığı bir dünyadır, onu istemiyorsak, değiştirmek zorundayız. Ancak değiştirmek isteyince de, öldürmeyi göz önüne almak gerekecek gibi görünüyor. Demek ki bir öldürme bir başka öldürmeye yol açacak ve hep korku içinde yaşamak durumunda kalacağız." Bu, herkesin üzerinde düşünmesi gereken bir sorun olarak kendini duyurmaktadır. Özellikle de içi bu zorbalıklar ve gürültüler dünyasını sevecek kadar bozuk olmayanların yanıtlaması gereken bir sorudur bu.[38]

Ütopyanın gerçekle çelişme içinde olan bir şey olduğunu söyleyen Camus'ye göre, bu bakımdan kimsenin kimseyi öldürmemesini istemek tam anlamıyla ütopyadır, salt ütopyadır. Ama, insan öldürmenin haklı görülmemesini istemek ütopya olarak çok daha hafiftir. Camus çağının sorunlarıyla ilgilenirken, aynı zamanda geleceğe ilişkin beklentilerini de dile getirir. Gelecek yıllardaki savaşın, ütopya güçleri ile gerçek güçleri arasında değil, gerçeği kendine mal etmek isteyen değişik ütopyalar arasında meydana geleceğini belirtir. Bu durumda insanın yapabileceği şey de bu ütopyalardan en zararsızını seçmek olacaktır.[39] Camus, bazen karamsarlığa kapılmasından ötürü, bugünün insanını kurtarmanın olanaksızlığını düşünür. Ama herşeyi kurtarmak pek akla uygun görünmese de, "bu insanoğulları, ruhça ve bedence kurtarılabilir hâlâ" demekten de geri durmaz. Çünkü uyumsuzla, umutsuzlukla yaşamak mümkün değildir, eğer sanat ve felsefe etkinliği varsa, orada umut var demektir.

Politik Sistemler ve İnsan Değerleri

Camus için iyi denebilecek hiçbir politik sistem olmadığını söyleyebilirsek de, demokrasi, bunlar arasında en az kötü olanıdır. Demokrat insan da, rakibinin haklı olabileceğini kabul eden kişidir. Çünkü onu özgürce konuşturur ve söyledikleri üzerinde düşünme gereği duyar. Ancak partiler ve insanlar, kendilerini, başkalarının sesini susturacak kadar haklı gördükleri yerde, demokrasinin varlığından söz edilemeyeceği açıktır.

Camus, insanı insan yapan değerlerin yok sayılmasına ya da herhangi bir dogma ve ideoloji uğruna unutulmasına karşı çakın bir sanatçı ve düşünür olarak yaşamıştır. Camus'nün yapıtlarında doğrudan ve dolaylı olarak sorduğu soruların, onun ölümünden sonra da ister kapitalist, ister sosyalist olsun pek çok ülkede sorulduğunu ve sorulmaya devam ettiğini görüyoruz. Camus, sanatçı ve düşünür olarak kendi yeri ve konumu hakkında şunları söyler: "Benim rolüm, dünyayı ve insanı değiştirmek değil. Çünkü bunun için ne yeterince erdemim var ne de insanları aydınlatacak ışığım. Ama, kimi değerler var ki, onlar için bir çaba gösterebilirim. Bunlar, öylesine değerlerdir ki, değişmiş bir dünya bile, onlar olmadan yaşanası bir dünya değildir. Onlar ol-

madan, bir insan, bu *yeni* bir insan da olsa, saygıya değmez."[40] Bu sözlerden de anlaşılacağı gibi, Camus, ahkâm kesmeden insanın onurunu ve ahlâkını koruma çabasını sürdürmek gerektiğini ifade etmektedir.

Camus, Avrupa'nın bu insan değerlerini yitirdiğini ve artık onları anımsamadığını söyler. Çünkü Avrupa kültürü artık, varolana, dünyaya ve yaşayan insana inanmamaktadır. "Avrupa'nın gizi artık yaşamı sevmemesidir" diyen Camus, aynı zamanda bu çağın ruhunu ve Avrupayı yeniden kurmaktan da söz eder: "güneş altında bir sınır bulunduğunu anlamak koşuluyla."

Camus'den Kalan Nedir?

Romancı, tiyatro yazarı, düşünür ve politik kuramcı olarak, 2. Dünya Savaşı'ndan sonra yalnızca Fransa'da değil, Avrupa'da ve bütün dünyada kendi kuşağının sözcüsü ve bir sonrakinin de yol göstericisi olan Camus'nün ölümü, aynı zamanda Batı düşüncesinde hümanist geleneğin son temsilcilerinden birini yitirmesi olarak da yorumlanabilir.

Camus'nün söz ettiği dünya bizim dünyamız ve yanıtlamaya uğraştığı sorular bizim sorularımız olmayı sürdürüyor. Tümüyle ve sonuna kadar düşüncelerine katılamasak bile, bu düşüncelerden yolumuzu aydınlatacak bazı ışık demetleri bulabileceğimize inanıyorum. Evet, filozoflar karanlığa dönerler, ama geride kalanlara ateşler bırakarak...

NOTLAR VE KAYNAKÇA

1. Enis Batur, *Alternatif: Aydın*, s. 160, Hil Yayın, 1985 İst.
2. Simone De Beauvoir, *Veda Töreni ve J.P. Sartre'la Söyleşiler*, Çev. B. Kayıhan, s. 355-356, Varlık Yayınları, 1983 İst.
3. Albert Camus, *Denemeler*, Çev. S. Eyüboğlu - V. Günyol, s. 54, Say Yayın, 4. Baskı, 1982 İst.
4. Ferit Edgü, *Umudun Peşindeki Yazar*, Cumhuriyet, 5 Ocak 1985.
5. Sabri Büyükdüvenci, *Varoluşçuluk ve Eğitim*, s. 67, 1994 Ankara.
6. A. Camus, *Başkaldıran İnsan*, Çev. T. Yücel, s. 19, Kuzey Yayınları, 1985 Ankara.
7. age., s. 21.
8. age., aynı yer.
9. age., s. 22.
10. A. Camus, *Sisyphos Söyleni*, Çev. T. Yücel, s. 15-17, Adam Yayınları, 1983 İstanbul.
11. age., s. 19.
12. age., aynı yer.
13. age., s. 21.
14. age., s. 28-29.
15. age., s. 27-28.
16. age., s. 30.
17. age., s. 58.
18. Oğuz Demiralp, *Ilıman Ruh İklimi*, Yazı, sayı: 6-7, 1979.
19. A. Camus, *Sisyphos Söyleni*, s. 59-60.
20. age., s. 60-61.
21. age., s. 62.
22. age., s. 61.
23. Paul Foulquie, *Varoluşçuluk*, Çev. Y. Şahan, s. 49-50, İletişim Yayınları, 1991 İstanbul.
24. Camus, *S. Söyleni*, s. 131-133.
25. age., s. 134-135.
26. Ekrem Aksoy, *Yazın İle Felsefenin Eylemde Buluşması*, Türk Dili, Ocak 1981, s. 318-320.
27. Camus, *Denemeler*, s. 55.
28. age., s. 58.
29. Camus, *Başkaldıran İnsan*, s. 11.
30. age., s. 19.
31. age., s. 230.
32. age., s. 272.
33. age., s. 229.
34. Camus, *Denemeler, s. 20.*
35. age., s. 28-29.
36. age., s. 54.
37. age., s. 59.
38. age., s. 92.
39. age., s. 68.
40. Akt. Ferit Edgü, Expres, 16 Temmuz 1994, sayı: 25.

Gödelek, Kamuran and Ertuğrul Gödelek (2000). "Çocuklardaki Bilişsel Gelişim." Felsefe Tartışmaları (26. Kitap): 34-48.

ÇOCUKLARDAKİ BİLİŞSEL GELİŞİM SÜREÇLERİ İLE BİLİMSEL TEORİLERİN DEĞİŞİMİ ARASINDAKİ BAĞLANTI

Kamuran Gödelek ve Ertuğrul Gödelek
Mersin Üniversitesi

Conceptual change is a significant component of all major changes of theory in science. The process of scientific concepts and of theory development in science seems similar in nature to the knowledge acquisition of biological concepts during childhood. Susan Carey has developed several information-processing methods of investigating knowledge acquisition of biological concepts in children. According to Carey, knowledge acquisition of biological concepts is a transitory process characterized by differentiation, coalescence and a shift from property to relation among concepts between 4 and 10 years of age. By comparing these models and one of the major methods of investigating conceptual change in science, called a cognitive-historical method which combines imagistic and analogical reasoning which has been developed by Nancy Nerssesian, it is plausible to argue that Carey's methods are better in explaining the nature and the process of conceptual change in scientific theories.

Bilim tarihine baktığımızda, olguları açıklamakta kullanılan teorilerin ya değişime uğradıklarını, parça parça yenilendiklerini ya da yerlerini tamamen yeni teorilere bıraktıklarını görmekteyiz. Bilim etkinliğinin kendi yapısında bulunan bu türden değişmelerin doğası ve işleyişinin ilkeleri bilim tarihçilerinin ve felsefecilerinin en önemli çalışma ve inceleme alanlarından birisidir. Bilimsel değişmenin nasıl olduğuna dair çok çeşitli görüşler vardır. Bilim tarihçileri ve felsefecileri arasındaki klasik görüş bilimin kümülatif bir olgu olduğu, ve bilimsel teorilerdeki değişmelerin bilim tarihi süreci içinde bilim adamları tarafından atılan önemli adımların artarda gelmesi yoluyla olduğu şeklindedir. Buna karşın yeni eğilim ise, bilimsel teorilerdeki değişmelerin ancak tek tek teorilerde süreç içinde oluşan kavramsal değişmelerin titiz bir şekilde saptanması yoluyla açıklanabileceği yönündedir.

Bilim felsefecileri arasındaki bu yeni eğilim bilimsel teorilerde meydana gelen değişmelerin en etkili bir şekilde ancak teorilerdeki kavramsal değişmeler yoluyla açıklanabileceği savına dayanmaktadır. Kavramsal değişmeler bilimsel teorilerdeki temel değişmelerin en önemli parçalarından birisidir. Nancy Nersessian *Bilim ve Felsefe* adlı kitabında bilimsel kavramların

yeniden düzenlenmesi (reconstruction) üzerinde durmaktadır. Teoriler birdenbire "yaratıcı bir atlama" şeklinde ortaya çıkmaz; teorilerin ortaya çıkışı ve gelişimi daha ziyade bir teorinin ilgi kapsamındaki olguların açıklanmasına ilişkin sürekli değişen inançlar ve problemler ağının bir sonucudur.

Bilimsel kavramların yeniden düzenlenmesi ve bilimsel teorilerin gelişmesi sürecine bakıldığında, bu sürecin çocukların bilgi edinimi sürecine benzer bir nitelik gösterdiği göze çarpmaktadır. Çocukların bilişsel gelişimi incelenecek olursa, çocuğun belli kavramları öğrenmesi ve onları kafasında işler hale getirmesi bir süreç içinde olmaktadır. Çocuğun zihnindeki bir kavram başlangıçta ilkel ve somut, ayrışmamış bir yapı gösterirken süreç içinde daha soyut ve karmaşık bir yapılanma göstererek yetişkinlerdeki düzeyine erişir. Çocuklardaki kavramsal gelişmenin güzel ve ilginç bir örneği Susan Carey'in *Çocuklukta Kavramsal Değişme* adlı kitabında ortaya çıkmaktadır. Carey, okul öncesi çocukların temel biyolojik kavramlara ilişkin yeterli bilgiden yoksun olduğunu belirtmekte, ve çocuklarla yetişkinlerin kavramsal süreçleri arasındaki farklılığın temelinde de bunun yattığını iddia etmektedir. Carey'in kitabında açıkladığına göre, 4 ve 10 yaşları arasında çocuğun hayvanlar ve diğer canlılarla ilgili bilgisi bir yeniden yapılanma sürecine girer, ve 10 yaşındaki çocuğun sahip olduğu kavramların temelinde yatan akıl yürütme süreçleri artık yetişkinlerdekine benzerlik göstermektedir. Carey, çocuğun hayvanlar ve diğer canlılar hakkında bilgi edinme ve bu bilgiyi yeniden düzenleme sürecini anlatmak üzere çeşitli modeller ileri sürmektedir.

Carey'in sözünü ettiği bu yeniden yapılanma süreci kavramsal yeniden düzenlemeyi de içeren, ve bu özelliği ile tam bir teori değişimine benzeyen bir süreç gibi görünmektedir. Bu makalenin amacı bu iki süreç arasında gerçekten böyle bir bağlantının olup olmadığını, ve Carey'in sözünü ettiği kavramsal değişme modellerinin bilimdeki teori değişimine uygulanıp uygulanamayacağını araştırmaktır. Çalışmanın temel savı bilimsel teorilerdeki değişmelerin çocuklardaki biyolojik kavramların değişimine ilişkin modellerle açıklanabileceğidir.* Carey'in öngördüğü bu modeller Nancy Nersessian'ın teorilerdeki kavramsal değişiklikleri açıklamak üzere geliştirdiği bilişsel-tarihsel yöntem ile karşılaştırıldığında, savımızı destekleyici bir sonuç çıkmaktadır. Nersessian'ın örnek olarak aldığı "elektromanyetik alan" kavramının Faraday'ın "alan" kavramı ve ona ilişkin teorisinden Einstein'in "alan" kavramına ilişkin görecelik teorisine geçiş süreci ve bu iki farklı teori arasındaki değişimin doğası incelendiğinde, bu sürecin gerçekten de Carey'in kavramsal değişme modellerinin öngördüğü şekilde gerçekleştiği görülmektedir.

---

* Bilimsel teorilerdeki değişimleri bilişsel veya gelişimsel psikolojideki teori ve olgularla açıklama fikri yeni bir fikir değildir. Chi (1981), fizik problemlerini çözme stratejileri bakımından fizik bilenler ile öğrenenler arasındaki usta-çırak ilişkisini incelemiş ve çıraklıktan ustalığa geçiş sürecinin aslında bir yeniden yapılanma süreci olduğunu, ve bu nedenle bilimsel teorilerdeki değişimlere benzerlik gösterdiğini iddia etmiştir.

Böyle bir karşılaştırmanın sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için öncelikle teori değişiminden ne anlaşıldığının açık bir şekilde belirlenmesi gerekmektedir. Bilim tarihine bakıldığında teorilerin iki farklı şekilde değiştiği veya geliştiği görülmektedir; bunlardan birisi varolan bir teorinin kendi içinde geçirdiği değişim (hakiki teori değişimi) ve diğeri de yeni bir teorinin doğuşudur. Varolan bir teorinin değişim sürecinde, büyük ölçüde gelişmiş bir çalışma sahası devrimsel bir yenilenme geçirir; örneğin hız (impetus) teorisinden Newton'un mekaniğine veya Newton'un teorisinden Einstein'in görecelik teorisine geçişte olduğu gibi. Yeni bir teorinin ortaya çıkışında ise, yeni bir kuramsal alan bir başka daha güçlü, yerleşmiş ve ona anne vazifesi gören bir teoriden doğar, örneğin evrimsel biyoloji, sosyoloji, kimya ve psikoloji alanları 19. yüzyılda doğdular. Carey teori değişimine ilişkin bu iki farklı yaklaşımın aslında birbirine indirgenebileceğini iddia etmektedir. Carey'e göre:

> bir teorinin doğuşu aslında hakiki teori değişimi olarak düşünülebilir. Yeni gelişen teori ile daha eski teoriler arasında ortak noktaların varlığı, yeni teorinin açıklama çerçevesindeki ve kavramlarındaki değişikliklerin [yeni bir teoriye ait yeni kavramlar olarak değil], teorinin kendi içinde geçirdiği bir değişim, yani hakiki teori değişimi olarak ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bunun da sebebi, teorilerin örtüşen kısımlarındaki olguların yeni kavramların ışığında yeniden düzenlenmesi ve formüle edilmesidir (1985: 6-7).

Carey'e göre, çocukların biyolojik, fiziksel ve sosyal dünya ile ilgili kavramları aynen teoriler gibi gelişim ve değişim göstermektedir. Ayrıca, yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi, bir bilimsel teori değişim gösterdiğinde, eski teoriye ait bir kavram yerini tamamen yeni bir kavrama bırakmamakta, ancak kavramın açıklama çerçevesinde bir değişme olmaktadır. Böylesi bir yaklaşım çocuğun kafasında bulunan kavramlardaki değişimleri ve teorilerdeki değişimleri birbirine benzer kalıplar içinde düşünmeyi ve analiz etmeyi getirmektedir. Teorilerdeki değişimler, temelde açıklayıcı ilkelerdeki ve teorinin izah etmeyi amaçladığı olgulardaki değişimleri içermektedir. Aynı şekilde, bilişsel gelişim, bir anlamda çocuğun zaten sahip olduğu eski teorinin temelini oluşturan kavramların yeniden yapılanması ve yeni açıklayıcı tasarımların katkısıyla yerini yeni teorilere bırakması süreci olarak düşünülebilir.

Bilişsel gelişim ile teorilerin değişimi süreci arasında yukarıda sözü edilen bağlantı çocuklardaki biyolojik bilginin edinimi sürecine uygulanacak olursa, 4 ve 10 yaşları arasındaki çocuklarda görülen biyolojik olgulara ilişkin bilgilerin yaşla değişim göstermesi ve yeniden düzenlenmesi süreci ile bilimsel teorilerin kendi içlerinde geçirdikleri değişimler aynı tür süreçler olarak düşünülebilir. Carey'in çocukluktaki bilgi edinimi sürecine ilişkin yorumu dikkate alınacak olursa, çocuklarda ve yetişkinlerde belli bir alana ilişkin bilgi edinme süreci ile bilimsel teorilerde zaman içinde meydana gelen değişim süreçleri arasında bağlantı kurmak mümkündür. Belli bir alana ilişkin bilgi edinme süreci ile bilimsel teorilerde zaman içinde meydana gelen

değişim süreçleri arasında bağlantı kurmak mümkündür. Belli bir alana ilişkin bir bilginin edinimine ilişkin süreçler çocuklarda ve yetişkinlerde farklı şekillerde biçimlenmektedir. Büyüklük, ağırlık, yoğunluk gibi kavramlar çocukların bu kavramlara ilişkin bilgileri arttıkça, yani, bilgi edinimi süreci içinde mükemmelleşirler ve nihayetinde yetişkinlerin kullandığı anlamda kullanılmaya başlarlar. Carey'in yormuna göre, bilginin yeniden düzenlenmesi süreci hem çocuklarda belli bir alana ilişkin bilgilerin ediniminde (Carey özellikle biyolojik kavramlara ilişkin bilgi edinimini ele almaktadır) hem de teorilerin değişimi sürecinde aynı şekilde yer almaktadır.

Susan Carey çocuklarda ve yetişkinlerde biyolojik kavramlara ilişkin bilgi ediniminin nasıl farklılaştığını açıklamak üzere çeşitli modeller önermektedir ve bunlar arasında da sadece ikisinin üzerinde ağırlıkla durmaktadır. Bu modellerin birisi dedüktif çıkarım (doğrudan tasarım), tanıma uygunluk ve örneğe benzerlik gibi temelde üç farklı tip modelden oluşmuş bilgi işleme (information processing) modeli, diğeri ise tahmin etme (guessing) modelidir. Bu modelleri biraz derinlemesine incelemek faydalı olacaktır:

1. BİLGİ İŞLEME MODELLERİ

Carey çocukların, örneğin "yılanlar nefes alır mı?" gibi bir soruyu nasıl cevapladıklarını açıklayacak bir model geliştirmek istemektedir. Bu soruyu en açık ve net şekilde açıklayacak modellerin de bilgi işleme modelleri olduğunu söylemektedir, çünkü "çocuklar "yılanlar nefes alır mı?" gibi bir soruyu cevaplayabilmek için yılanlarla ilgili olarak sahip oldukları bilgilerini nefes almakla ilgili bilgileriyle birleştirmelidirler" (1985: 75); ancak bu iki farklı bilgi birleştiğinde böyle bir soru cevaplanabilir.

Carey aşağıdaki üç modeli böyle bir açıklama yapmaya aday olarak düşünmektedir:

1.1. Dedüktif Çıkarım veya Direkt Tasarım: Bu tür modeller dedüktif olarak geçerli çıkarımlarla karakterize edilir. "Bu sınıftaki modellerde bir çocuğun belli bir özellik (diyelim, nefes almak) ile ilgili elindeki tek bilgi o özelliğe sahip olan şeyler hakkındaki bilgisiyle sınırlıdır" (ibid: 75).

1.2. Tanıma Uygunluk: Bu sınıftaki modellerde çocuk söz konusu özelliğin tanımını hatırlar. Sonra nesne tanıma uygun olup olmadığına göre incelenir. Böylece, "ikinci tip modellerin ana noktası çocuklar tarafından kullanılan tanımların ve çocukların bu tanımları söz konusu nesnelere uygulama sürecinin belirlenmesidir. Bir çocuğun sahip olduğu tanımlar büyük oranda bu özelliklerin temsil ettiği faaliyetler tarafından şekillenir. Örneğin, uyumak, uzanmak, gözlerini kapamak ve bir süre için bilincini yitirmek şeklinde tanımlanabilir" (ibid: 75). Bu durumda, herhangi bir nesnenin söz ko-

nusu özelliklerden birine sahip olup olmadığını anlamak için tanımda adı geçen faaliyetlere bakmak yeterlidir.

1.3. Örneğe Benzerlik: "Bu sınıftaki modellerde söz konusu özelliğe (diyelim, nefes almak) ilişkin bilgi o özelliğe sahip olan varlıkların bir örneğidir. Örneğin, çocuk insanların nefes aldığına ilişkin bilgiyi hatırlayabilir, ya da köpeklerin, veya balıkların nefes aldığını hatırlayabilir" (ibid: 75). Çocuk hatırladığı örnekteki hayvanla hakkında soru sorulan varlığı karşılaştırarak aralarındaki benzerliğe dayanarak bir karara varır.

Carey bu modelledi çocuklarda biyolojik bir kavram olan hayvan kavramının nasıl kazanıldığına ilişkin verilerinin ışığında değerlendirdikten sonra üçüncü modelin, yani örneğe benzerliğin, çocukların hayvanların sahip olduğu özellikler hakkındaki yargılarında diğer ikisinden daha fazla rol oynadığına karar vermiştir. Carey'e göre, çocukların belli bazı hayvanlar hakkındaki özellikleri hiç görmedikleri, bilmedikleri başka hayvanlara da atfetmeleri onların dedüktif bir çıkarım yapmadıklarını göstermektedir. Eğer bu süreç dedüktif bir çıkarım süreci olsaydı, o zaman bütün hayvanların söz konusu özelliğe sahip olduğuna dair genel bir yargıya dayanmalıydı, oysa bu söz konusu değildir. İkinci model, yani tanıma uygunluk ile ilgili olarak da benzeri bir tablo ortaya çıkmaktadır. Tanıma uygunluk modeli örneğe benzerlik modeli içinde düşünülebilir, çünkü bir nesnenin belli bir özelliğe sahip olup olmadığına karar verirken tanımda adı geçen insanların faaliyetleri de ister istemez zorunlu olarak göz önüne alınmalıdır.

Ayrıca, üçüncü model farklı niteliklerin özellik örüntüleri arasında fark olmayacağını doğru bir şekilde öngörmektedir, oysa ne birinci ne de ikinci model bunu öngörmüştür (1985: 87).

Özetle, çocukların çıkarımda bulunma süreçlerine ilişkin bir model geliştirmenin temelinde çocukların gerçek hayattaki karar verme örüntüsü yatmaktadır. Bunlar arasında en uygun olanları hayvanlar farklılaştıkça değişen uygulamalar, ve bu değişimlere bağlı olarak niteliklerde meydana gelen farklılıkların derecesidir.

2. TAHMİN ETME MODELİ

Carey bilgi-işleme modellerinin yanı sıra tahmin etme modelini de incelemektedir. Bu modele göre, eğer çocuklar doğru cevabı kesinlikle bilmiyorlarsa, o zaman tamamen bir tahminde bulunmaktadırlar. "Tahmin etme modeli yukarıda sözü edilen üç bilgi-işleme modeli ile kolaylıkla birleştirilebilir; ne zaman belli bir kesinlik düzeyine ulaşamazsa, çocuk tahminde bulunmaktadır" (1985: 76). Ancak yine birinci ve ikinci bilgi-işleme modeli olan örneğe benzerlik modelini tahmin etme modeline göre daha fazla desteklemektedir.

Buraya kadar Carey'in 4 ile 10 yaşları arasındaki çocuklarda biyolojik bilginin kazanılması sürecini açıklamak üzere kullandığı modelleri gördük. Şimdi bu modellerin bilimsel teorilerdeki kavramsal değişikliklerle ilişkisini görelim.

3. BİLİMSEL TEORİLERDEKİ KAVRAMSAL DEĞİŞMELER VE BİLGİ-İŞLEME MODELLERİ

Dört yaşındaki çocuklarla yetişkinlerin tasarım (herhangi bir hayvanla ilgili bir bilginin diğer hayvanlar ve hayvan olmayanlara uyarlanması) örüntülerinin altında yatan modeller birbirinden son derece farklıdır. Çocukların ve yetişkinlerin tasarım örüntülerini destekleyen modeller arasındaki farklılık her iki grubun da sahip olduğu biyolojik kavramlar ve bilgi birikiminin farklılığından kaynaklanmaktadır. "Yetişkinler iç organların işlevlerinden haberdardırlar ve evrimleşme süreci içinde bazı biyolojik problemleri çözmek üzere yapılandığını bilirler" ve "kararlarını biyolojik özelliklerin geniş kapsamı bilgisine ve belli kategoriler içinde yer alıp almadığına dayandırırlar". Buna karşın, çocuklar birçok iç organın işlevinden habersizdir. "Çocuklar kesinlikle bütün hayvanlar tarafından ortak olarak çözümlenmesi gereken biyolojik problemlerin ne olduğunun, ve bu problemlerin çözümü için doğanın ne tür ortak çözümler geliştirdiğinin bilincinde değildirler". O yüzden, çocuklar nefes alma, yeme, uyuma, vb. gibi biyolojik olgulara ilişkin kararlarında çoğunlukla insanlara olan benzerlik üzerinde durmaktadırlar (1985: 161).

Carey'e göre, bu indüktif çıkarım örüntülerine ilişkin veriler kavramsal bir organizasyonun olduğunu desteklemektedir:

> Okul öncesi çocukları hayatın devamı için yeme, nefes alma, kalp organına sahip olma gibi kavramlar ve olgular arasındaki ilişkilerden habersizdirler. Bunun yanı sıra, hayatın devamı için, hayvanların yemesi, nefes alması, bir kalbe sahip olması gerektiğini de bilmemektedirler. Onlar bu süreçleri kasıtlı insan davranışları olarak algılamakta, ve bu süreçleri açıklarken insanın ya da hayvanın istekleri ve düşüncelerine bağlamaktadırlar. Ancak, 10 yaşları civarında çocuklar insan vücuduna ilişkin ilk teorilerini geliştirmekte ve bütün hayvanlardaki işleyişin altında yatan bedensel süreçleri anlamaktadırlar (1985: 112).

Böylece, Carey'in görüşüne göre, çocuklarda 4 ile 10 yaşları arasında insanları biyolojik yapıları bakımından tanımaya ilişkin yeni bir çatı oluşmaya başlar. Bir alana ait bilginin ortaya çıkışı sürecinde rol oynayan kavramsal yeniden yapılanma hem hayvan kavramını hem de canlı kavramını içerir. Her iki temel biyolojik kavramın (hayvan ve canlı) önemli bir düzenleyici rolü oynadığı bu yeni çatı, sezgisel biyoloji olarak adlandırılabilir.

Sezgisel biyolojiye temel oluşturan teori, sezgisel bir davranış teorisidir ki, buna da basit psikoloji adı verilebilir. Carey'in bu teoriye basit psiko-

loji adı verilebilir. Carey'in bu teoriye basit psikoloji adını vermesinin nedeni, davranışları istekler ve inançlar doğrultusunda açıklamasıdır. Yeme, uyuma, nefes alma, ölme, doğma, büyüme, erkek veya dişi olma ve çocuk sahibi olma gibi faaliyetler genel olarak insanın bir canlı olarak hayatını devam ettirmesiyle ilişkili faaliyetlerdir. Küçük çocuklar için bu tür faaliyetlerin oynamak, banyo yapmak veya konuşmak gibi faaliyetlerden bir farkı yoktur. Ancak ikinci tür faaliyetler genellikle sosyal ve psikolojik faktörler aracılığıyla açıklanırlar. Bu durumların neden ve niçinleri, çocuğun anladığı kadarıyla, bireysel güdülenme (açlık, yorgunluk, acıdan kaçınma, hazza yönelme) ve sosyal geleneklerdir. Bu durumda, dört yaşında bir çocuğun temel biyolojik kavramlara getirdiği açıklamalar da aynı şekilde psikolojik ve sosyal faktörler açısından olmaktadır. Böylece yeme, nefes açma, iç organlar vs. gibi biyolojik olay ve oluşumların açıklanmasında 10 yaşındaki ve 4 yaşındaki çocukların bilişsel sistemleri farklılık göstermektedir; 10 yaşındakilerin açıklamaları biyolojik temellere dayanırken 4 yaşındakilerin açıklamaları psikolojik boyutları temele almaktadır.

Dört yaşından on yaşına kadar olan çocuklarda görülen bilişsel sistemlerdeki bu farklılık bilimsel teorilerdeki değişim sürecine benzerlik göstermektedir. Dört yaşından on yaşına kadar olan çocuklarda biyolojik bilginin kazanımı süreci nasıl değişiyorsa, bilimsel teorilerde de hem alanla ilgili bilgide hem de açıklayıcı şemalarda değişiklik olmakta ve bunlar, teorilerin geçirdiği değişim sürecini temellendirmektedir.

Bilginin kazanımı sürecinin açıklanmasında gelişim psikologları ile bilim felsefecileri ve tarihçileri ortak bir noktada birleşmektedirler. Her iki grup da değişimi tek tek her bir kavramın geçirdiği değişimler açısından değerlendirmekte ve tek tek kavramlarda meydana gelen değişimlerin bilginin genel olarak elde edilmesi sürecindeki değişimleri belirlediğini kabul etmektedir. Kavramlar düzeyinde en çok sözü edilen değişim formlarından birisi *farklılaşmadır.* Carey kavramlar düzeyinde farklılaşmanın dışında başka değişim formlarının da olduğunu vurgulamakta, bunları da *birleşme* ve *bağımsız bir özellik olmaktan ilişkisel olmaya geçiş* olarak tanımlamaktadır. Farklılaşmayı açıklamak üzere Carey'in verdiği örnekler şunlardır: "Bilim tarihinde, Black'den önce sıcaklık ve ısı kavramları birbirinden ayırt edilmemişti. Aynı şekilde, Aristoteles'in fizik kuramında ortalama ve anlık hız kavramları tek bir hız kavramı altında birleşmişti" (1983: 268). Birleşme konusunda da Carey aşağıdaki örnekleri vermektedir: "Newton'un kuramında ayrı kategoriler olarak düşünülen yerçekimsel kütle ve eylemsizlik kütlesi kategorileri Einstein mekaniği'nde tek bir kategori altında toplanmıştır. Aynı şekilde, Galileo, Aristo fiziğindeki doğal ve yapay (sert) hareket (devinim) kategorilerini doğada gerçekte böyle bir farklılık olmadığını vurgulayarak tek bir kategori altında toplamıştır" (ibid: 268). Bağımsız bir özellik olmaktan ilişkisel olmaya geçişe örnek olarak da ağırlık kavramı verilebilir. "Newton'dan önce

ağırlık, diğer nesnelerden bağımsız olarak bir nesnenin kendine has bir özelliği olarak düşünülüyordu. Ama Newton mekaniğinde, bir nesnenin ağırlığı, o nesne ile o nesne üzerinde yerçekimsel bir güç oynayan diğer nesneler arasındaki ilişkinin bir sonucu olarak ele alınmaktadır" (ibid: 269).

Bilimsel teorilerde kavramlar düzeyinde meydana gelen bu tür değişimler ile çocuklardaki biyolojik bilginin kazanılması süreci arasında kolaylıkla ilişki kurulabilir. Canlı olmayanın iki farklı anlamında, yani ölü ve cansız kavramlarında, ve aynı zamanda ağırlık ve yoğunluk ile ağırlık ve büyüklük kavramlarında 4 ve 10 yaşları arasında ortaya çıkan farklılaşmanın doğası, bilimsel teorilerde ortaya çıkan ısı ve sıcaklık arasındaki, veya anlık ve ortalama hız kavramları arasındaki farklılaşmadan hiç de farklı değildir. Bilimde bu şekilde ayırımlar yapıldıkça, bu kavramsal farklılaşmayı da doğal olarak beraberinde getirmektedir. Aynı şekilde, 4 ve 10 yaşları arasında hayvan ve bitki kavramlarının tek bir canlı kategorisi altında toplanması süreci, bilimsel teoriler bazında Aristo fiziğindeki iki ayrı kategori olan doğal ve yapay (sert) hareket kavramlarının Galileo'nin tek bir hareket kavramı altında toplanmasına benzer bir kavramsal değişiklik sürecini gerektirmektedir. Değişimin farklılaşma ve birleşme gibi kavramlar bazında tartışılması, hem çocuklardaki biyolojik kavramlara ilişkin bilginin kazanılması, hem de bilimsel teorilerdeki belli bir alana ilişkin bilginin yeniden düzenlenmesi sürecini hatırlatmaktadır.

Carey çalışmasında çocuklukta hipotez geliştirme ve değerlendirme konusunda iki çeşit gelişme olduğunu vurgulamaktadır. Bu gelişme süreçleri incelendiğinde, çocukların dünyayı anlamaya çalışmaları ve bu doğrultuda geliştirdikleri stratejilerin bilimsel teorilerin olguları açıklamada kullandıkları süreçlere benzedikleri görülür. Bunlardan birincisinde, çocuk gittikçe daha karmaşık hipotezler geliştirmesine ve sonra da bu hipotezleri değerlendirmek üzere gittikçe daha geniş bir olgu sınıfına ulaşmasını sağlayacak bilişsel sistemler geliştirir. Bu süreç belli alanlardaki biyolojik bilginin kazanılması sürecidir. İkincisinde, çocuk sahip olduğu temel kavramlara dayanarak hipotez geliştirmeye ve geliştirdiği hipotezleri değerlendirmeye yönelir. Bu da kavramsal üstü bilginin kazanılması sürecidir. Çocuklukta yoğunluk, büyüklük, hız, zaman, uzay gibi kavramların kazanımı ve gelişmesi çocuğun bilgi düzeyinin artmasıyla doğru orantılıdır; çocuk yeni edindiği bilgilerin ışığında kafasında var olan kavramları değerlendirmekte ve değiştirmektedir. Bir bakıma çocuğun olguları açıklamak üzere kafasında kurduğu teoriler bu teorilere baz oluşturan kavramlardaki değişiklikler sonucunda değişmekte ve yerini yeni teorilere bırakmaktadırlar. Görüldüğü gibi, çocukların dünyaya ve olgulara ilişkin geliştirdikleri teoriler de bilimsel teorilerin gelişim süreçlerine benzer bir süreçle, olguları açıklamada veya dünyayı anlamada yetersiz kaldığında temel kavramlarda ve açıklama mekanizmalarında meydana gelen değişimler aracılığıyla değişim göstermektedirler.

Buna karşın, Nancy Nersessian, bilimsel teorilerdeki kavramsal değişiklikleri açıklamak üzere bilişsel-tarihsel yöntem olarak adlandırılan bir başka yöntem geliştirmiştir. Nersessian bilimsel sunuşların (representation) yapılanmasını açıklamak üzere imgelemsel (imagistic) ve benzeşimsel (analogical) akıl yürütme süreçlerinden yararlanır. Şimdi, Nersessian'ın görüşünü açıklayarak, onun görüşü ile Carey'in görüşünün kavramsal değişimi açıklamada birbirlerinden nasıl ayrıldıklarını görelim.

4. TEORİLERDE KAVRAMSAL DEĞİŞME VE BİLİŞSEL-TARİHSEL YÖNTEM

Nancy Nersessian, *Bilim ve Felsefe* adlı kitabında bilimsel kavramlar oluşturmanın bir süreç olduğunu, ve teorilerdeki kavramsal değişmelerin en iyi şekilde bir inanç ve problemler şebekesinde meydana gelen değişiklikler aracılığıyla açıklanabileceğini iddia etmektedir. Nersessian'ın bilimsel teorilerdeki kavramsal değişimleri açıklamak üzere geliştirdiği yöntem bilişsel-tarihsel yöntem adını almaktadır. Bu yöntem belli bir teorideki kavramsal değişimlere ilişkin analizleri analitik ve bilişsel bilimlerin, özellikle de yapay zekâ ve analitik psikolojinin, yöntemleriyle birleştirmektedir. Bu yöntem öncelikle belli bir teorinin gelişim ve değişim tarihini incelemeye dayanmaktadır. Belli bir teorinin tarihsel gelişimini incelemek yoluyla kavramsal değişmenin sanılandan daha karmaşık bir süreç olduğu ortaya çıkmaktadır. Nersessian bilimsel kavramlar için "anlam şeması" kavramını ortaya atmıştır ve bu kavramın kavram oluşturma sürecinin analizinde temel rol oynadığını savunmaktadır. Ona göre, "belli bir kavramın "anlam şeması" o kavramın daha eski ve yeni formları arasında bağlantıyı sağlayan, bir aşamadan diğerine geçişteki akıl yürütme sürecini, ve kavramın gelişimi boyunca geçirdiği bütün aşamalara ilişkin önemli özellikleri içerir" (1984: xii).

Böylece, *elektromanyetik alan* kavramının Faraday'ın "kuvvet çizgilerinden" Maxwell'in "Newton'cu ether alanı" ve Lorentz'in "Newton'cu olmayan ether alanı" ve sonunda Einstein'in "bağımsız gerçekliği"ne kadar günümüzdeki anlamının nasıl oluştuğunu anlatırken, Nersessian *elektromanyetik alanın* anlamının geçirdiği değişikliklere yol açan inançlar ve problemler üzerinde yoğunlaşmıştır.

Nersessian, aynı şekilde, bilimde birbiri ardına gelen teorilerin birbirine geçiş sürecini tartışmakta ve teorilerdeki kavramsal değişmelerin bilimsel akıl yürütmenin yeniden yapılanması süreci ile bağlantılı olduğunu savunmaktadır. Aşağıdaki alıntı bunu çok güzel bir şekilde yansıtmaktadır:

> Kavramsal değişme kapsamlı bir süreçtir. Geçiş devirlerinin yapılarının inceden inceye analizi sonucunda daha karmaşık bir betimleme ortaya çıkar. Bir bilim felsefecisi için en güç iş bilimde gerçekte meydana gelen kavramsal değişmelerdeki devamlılık ve devamsızlığı açıklayabilmektir. Bu işin eleştirel

> bir uzantısı yeni kavramsal yapıların nasıl yapılandığını kesin ve açık olarak belirtmektir. Yöntemin bilişsel yanı, bilimsel kavramsal formların bilim adamlarının kafalarındaki dış dünyaya ilişkin *sunumlar* (representation) olduğunu hipotez olarak kabul eder... Böylece, bilimde meydana gelen kavramsal değişmelerin tam olarak anlaşılması bizim görüşümüzün akıl yürütme süreçleri ile ve bilişsel varlıklar tarafından kullanılan sunumların doğası ile uyuşmasını gerektirir (1989: 4).

Görüldüğü gibi, bilişsel-tarihsel yöntemin amacı bilişsel teorileri kullanarak bilimsel akıl yürütmeyi yeniden düzenleyebilmektir. Nersessian, bilimde gerçekten yer alan kavram oluşturma durumları incelendiğinde, bu kavramları bilim adamlarının birdenbire kaflarından uydurmadıklarını, aksine benzetmeli ve imgelemsel akıl yürütme gibi belli bazı yöntemler aracılığıyla belli bazı problemleri çözmek üzere yapılan çalışmaların bir sonucu olduğunu belirtmektedir.

Nersessian, bilişsel-tarihsel yöntemi bilimsel teorilerdeki kavram değişmelerine uygularken, yeni bilimsel kavramların oluşmasının açıklanmasında imgelemsel ve benzetmeli akıl yürütmeden yararlanmaktadır. Nersessian özellikle *elektromanyetik alan* kavramının yeniden yapılanması süreci ile ilgilenmektedir. Ona göre, benzetmeli akıl yürütme yeni bir bilimsel kavramın yapılanması sürecinde temel ve merkezi bir rol oynamaktadır. Bilim tarihinde benzetmeli akıl yürütmenin yeni bir kavramın yapılanmasında merkezi bir rol oynadığı en önemli durumlardan birisi Maxwell'in elektromanyetik alan kavramını oluştururken benzetmeli akıl yürütme yöntemini kullanmasıdır.

Yeni bir bilimsel kavramın yapılanmasında benzetmeli akıl yürütmenin rol oynadığı diğer bazı örnekler şunlardır: "Newton'un fırlatılan taş veya mermiler ile ay arasında kurduğu benzerlik bağıntısı (evrensel yerçekimi), Darwin'in eşeysel seçilim ve doğal üreme arasındaki benzetmesi (doğal ayıklanma), ve atom-altı parçacıkların gruplaşması ve güneş sistemindeki kümeler arasındaki Rutherford-Bohr benzetmesi" (Nersessian, 1989: 8). Nersessian, günümüzdeki hiçbir bilişsel teorinin Maxwell'in elektromanyetik alan kavramına ilişkin karmaşıklığı halledebilecek kadar kapsamlı olmadığını iddia etmektedir. Benzetmeli problem çözme yöntemine dair bilinen her şey, elektriksel ve manyetik güçler için bir sunuş alanı bulma probleminin çözümünde anahtar rol oynayan elemanların belli benzetmeler sonucunda ortaya çıktığını desteklemektedir. Nersessian'a göre imgelemsel akıl yürütme de zaten benzetmeli akıl yürütmenin bir parçasıdır.

Böylece, Nersessian alan kavramının anlamının yapılanmasıyla ilgili araştırmasında bilişsel-tarihsel yöntemin bir parçası olarak imgelem ve benzetmeyi kullanmıştır. Bunu yapmaktaki amacı "Faraday, Maxwell, Lorentz ve Einstein gibi bilim adamlarının yöntemsel, kuramsal ve metafiziksel inançlarına ilişkin bir sistem ortaya koymak; elektriksel ve manyetik güçlere

ilişkin bir alan kavramı oluşturma çalışmasında önemli rol oynayan bazı problemleri ortaya koyma; ve anlamda meydana gelen her önemli değişmenin arkasında ne gibi sebeplerin yattığını ortaya çıkarmaktır" (1984: 34).

Alan kavramının gelişimi aşağıdaki şekilde özetlenebilir: İlk önce, Faraday'ın "kuvvet çizgileri" kavramıyla alan, fiziksel bir gerilim (stress) ve zorlanma (strain) durumu olarak düşünülmekteydi. Uzayın ether ile dolu olup olmadığı sorusu açık bırakılmıştı, çünkü Faraday, kuvvet çizgilerinin uzayda başlı başına bir yer tutan maddeler olduğu görüşündeydi. Buna karşın, Maxwell gerilim ve zorlanmaları maddi bir ortamın durumları olarak yorumlamıştı. Maxwell alanı bir mekanik ether durumu olarak, yani, Newton'un kanunlarına uyan bir durum olarak düşünmüştür. Fakat, sonradan, teorisi tam olarak geliştiğinde ether için uygun bir mekanik model geliştirmenin mümkün olamayacağını savunmuştur, ancak bu arada alan kavramının elektriksel ve manyetik faaliyetlerin açıklanmasında temel bir rol oynadığını da göz ardı etmemiştir. Lorentz ise, alanın bir ether durumu olduğunu kabul etmekle beraber, her ikisinin de doğasını değiştirmiştir. Lorentz eteri Newton'un kurallarına uymayan bir madde olarak tanımlamaktadır. Son olarak, Einstin eterin "lüzumsuz" (superfluous) olduğunu söyleyerek, ve de bunun sebebini açıklayarak, alan kavramını ontolojik olarak madde ile aynı düzleme koymuştur. Böylece alan kavramını tanımlarken bir indirgeme yapmak gerekmektedir (1984: 35).

Nersessian alan kavramının yapılanmasını imgelem ve benzetmeye dayanarak açıklamaktadır. Faraday'ın ilk olarak elektriksel ve manyetik alanlar için birleşik bir alan sunumunu oluşturmaya çalıştığını, ancak Faraday'ın anladığı anlamda alan yapılanmasının büyük oranda niteliksel olduğunu ve ağırlıklı olarak imgelemsel sunumlara dayandığını ileri sürmektedir (1989: 9). Nersessian'a göre, Faraday'ın kullandığı, "'uzayan çizgiler', 'kısalan çizgiler', 'sarsılma', 'eğilme', 'titreme', 'dönen köşeler'" gibi terimler bile onun akıl yürütmesinde imgelemin ne kadar etkisi altında kaldığını göstermektedir (1985: 146). Böylece, Faraday'a göre, doğadaki bütün kuvvetler birleşiktir ve kuvvet çizgilerinin çeşitli hareketleri sonucu birbirlerine dönüşebilir niteliktedirler. Maxwell de aynı görüşten hareketle elektriksel ve manyetik faaliyetlerin birleşik bir sunumunu kesin ve açık olarak belirtmeye çalışmıştır, fakat bunu yaparken imgelemi kendisinin "fiziksel benzetme yöntemi" adını verdiği niceliksel akıl yürütme ile birleştirmiştir. Maxwell'in fiziksel benzetmeler kullanması onun bilimsel olarak geçerli bir elektromanyetik alan kavramı geliştirmesine olanak sağlamıştır. Nersessian alan kavramının analizinde Faraday'ın "mekanik" analizindeki Maxwell'le başlayan "dinamik" analize geçiş sürecine dikkati çekmektedir:

> Maxwell'in üçüncü makalesinde eterin "bağlıntılı bir sistem" olarak değerlendirilmesi sonucunda "mekanik" anlayıştan "dinamik" anlayışa bir geçiş yapılmıştır. Böylece, "elektromanyetik alan" kavramı matematiksel bir formülle

> ifade edilebilmiş, ve bu sayede bu yeni kavramın geliştirilmesi, kesinleştirilmesi, uzantılarının belirlenmesi gibi işlemlerden önce ne gibi süreçlerin işin içine karıştığını bulmak gereksiz hale gelmiştir. Maxwell'in dinamik analizi sistemin Newton'cu doğasını gölgelemiş, ve Lorentz'in analizinde başa geçmiştir. Ancak bütün matematiksel kesinliğine rağmen, Maxwell'in alan kavramı hâlâ, sadece altında yatan süreçlerin doğası yönünden değil, aynı zamanda etler ve alelade madde arasındaki farklılıklar, ve akımın doğası ile onun alanla ilişkisi açısından da tam açıklığa kavuşmamıştır. Bu problemler ve inançlar şebekesini açıklığa kavuşturan Lorentz olmuştur (1985: 150).

Daha farklı inançlar ve problemler ağı da Einstein'in eteri yok saymasına neden olmuştur. Einstein'in uzay ve zamanla ilgili analizinde ether bir referans çerçevesi olarak işlev görmemektedir, ve eterin Faraday'ın kavramsallaştırmasında oynadığı nedensel role gereksinim kalmamıştır (ibid: 152-53).

Görüldüğü gibi, Nersessian'a göre, belli bilimsel çalışmalar, alan kavramının oluşturmasında emeği geçen her bilim adamının çalışmasında olduğu gibi, anlama ilişkin sorularla yakından ilişkilidir. Çalışması incelendiğinde, Nersessian için, anlamla ilgili soruların, bu anlamın yapılanmasına ilişkin çalışmaları güdüleyen inanç ve probemlerden ayırmanın imkânsız olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, Nersessian'a göre, her ne kadar alan kavramı konusunda Faraday'dan Einstein'e kadar anlam bakımından bir farklılık olsa da, Faraday, Maxwell, Lorentz ve Einstein'in farklı yaklaşımları arasında gene de anlamlı ölçüde bir yakınlık kurulabilir. Bu görüşünü desteklemek üzere, Faraday'dan Maxwell'e, Lorentz'e ve sonunda Einstein'e kadar uzanan bir akıl yürütme zinciri olduğunu; ve bu akıl yürütme zincirinin bu dört farklı inançlar ve problemler şebekesini ortak bir elektromanyetik alan kavramı atında topladığını belirtmektedir.

Nersessian'ın Carey ile uyuştuğu birkaç nokta vardır. Her ikisi de bir teori ile onun ardından gelen değişime uğramış yeni teorinin kavramlar açısından birbirine indirgenemeyeceğini kabul etmektedir. Yeni kavramsal formlar sadece daha önceki yapıların bir uzantısı olarak açıklanamazlar; farklı iki teorinin kavramları ne birleştirilebilir ne de ortak bir yapı altında toplanabilir. Ancak teori değişimini açıklamada, veya bir başka deyişle, bilimsel teorilerin kavramlarının yeniden yapılanması veya düzenlenmesinde, Nersessian ve Carey birbirinden farklı yöntemlere dayanmaktadır.

Carey, her ne kadar birbiri ardı sıra gelen iki teorinin kavramlarındaki uyuşmazlığın değişen inançlar ve problemler şebekesinin sonucu olarak ortaya çıktığı konusunda Nersessian'la aynı fikirde olmakla beraber, buna farklı bir bakış açısı getirmektedir. Carey çocuklarla yetişkinlerin dil ve kavramsallaştırma süreçleri arasında da bilimsel teorilerdeki uyuşmazlığa benzer bir durum olduğunu belirtmekte, ve nasıl birbiri ardı sıra gelen iki teorinin kavramları anlamsal bakımdan birbirine indirgenemezse, çocuklarla yetişkinlerin kavram örüntülerinin de aynı şekilde birbirine indirgenemeyeceğini iddia

etmektedir. Carey çocuklarda biyolojik kavramların kazanımı ve bilimsel teorilerin değişimi olgularının aynı gelişimsel örüntüye sahip olduğunu iddia etmektedir. 4 ve 10 yaşları arasında oluşan kavramsal değişme, 4 yaşındaki çocuklarla 10 yaşındakiler ve yetişkinlerin sahip olduğu inanç şebekeleri arasındaki uyuşmazlığa ve farklılığa işaret etmektedir.

Böylece, eğer Carey'in görüşünü kabul edecek olursak, Faraday'ın alan kavramına verdiği anlam ve o konudaki kuramı ile Einstein'in kuramındaki alan kavramının anlamı arasında kesin bir uyuşmazlık olduğu görülür. Bizim savımız Carey'in çocuklarda bilişsel gelişim süreçlerini açıklamak üzere geliştirdiği modellerin bilimsel teorilerdeki gelişme sürecine de uyarlanabileceğidir. Şimdi, Faraday'ın ve Einstein'in kuramlarındaki anlam değişmeleri ve farklılıklarını, Carey'in görüşü çerçevesinde değerlendirelim.

5. BİLGİ-İŞLEME MODELLERİ VE ELEKTROMANYETİK ALAN KAVRAMININ YAPILANMASI

Yukarıdaki tartışmadan da görüldüğü gibi, Faraday'ın görüşündeki alan kavramını temellendiren kuramsal yapı ile Einstein'in elektromanyetik alan kavramına getirdiği göreceli yorum arasında bağdaşamaz farklılıklar vardır. Bu farklılık büyük oranda Faraday'dan Einstein'e kadar her bir bilim adamının farklı inançlar ve analizler sistemine sahip olmasından kaynaklanıyor olabilir. Alan kavramının yapılanması Faraday'ın mekanistik yaklaşımından Maxwell'in ve Lorentz'in dinamik ve ayrıntılı, ve sonunda Einstein'in felsefi kuramsallaştırmasına kadar bir değişiklik geçirmiştir. Bu bilim adamlarının alan kavramını açıklamak üzere geliştirdikleri teoriler arasındaki farklılık, aslında 4 yaşındaki çocuklarla yetişkinlerin belli bir hayvan ile diğer hayvan-hayvan olmayan şeylere ilişkin bilgilerin yansıtılması hakkındaki kararlarında rol oynayan yansıtma örüntülerinin altında yatan modeller arasındaki farklılığa benzemektedir.

Nersessian da zaten Faraday'ın "mekanik" anlayışından Maxwell'le başlayan alan kavramının "dinamik" analizine bir geçiş olduğunu kabul etmektedir. Alan kavramının kuramında ve açıklanmasında meydana gelen bu geçiş 4 yaşındaki çocukların sezgisel biyolojisinden, veya Carey'in terminolojisiyle saf (naive) psikolojisinden 10 yaşındakilerin ve yetişkinlerin biyolojik teori ve düşüncesine geçişte rol oynayan mekanizmalar yoluyla açıklanabilir.

Faraday'ın kuramından Maxwell'e, Lorentz'e, ve Einstein'in kuramına geçişte aynı örüntüyü yakalamak mümkündür. İlk olarak, Faraday elektromanyetik alan kavramını destekleyecek matematiksel bilgi ve birikimden yoksundu; o, daha ziyade görüşünü bilimsel olarak pek de geçerli yapmayan bir takım spekülasyonlara dayandırmıştır. Hatta alan terimini bile kullanmamış, onun yerine "kuvvet çizgilerinden" söz etmiştir. Yukarıda da belirtildiği

gibi, seçtiği terminoloji de çalışmasının niteliksel ve spekülatif doğasını yansıtmaktadır. Buna karşın, daha değişik bir inançlar ve problemler sistemine sahip olan Maxwell, Faraday'ın belirsiz, spekülatif benzetmelerinin yerine, son derece detaylı ve tamamen matematiksel hesaplamalara dayanan "fiziksel benzetmeler" kullanmıştır. Bu "fiziksel benzetmeler" Maxwell'in yeni kavramsal olasılıklara ulaşmasına ve böylece elektromanyetik alan için doğru matematiksel formüller geliştirmesine olanak sağlayan heuristik rehberler gibi bir rol oynamaktadır. Maxwell'in yaklaşımı Faraday'ın alan kavramının "mekanik" analizinden "dinamik" analize geçişe işaret etmektedir. Daha farklı bir inançlar ve problemler setinden yola çıkan Lorentz ise, Newton'cu olmayan "Lorentz'in kuvveti" kavramını ortaya atmakla eterin doğasını değiştirmiş ve kendi elektron teorisini bu değişikliklere dayandırmıştır. Lorentz'in alanı Newton'cu olmayan bir ether durumu olarak kavramlaştırması kavramın anlamında çok önemli bir değişiklik yaratmış ve Einstein'in düşüncesinde çok etkili olmuştur. Nihayet, Einstein'in özel görecelik teorisinde alan, artık bir ether durumu olmaktan çıkmış, ancak Lorentz'in alan kavramındaki matematiksel yapıyı olduğu gibi korumuştur.

Alan kavramının yapılanmasına ilişkin tartışmadan da görüldüğü gibi, her bilim adamı diğerlerinin bıraktığı noktadan çalışmaya başlamakta, hepsi de bir öncekinden daha farklı problemler ve inançlar sistemine sahip olduğu için de, her birinin düşünme sistemi farklı olmakta, bu da alan kavramına verdikleri anlamı etkilemektedir. Sonuçta, nasıl biyolojik kavramların kavramlaştırılmasına 4 yaşındaki çocukların psikolojik ve sosyal yaklaşımları ile 10 yaşındakilerin ve yetişkinlerin biyolojik yaklaşımları arasında hiçbir bağlantı yoksa, Faraday'ın alan kavramı ile Einstein'in alan kavramı arasında neredeyse hiçbir ortak nokta bulunamamaktadır. Faraday'ın ve Einstein'in söz konusu olgu için birbirinden son derece farklı kavramlaştırma süreçleri ve açıklama mekanizmaları –heuristiğe karşın felsefi, niteliğe karşın niceliksel, mekaniğe karşın dinamik– olduğu açıktır.

Faraday'ın alan kavramı doğadaki bütün güçlerin kuvvet çizgileri yoluyla birbirine geçtiği birleşik bir kuvvet alanıdır. "Maddesel parçalar birbirine yaklaşan kuvvet çizgilerinin merkezi noktalarıdır, dolayısıyla bütün kuvvetler onlara doğru yönelir ve her parça da böylece birbiriyle irtibat ettiği için etki alanı 'bütün güneş sistemi'dir". Nersessian Faraday'ın bu kavramı çalışmasının ikinci döneminde, yalıtkan araçlardaki kuvvetin sürekli geçişi kavramını formülleştirmeye çalışırken, geliştirdiğini yazmaktadır (1984: 147). Bu kavramın formülleştirilmesi süreci de Carey'in bilginin edinimine ilişkin yaklaşımı ile açıklanabilir. Faraday'ın parçaları kuvvet çizgileri ile birleştirmesi 4 ve 10 yaşları arasında hayvan ve bitki kavramlarının tek bir "canlı şeyler" kategorisi altında toplanmasına benzer bir süreç olarak düşünülebilir.

Toparlayacak olursak, Faraday'dan Einstein'e kadar giden süre içinde

alan kavramı bir yeniden düzenlenme veya yeniden yapılanma süreci içine girmiştir. Alan kavramının yeniden yapılanması ile 4 ve 10 yaşları arasında biyolojik bilginin yeniden yapılanması süreci birbirine benzer bir örüntü göstermektedir.

KAYNAKÇA

Susan, Carey. (1983). When the Heat and Temperature Were One. D. Gentner ve A.L. Stevens (Derl.) içinde, *Mental Models*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Assoc. Publishers.

——— (1985). *Conceptual Change in Childhood*. Massachusetts: The MIT Press.

——— (1988). Conceptual Differences Between Children and Adults. *Mind and Language*, 3 (3).

Chi, M.T.H., Feltovich, P.J. ve Glaser, R. (1981). Categorization and Representation of Physics Problems by Experts and Novices. *Cognitive Science*, 5, 121-152.

Nersessian, Nancy. (1984). *Science and Philosophy*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

——— (1989). Methods of Conceptual Change in Science: Imagistic and Analogical Reasoning. *Philosophica, Special Issue: Scientific Discovery*, 1-26.

Uygun, Nizameddin (2000). "Deneyimleme Kavramına Bir Karşılaştırma."
Felsefe Tartışmaları (26. Kitap): 49-54.

DENEYİMLEME KAVRAMINA BİR KARŞILAŞTIRMA DENEMESİ

Nizameddin Uygur

Bu yazı Wilheim Dilthey'ın "Yaşantı Deneyimi" kavramıyla, Vehbi Hacıkadiroğlu'nun "Yaşam Deneyimi" kavramlarını bazı noktalardan karşılaştırmayı amaçlıyor. Karşılaştırmanın sınırını, iki felsefecinin bilginin oluşumuna bakış açıları, bilginin kapsamı ve elde ediliş yöntemi ile deneyim kavramı arasındaki kurdukları ilişkinin düzeyini irdelemek oluşturuyor. İddiam, çok derinlemesine bir irdeleme yapmak değil elbette, sadece bir kavram üzerinden iki felsefecinin felsefi bakış açılarının farkını ortaya koymaya çalışmak.

Dilthey ve Hacıkadiroğlu'nun Öznenin Nesneyle Bağını Kuruşuna Bakış Açıları:

Dilthey'da özne, "bilen özne"dir. Bilen özne: "artık sadece duyum tasarım, duyarlık-zihin bağıntısı içinde "bilen" özne değildir. Özne, gerçek yaşam süreci içinde bilir. Bu demektir ki, özne nesneyle bağını, bilmenin (tasarlamanın), değerlendirmenin (hissetmenin), eylemenin ve istemenin bir birliği içinde kurar. Böyle olunca felsefe için öncelikli görev, tüm bunların birlikte, bilginin, bilgi kavramlarının ve bilgi ilkelerinin temelinde yattığını görüp göstermektir."[1]

Dilthey, bir "saltık nesne" kavramını kabul etmediği, nesne kurumunun özneyle mümkün olduğu fikrini felsefesinin temel argümanlarından biri olarak oluşturduğu için, bir "özne-nesne" ayrımını da kabul etmez. Çünkü o, bilginin ancak bir praksis felsefesiyle doğru oluşturulacağını, bunun da "Yaşantı"yla mümkün olduğunu ileri sürer. Ona göre Yaşantı: "Herhangi bir psişik veya estetik kavram değil, bilgiye giden yolun başındaki 'sağlam nokta' olarak, transandantal, deneyimi tüm genişliğiyle kucaklayan kavram"dır.[2]

Vehbi Hacıkadiroğlu'ndu ise, bilginin elde ediliş yöntemi ve koşulları açısından (Yaşam deneyimi) Dilthey ile kısmi bir koşutluk içerisinde olmasına rağmen, özneyle nesnenin bağını kuruş biçemi çok farklıdır. O bu konuda da Pozitivist felsefe geleneğiyle bir koşutluk içerisindedir. Vehbi Hacıkadiroğlu'na göre, nesne, bilginin oluşumunda asli öneme sahiptir. Öznenin nesneyle bağını kuruşu bakımından öznenin bir zihinsel işlemden geçirme etkinliği bile yoktur. Bu açıdan Hacıkadiroğlu'nda Özne-Nesne ayrımı mutlak bir kesinlik içerisindedir. Yalnız Hacıkadiroğlu'nun bilginin elde ediliş koşulları

açısından Dilthey'a koşutluğu, kendisinin "Yaşam deneyi bilgi teorisi" olarak adlandırdığı görüş açısı içerisinde yaşamla direkt bağ kurma konusunda benzerlik gösterir kısmen. Hacıkadiroğlu: "bizim yaşam deneyimi adını verdiğimiz, nesne ve olayların insanın duyu organları üzerindeki etkisini değil de insan yaşamı üzerindeki etkilerini inceleyen bir deney türüdür"[3] dediği yaşam deneyimi bilgi teorisiyle, Pozitivist geleneğe bağlı bir praksis felsefesi yaratma çabası içinde olarak sonuçta "Yaşam" kavramına, nesne kavramıyla birlikte temel bir önem atfederek kendi orjinal fikri oluşumunu kurar. Kısaca, Dilthey'ın "Özne-nesne ayrımı ortadan kalkmıştır, çünkü yaşamda gerçeklik ve ben ayrımı yapmıyorsunuz, onlar zaten birdir, gerçeklik bilinçte verilmiştir, bilinç zaten gerçekliktir"[4] görüş açısına karşıt olarak Hacıkadiroğlu, kesin bir nesne-özne ayrımı yaparak Sofist Gorgias'ın "Gerçeklik yoktur, olsa da bilemezdik, bilsek de anlatamazdık"[5] sözünü doğrulayarak bilgide Özne kurumunu reddeder.

YAŞAM DENEYİMİ - YAŞANTI DENEYİMİ: BİR KAVRAMSAL BULUŞMA

Vehbi Hacıkadiroğlu'nun "Yaşam Deneyimi" kavramını en özlü olarak şöyle tanımlamak mümkün. Herhangi bir şey hakkında bilgi edinmek için o şeyi işleme sokmak ve dolayısıyla eylem uygulamak, onun sonuçlarını görerek bu sonuçları bir deneyimsel bilgi olarak belleğimizde depolamak. Bu tanımlamanın tam bir Epistemolojik form olarak belirlenebilmesi için de:

a) Bilginin bir önceden görme gücü olması,

b) Kavramların nesnelerin özsel niteliklerini içermesi gerektiği gibi bir durumun söz konusu olmaması,

c) Tek tek gözlemlerden genel bilgilere ulaşılabilmesi için özel bir soyutlama ya da genelleştirme işlemine gerek bulunmaması.

Dilthey'da ise, Yaşantı Deneyimi kavramı şöyle tanımlanır: "Bir yaşam akışı içinde bir odakta toplanmış olan yaşam bağlarını bir tekil yaşam tarihinin birliğinde biraraya getirip bütünler. Bu birlik, bir ben-özdeşliği ve bir anlam veya imlemin artikülasyonu içinde pekişir. Ben-özdeşliği öncelikle zaman boyutunda, çok çeşitlilik içinden çekip çıkartılmış olan yaşantıların sentezi olarak kendini gösterir."[6]

Dilthey, Hacıkadiroğlu'nun aksine ya da ondan çok başka olarak, eklemlemeli ve birikimsel bir Tümevarım yöntemini kendine yöntem olarak seçtiği, oluşturduğu için Yaşam deneyimi kavramını bireysel, tekil yaşam deneyimi anlayışıyla kurar. Çünkü: "Her bireysel yaşam deneyimi bu nesnel tin alanı içinde bir ortaklaşalığı yansıtır. Hes sözcük, her tümce, her jest veya her nezaket kuralı, her sanat eseri ve her tarihsel olay, ancak bunlarda dışlanan şeyin onu anlayan bir ortaklaşalık ile bağlı olmasından dolayı anlaşılır. Tek insan hep ortaklaşalık sferinde yaşar, düşünür, eyler; o ancak bu sefer

içinde anlar."[7] Yine Dilthey'ın bu periferide kurduğu yaşam bağları kavramı hem bir zihinsel işlem, soyutlama içermesi ve hem de tekil bir yaşam tarihi kurgusu/ifadelendirmesi açısından Hacıkadiroğlu'nun yaşam deneyimi kavramından çok farklı bir yaşantı deneyimi kavramı oluşturur. Dilthey'a göre Yaşam Bağı: "tekil bir yaşam tarihinde bütünlenir. Bu demektir ki, onlar kendileri bakımından ele alındıklarında, kendi birliğini birikimsel yaşam deneyimi aracılığıyla üreten yapan bir bağlamın soyutlamalarıdırlar. Bir yaşam tarihinin geçmişte kalmış tüm olayları geriye bakışlı bir yorumun altına konulurlar. Bugünden geriye bakmakla yapılan yorum menzili böylece öngörülmüş bir gelecek tarafından yani tasarlanmış perspektifler ve beklentilerin istek ve arzuların, hatırlamaların refleksif yoldan bugüne taşınıp birbirlerine geçmesiyle belirlenmiş olur."[8] ve "Yaşantı bağlamı, kendi somut gerçekliğiyle imlem kategorisi içinde bulunur. Bu yaşanmış ve sonradan yaşanmış olanın akışını, hatırlama sırasında bir araya getiren birliktir. Ve muhakkak ki, bu birlik, imlemi yaşantının ötesinde bulunan bir birlik noktasında meydana gelmez; tersine bu imlem, bu yaşantılar içinde, yaşantıları birbirlerine bağlayan kurucu imlem halinde yer alır."[9]

Tüm bu söylenenleri şöyle bir toparlamak gerekirse, Dilthey'ın yaşam deneyi aslında "Otobiyoğrafik" bir kuruluş yöntemini anlatır. Hacıkadiroğlu ise, Dilthey'ın: "ben'in olması için bir 'sen' gereklidir" düşünüş yapısına tamamen zıt olarak, yaşam deneyimini kuran asıl şeyin nesneyle mümkün olduğunu, bir öznelerarasılığın kendisinden bahsedilecekse de, bunun ancak nesne çıkışlı düşünüş tarzıyla ve ikincil bir önemde düşünülebileceğini söyler. Aslında bu görüş açısı iki filozofun insan tanımlamaları dolayısıyla da farklı bir içerik kazanır. Bu açıdan Deneyim kavramı kavramsal değil sözcük boyutuyla aynıdır bu iki filozofun literatüründe.

İNSAN TANIMINDA EPİSTEMOLOJİK VE KAVRAMSAL FARK

Dilthey, insanı: "kendi yaratımları içerisinde kendi dünyasını kuran varlık olarak" tanımlar[10] ve aym zamanda insanın tarihi yaptığı gibi tarih tarafından yapıldığını da belirterek özgürlüğümüzün kanıtının bu yapma-yapılma ilişkisince belirlendiğini savlar. Hacıkadiroğlu ise insan: "davranışlarını tümüyle içgüdülerinin ve koşullu tepkilerinin yönetimi altında gerçekleştiren hayvana karşı; insan nasıl davranacağına kendisi karar vermektedir. Nasıl davranacağına kendisi karar veren insanın, nasıl davrandığında nasıl bir sonuç alacağını önceden görebilmesi gerekir. Bu önceden görme gücüne Bilgi adını verdiğimize göre, insanın insanlığını bilgiyle kazandığını söyleyebiliriz. Bu da bizi insan bilgili hayvan'dır biçiminde bir insan tanımına götürür"[11] önermesiyle anlatır. Aslında Hacıkadiroğlu'nun insan tanımlaması da pratik ve işlevsel yön içerisindedir o bunu şöyle betimler: "bilgili insan ya-

şamda başarıya ulaşmanın yolunu başkalarıyla işbirliği içinde onlarla konuşup anlaşarak yaşamaktan geçtiğini bilecek durumda olduğundan bilgiyle birlikte gitmesi zorunlu olan nitelikleri ayrıca saymadan insanı Bilgili hayvan olarak tanımlamak yeterli olacaktır."[12] Her iki filozofta bir ortaklaşalık sferi içerisinde kurarlar bilgiyi ve deneyim anlayışlarını; ama insan tanımlarının da gösterdiği gibi Dilthey bunu bir yapma-yapılma ilişkisince net olarak belirlerken; Hacıkadiroğlu kendi görüş açısının beslendiği nesne orjinli görüş açısı nedeniyle oldukça sorunlu bir kavram olan "önceden görme" kavramıyla kurar kendi felsefi düşünüş yapısını. Bana göre Hacıkadiroğlu'nun felsefesinin bir diğer sorunsalı da burada aranmalıdır zaten. Yani insanı hem nesne merkezli bir oluş olarak görmesi, böylece onu bir nesne derekesine indirgemesiyle ve hem de yaşam olgusunu verili bir laboratuvar ortamı gibi görmesiyle aslında yaşamın bir fanus misali içinde gerçekleştiğini de imlemiş olur. Bu sorunsal elbette yalnız Hacıkadiroğlu'nun değildir, bu tüm pozitivist felsefenin ve Pozitivist tınılı felsefelerin temel sorunsalıdır. Çünkü hem Hacıkadiroğlu ve hem de aynı periferiden konuşan felsefeler "dış dünya"nın ve insan yaşamının doğa eksenli olarak işlediğine inanırlar. Bu yüzden onların mantıksal yöntemi Doğabilimsel mantık yöntemidir. Oysa Doğan Özlem'in de belirttiği gibi: "Doğabilimleri yaşantının bütünlüğünden sadece bir yönü öne çıkartıp başat kılıyorlar. Bilme edimini doğayla olan total ilişkimizden çekip çıkararak kurmaya çalışıyorlar. Böylece doğa bilimleri, yaşantı içerisinden sadece duyum-tasarım ilişkisi temelli bir yön doğrultusunda kendilerini kurmuş oluyorlar. Üstelik onlar bu doğrultuda hareket ederek buldukları doğa yasalarını, sonradan tinsel/tarihsel dünyanın bilinmesi etkinliğine taşıyorlar. Sonuçta onlar, tinsel/tarihsel dünyada bir yasallık fikrinden hareketle çalışan sosyal bilim'lere zemin hazırlıyorlardı. Comte'in sosyolojiyle yapmak istediği de buydu."13 Doğa bilimsel düşünüş tarzının Hacıkadiroğlu'nda da bulunduğunu onun hem insan tanımından hem de yönteminden çıkarmak mümkün. Deneyi bir laboratuvar deneyiyle özdeş kılması Hacıkadiroğlu'nun hem insan tanımını belirliyor hem de yaşam deneyiminden ne anladığını/anlattığını ortaya çıkartıyor. Oysa doğabilimleri ve elbette Hacıkadiroğlu, tarih ve tin dünyasını nesne kılmaya, bunun böyle olduğunu bize açıklamaya pek uygun düşen felsefi duruşlarıyla anlaşılır değillerdir. Çünkü hem yaşam kavramını belirleyen koşullar ve hem de gerçeklik olgusu böyle bir açıklamayla ortaya çıkmakta çok zorlanır bana sorarsanız...

Dilthey'da madem bir özne kurumuyla dünya tasarımı var o halde onda bir Solipsizm tehlikesi de var mı? - sorusu da sorulmalı elbette ve Dilthey'ın gerçeklik kavramına bakış açısının ne olduğu burada irdelenmeli, çünkü Dilthey, Pozitivizmin "saltık nesne"sinin karşısına yaşamın içinde varolan özne kavramını çıkartıyor. Dilthey'da dışdünyadan yalıtılmış bir özne figürü olmadığından onun solipsizmle bağını kurmak zordur. Çünkü: "Kendisine gerçeklik yüklediğimiz olgu, bizim eyleyen yaşamımızla bir bağıntı için-

dedir. Olgu, etki ve tepki bağıntısı içinde kavranır. Bu bağıntı içinde kendimiz bir parça oluruz ve bu olgu kendinden bağıntı içinde ayırdedilen bir elemandır."[14] Böylece O, olgu figürüne özneyle grift bir ilişki bağlamında bir anlam yükleyerek kurar kendi bilinç felsefesini. Aslında Dilthey gerçekliği kendi felsefesinde böyle oluşturarak da Saltık nesne kavramını yanlışlar. Dilthey: "kendini kavramsal ayrım ve bağıntılar içinde 'Benim için varolma' ve bilinç halinde gösteren şeydir" der gerçeklik için ve "bu benim için varolma genellikle gerçeklik indeksinin yaşantısıdır. Yeniçağ bilinç felsefesi, kendi tek yanlı yönelimi içinde bir nesnel bilgi idesine sarılmış gerçekliği *yaşantıdan çözmüştür.* Oysa yaşantının genel geçerliği, tam da gerçekliği reddediş deneyiminin aynı gerçekliği yeniden üretmesinde kendini açığa vurur ki, gerçeklik kendisinin reddini reddetmiş olsun"[15] diyerek kendi felsefesinin gerçeklik kavramını netleştirir hem de dışındaki felsefi tanımlamaların tek yönlü, nesne merkezli düşünüş yapılarını eleştirmiş olur.

Tekrar bu zaviyeden Hacıkadiroğlu'na dönersek, o, nesneleri, "onlardaki belli değişimlerin belli koşullar altında ne gibi yeni değişmelere yol açacağını önceden görmeyi sağlayan özellikleri belirler. Olaylar da kendilerinin neden olabileceği yeni olaylarla belirlenirler" şeklinde[16] savlayarak hem nesneyi hem de gerçeklik figürünü, özne dışında ama insan için arayan paradoksu oluşturan düşünüş yapısıyla kurar.

SON SÖZ YERİNE

Buraya kadar hem Dilthey'ın hem de Hacıkadiroğlu'nun kendi sözleriyle felsefi görüş açıları bakımından Deneyimleme kavramını nasıl kurduklarını, onların literatüründe varolan kavramlarla desteklemeye çalışarak anlatmaya çalıştım. Şimdi ise, kısaca benim tüm bu söylenenlere eklemek istediğim bazı noktaları anlatmaya/aktarmaya çalışacağım.

Dilthey felsefesi bir praksis felsefesi olması dolayısıyla da herhangi bir teoritizasyon fikrinden uzaktır. Bu açıdan, kapsayıcı, "büyük anlatı"ların dışında olan bir felsefe ekolüdür. Zaten bana göre Dilthey felsefesinin en temel paradoksu da burada aranmalıdır. Yani hem kapsayıcı bir görüş açısına karşı oluşturulmuş bir felsefe var elimizde, hem de diğer yandan tüm kapsayıcı felsefi görüş açılarına, kapsayıcı kavramlarla eleştiri getirme çabasında. Ve aynı zamanda Dilthey, kapsayıcı olmayan kapsayıcı bir felsefe yapma çıkmazıyla karşı karşıya kalıyor. Gerçi o bunu yaşamın teoritize edilemeyeceği fikriyle ve tinsel/tarihsel yaşamın doğabilimsel yöntemle açıklanamayacağını belirterek yanıtlamaya çalışıyor; ama bu bile onun kapsayıcı bir görüş açısı çıkmazında olduğunu belirtmez mi? Yani, yaşamı açıklanamaz kılmak Heidegger'in "insan anlar" önermesiyle de anlamlanan bir görüş; fakat bu anlama çabası da aynı zamanda olayı teoritize etme gerçeğini ortadan kaldırmıyor. Belki de Dilthey'ın böyle bir çıkmazla karşı karşıya bulunmasının bir

diğer önemli nedeni onun hâlâ Yeniçağ felsefesinin yani kendisinin eleştirdiği felsefesinin literatürüyle konuşmasında aranmalıdır. O Heidegger gibi kendi literatürünü kuramamış olmanın da sorunlarını yaşıyor aslında.

Vehbi Hacıkadiroğlu'nun felsefi argümanlarında ise, zaten felsefesinin kapsayıcılığı gereği ve bir literatür oluşturma kaygısı olmaması nedeniyle böyle bir çıkmaz yok. Onun nesne-eylem ilişkisince belirlenen bilgi teorisinin kendi felsefi sınırları içerisinden değerlendirilmesi mümkün ve aynı zamanda bu değerlendirmenin Pozitivizmin felsefi görüş açısı içinde en sağlamı olduğu da açık. Bu sağlamlığı tespit etmemin arka planının Thomas Kuhnn'un "Paradigmalar Kuramı" vesilesince oluşturulduğunu belirtmeliyim. Yani onun kendi duruş sınırları içinden sağlamlığını belirtmiş olmak ile, genel felsefi görüş açısı bağlamında değerlendirmek arasındaki farktan bahsediyorum. Bana Vehbi Hacıkadiroğlu'nun özneyi nesne düzeyine indirgemesi ve nesne-özne ayrımını kesinlemesi hiç doğru gelmiyor. Çünkü bana göre, yaşamın anlaşılması bir özne-özne ilişkisiyle mümkün. Öznenin bilebilmesi/anlaması için ihtiyacı olan şey saltık nesne değil; "sen"dir. Özne kendini ancak bir "sen"e göre kurabilir, çünkü özne kendi tanımlaması gereğince nesne değildir, nesneleştirilemez...

Son olarak yazıyı kısa bir şiir formunda sözle bitirmek istiyorum:

Ne gün geçer, ne gece
Hep biz geçeriz yaşamdan
Sadece biz...

KAYNAKÇA

1. Metinlerle Hermeneutik: Doğan Özlem - İnkılap Kitabevi, sf. 64.
2. Age., sf. 65.
3. Felsefe Tartışmaları Dergisi, Vehbi Hacıkadiroğlu, sayı: 21, sf. 22.
4. Metinlerle Hermeneutik, sf. 43.
5. İnsan Felsefesi - Vehbi Hacıkadiroğlu - Cem Yayınları, sf. 132.
6. Metinlerle Hermeneutik, sf. 298.
7. Age., sf. 199.
8. Age., sf. 286.
9. Age., sf. 299.
10. Age., sf. 226.
11. Yayınlanmamış Söyleşi - N. Uygur - V. Hacıkadiroğlu.
12. Agy.
13. Metinlerle Hermeneutik, sf. 245.
14. Age., sf. 144.
15. Age., sf. 69.
16. İnsan Felsefesi - Vehbi Hacıkadiroğlu, sf. 131.

Eren, Işık (2000). "Öz Olarak İnsan ve Sanat İlişkisi." Felsefe Tartışmaları (26. Kitap): 55-62.

"ÖZ" OLARAK İNSAN VE SANAT İLİŞKİSİ

Işık Eren

Takiyettin Mengüşoğlu'nun belirttiği gibi, sanat, kendine özgü bir varlık alanı olarak görülmeyip, sadece bir tür etkinliğin adı olarak görüldüğünde, yani kendi bütünlüğü içinde ve insanla ilgisinde ele alınmadığında, sadece sanat etkinliğinin ve sanat eseri ortaya koymanın ilke ve metotları verilmeye çalışılır (1983:219-220).

Bu saptamanın yerindeliğini Batı Felsefe tarihine bakarak anlamak mümkündür. Gerçekten de Yeniçağ'dan günümüze kadar gelen estetik yaklaşımlar, içlerinde birçok görüşü barındırsa da, bunların birçoğu, sanatı bir varlık alanı, ontolojik bir bütünlük olarak ele almamıştır. Oysa, "felsefi araştırmada obje edinileni çeşitli varlık bağlantıları içinde ele alma, dolayısıyla onunla ilgili daha isabetli bir bilgi ortaya koyma imkanı, ontolojik bakma tarzının bize kazandırdıklarıdır" (1998:20). Böyle bir bakış, sanat gibi, insanla ilgili fenomenlerin incelenmesinde insanı gözardı etmeyi önlemektedir: "İnsana bakma ontolojik bir tarz olunca; insanın fenomen, etkinlik ve problemlerine, bu arada kişi problemlerine de bakmanın antropolojik bir yol olması doğaldır" (1998:21). Heidegger, her ne kadar bu yolu eksiksiz olarak yürümemişse de, problemleri ve onları ele alış tarzıyla ontolojiye dayanan antropolojinin önünü açan birkaç düşünürden biri olarak görülebilir. Onu bu alanda, sanat ve insan bağını hesaba katan, yeni ve tek düşünür olarak görmek mümkün değildir. Felsefe tarihine baktığımız zaman çizginin bir ucunda Aristoteles'i, ona en yakın noktada ise sanata bakma yoluna ilişkin düşüncelerinin en çok benzeştiği Schopenhauer'ı bulmak mümkündür.

Aristoteles sanatı, hocası Platon'un *Büyük Hippias, Symposion,* Phaidros ve Politeia adlı diyaloglarında sanatı ele alış tarzının aksine, sistematik olarak açıklama bekleyen bir alan olarak görmüştür. Platon, sanatı, *Devlet* içinde yurttaşlarla ilgisinin ne kadar olması gerektiğinin saptanması bakımından ele almıştır. Ayrıca, Platon buna ilişkin düşüncelerini güzel ideası gibi metafizik bir karakter içinde tartışmış ve sanat eserinin varlığını ve ölçüsünü bu ideadan pay almayla açıklamaya çalışmıştır. Böyle bir açıklama tarzında sanat ve insan, sanat eseri ve kişi ya da dünya gibi sorulara cevap bulmak da mümkün olmamıştır. İşte Aristoteles'i sanat açıklamasında yeni kılan nokta burada ortaya çıkmaktadır.

Aristoteles'in sanata ilişkin görüş ve açıklamalarının yer aldığı Poetika, ki günümüze eksik ve parçalar halinde gelebilmiştir, tüm eksikliğine rağmen hareket noktası ve ele alış tarzıyla tüm sanat açıklamalarına sağlam bir

zemin olarak tarihte yerini almıştır. Gerçekten de yüzyıllardır her sanat tartışmasında yanında ya da karşısında olunan önemli bir yere sahip olmuş, yüzyılların sanat görüşlerinin belirleyicisi olarak kalmıştır. Üstelik Heidegger de Aristoteles'in felsefe dünyasını biçimlendirme tarzına karşı çıkmış biridir. Yine de biz her iki düşünürün açıklama tarzlarına baktığımızda, günümüz için önemli bir çıkış noktası olarak, bir benzerlik görebiliriz. Her iki düşünür de, sanatı bilgi veren bir etkinlik, insanla ilişkisinde varlık kazanan çeşitli tarzlarda eserlerin mümkün kıldığı bir alan olarak görmüşlerdir. İnsan ögesi içinden çıkarıldığında sanat ve sanat eserinin varlığı problematik olarak görülmektedir.

İsmail Tunalı'nın dilimize kazandırdığı Poetika'nın önsözünde belirttiği gibi, Aristoteles bu eserinde bir sanat ontolojisi yapmış, ama onu sonuna kadar götürememiş, yarım bırakmıştır (1987:8). Aristoteles sanatı, Platon gibi aşkın bir ögeyle değil, "ontik bütün" olan tek tek sanat eserlerinin incelenmesi, varlık karakterlerinin ortaya konmasıyla açıklamaya çalışmıştır. Üstelik o, sanatı bir tür dil olarak görmüş, eserleri dilleri bakımından, şiir yanlarıyla ele almıştır. İşte bu, onu Heidegger'le birlikte anmak için uygun bir noktadır. Her iki düşünür de çeşitli tarzdaki sanat eserlerinin yapısını dil ögesi bakımından problem edinmiş, farklı dile sahip sanat eserlerinin insana ilişkin bağının farklılığını göstermeye çalışmışlardır.

Heidegger'in görüş ve bakışına uygun ve en yakın noktadaki düşünür ise 19. yüzyıl filozofu Schopenhauer'dır. Her iki filozof da sanatı bir tür "dil" olarak ele almıştır. Bir sanat eserinde ne denli temel varlığa uygun bir dil kullanılırsa, sanat eseri olarak bir eser de o kadar mükemmel olacaktır görüşünü savunmuşlardır. Ayrıca her ikisi de farklı dillere sahip, dolayısıyla da dolayısıyla da farklı tarzlarda gerçekleştirilen sanat eserlerini ele alarak, onların hakikati açığa çıkarma olasılığını incelemeye çalışmıştır. Hakikat, sanat eseri ve insan ögesi farklı açılardan ve farklı bir tarzla ele alınmış olsa da her iki düşünürü de sanatı, sanat eserinden hareketle ve bilgiyle ilişkisinde ele almaları bakımından aynı çizgide görmek mümkündür.

Aristoteles, Schopenhauer ve Heidegger, önemli bir bakış açısının yolunu açan düşünürler olarak felsefe tarihinde yerlerini almışlardır. Sanata ilişkin açıklamalarında farklı noktalarda ve farklı nedenlerden tıkanmış görünseler de, onları belli bir yolu açan öncüler olarak görmek mümkündür.

Bu çalışmaların kapsamı içerisinde Heidegger'in sanat anlayışı, onun Hölderlin'in şiire bakışı üzerine yaptığı yorum aracılığıyla ele alınacak ve kendi "şiir", "varlık" ve "Felsefenin ve dolayısıyla insanın tekrar varlık sahnesine çıkma imkânı hakkındaki görüşleri hatırlatılacaktır. Heidegger'in ele alınmasının nedeni ise, girişten itibaren belirtilmeye çalışıldığı gibi, onun Batı Felsefesinde yer alan birçok düşünürün aksine, sanatı ele alış tarzının bugüne ışık tutacak özelliğe sahip olmasıdır.

Heidegger'in sanata bakışı, sanatı mutlak tin'in kendini dış nesnelerde

ortaya koyması diye tanımlayan Hegel'in görüşünü çağrıştırmakta, hatta çağrıştırmaktan öte benzerliği de dikkati çekmektedir. Heidegger de sanat üzerine Batının sahip olduğu en kavrayışlı ve ayrıntılı düşünen filozofu olarak nitelendirdiği Hegel'in *Vorlesungen Über die Asthetik* eserindeki şu görüşlerine katıldığını belirtir: "Bizim için sanat, artık, onda hakikatin varlık kazandığı en yüksek tarz olarak geçerli değildir" (ww.x, 1, s. 134). Belki sanatın hep daha yükseleceği ve kendini yetkinleştireceği ümit edilebilir, ama onun biçimi Tinin en yüksek gereksinimi olmaktan çıkmıştır. Tüm bu ilişkilerinde sanat, en yüksek belirlenimi yönünden bizim için geçmişte bir şeydir ve öyle kalır" (ww.x, s. 135) (1971:79-80).

Heidegger'e göre, Hegel'in burada sorun edindiği şudur: "Sanat, hâlâ, hakikatin bizim tarihsel varolmamız için zorunlu olan bir varlık kazanma tarzı mıdır, yoksa sanat artık bu değil midir? (1971:80) Heidegger sanatın tekrar insanın özü olarak ortaya çıkmasının nasıl mümkün olacağını soruşturmakla, bunu problem edinmektedir. Bugün sanat üzerine yapılan tartışma ve kabullerin neler olduğuna baktığımızda, her ne kadar Heidegger popüler sanatı kastetmese de, artık tüm sanat tartışmaları bu platformda ele alındığı için onun niçin çok önemli bir probleme parmak bastığı görülebilir. Gerçekten bugün sanat insan ilişkisi insanın özüne ilişkin görülebilir mi?

Heidegger'e göre böyle bir ilişki vardır ve bu kendi pazarında sürmektedir. Sanat eserinin kökeni *Der Ursprung des Kunstwerkes* adlı eserinde tam da bu probleme ilişkin olarak şunları söyler: "Eserlerin kendileri koleksiyonlarda duruyor ve sergilerde asılıyorlar, ama onlar burada, kendileri olan eserler olarak kendinde midirler yoksa burada onlar daha çok sanat endüstrisinin nesnesi midirler? Eserler herkese açık ve sanat zevkine özgü olarak yapılırlar. Resmi kuruluşlar eserleri koruma ve saklama işini üstlenirler. Sanat uzmanı ve eleştirmenler onlarla yaratıcılık bakımından ilgilenirler. Antikacılık ise bunların pazarını sağlar. Sanat tarihi araştırması, eserleri bilimin nesnesi kılar. Ama dönen bu çeşit çeşit dolapta biz eserlerin kendilerine rastlıyor muyuz?.. tüm sanat endüstrisi, en uç noktaya kadar gidebilse ve eserlerin kendileri için işi yürütse bile sadece eserlerin nesne olmalarına kadar gidebilir. Fakat bu onların sanat eseri olmasını sağlamaz" (1971:79-80).

Böyle bir problemden hareket eden Heidegger sanatın ve onun özü olan şiirin ne olduğu ve insanla ilgisini, sanat üzerine yazdığı birçok eserinin yanı sıra Hölderlin'in şiirlerinden hareketle yazdığı kısa yazısında da sergilemektedir. Bu, Turan Oflazoğlu'nun eşsiz güzellikteki çevirisiyle Türk okuyucusuna tanıtılan kısa yazısı hem Heidegger'in sanata ve şiire yaklaşımını hem de onların nasıl gerçekleştirilebileceğine ilişkin görüşlerini bulabildiğimiz önemli bir metindir.

Heidegger, bu eserdeki incelemesine neden şiir ve neden Hölderlin? sorularına cevap olabilecek bir başlangıçla girer. Ona göre, Homeros, Sophokles, Virgilius, Dante, Shakespeare ve Goethe de önemli şairlerdir, yazdık-

ları şiirdir ve üstelik de çalışmalarının verimi Hölderlin'den daha fazla ve süreklidir. Ancak, onların yazdığı sadece bir yazım türü olan şiirlerdir. Hölderlin ise sanatı her alanında sanat kılan ve varlığın dili olan şiiri yaratmıştır; Hölderlin çalışmalarını erken ve aniden kesmiş olmasına rağmen, öz olarak şiiri yaratan kişidir, yani şiirin özünü gerçekleştirmeyi başarmış biridir. Şiirin özünü bir başka ifadeyle öz olarak şiiri yaratmak, öz olarak insanı tarih sahnesine çıkartmanın bir imkânıdır. Bu imkânı ifade edebilmek öncelikle, Heidegger'in Hölderlin'in çeşitli yazılarından seçtiği beş kılavuz sözü üzerine yaptığı yorumları ve bunlar aracılığıyla da onun sanat, şiir ve insan görüşlerine açıklık getirmekle mümkündür. Beş kılavuz söz şunlardır:

1. "Şiir yazmak: Bütün uğraşıların en masumu" (III, 377).
2. "Mülklerin en tehlikelisi dil bunun için verildi insana... kendisinin ne olduğuna tanıklık edebilsin diye.." (IV, 246).
3. "Çok şey öğrenmiştir insan.
   Göklülerden nicesini adlandırmıştır o,
   Biz bir söyleşi olalı
   Ve birbirimizden işitebileli" (IV, 343).
4. "Fakat kalıcı olanı ozanlar kurar" (IV, 63).
5. "Erdemlerle dolu, yine de ozanca barınır
   İnsan bu yeryüzünde" (VI, 25).

Hölderlin'in 1799 yılında annesine yazdığı mektuptaki "şiir yazmak uğraşların en masumu" (III, 377) olduğunu söylerken, 1800 yılında yazmaya başlayıp, yarım kalan taslak yazısında dili mülklerin en tehlikelisi olarak belirttiği "Mülklerin en tehlikelisi dil bunun için verildi insana kendisinin ne olduğuna tanıklık edebilsin diye.." (IV, 246) satırlarını yazmıştır. Bu iki ifadede şiir ve dil üzerine sanki bir araya gelemezmiş gibi görünen saptamalara rastlıyoruz. Ancak Heidegger, onların bir araya gelebileceği hatta birbirini tamamlıyacağını belirtmektedir. Çünkü şiir kendinden ve varlıktan başka hiç bir talebe kulak asmaması, öğretici, eğitici, iç ferahlatıcı ya da aktarıcı olmayı hesaba katmaması, sadece bir ozan yoluyla şiir olmayı istemesiyle masumdur. Bu anlamda bir şiir yazmak; şiir olan şiir yazmak isteği de kendiliğinden etkinliği masum kılar. Burada bir ard niyetlilik, başka bir ifadeyle de şiir olarak bir varlıktan başka bir şeyi talep etmek söz konusu değildir. O, gerçekliği anlamak ve aktarmak için yapılan bir etkinlik değildir. Adeta bir oyundur; ne zararı ne de yararı vardır, sadece *kendi için* sözlerle oynanır. O halde şiir, dil ülkesinde ve dil gereçleriyle yaratılır (T. Oflazoğlu, 1979:2). Onu tehlikeli kılan dil olarak bulunduğu alanın insanın da öz olarak bulunduğu alan olmasındandır. Böyle bir alanda yer alan öz olarak dil (öz olarak şiir) insanın kendi özünün koruyuculuğunu üstlendiği gibi, insanın unutulmasının da tek imkânını barındırır. İnsan öz olarak dilde korunur, dilde unutulur. Üstelik de bu alan, bu mülk tamamlanmış değildir; hatırlama ve unutma hep

yanyana, her an mümkündür. İnsan dile, dil insana gereksinim duyar, bir tür gerginlik içinde, hep olmayı beklemek vardır.

O halde kimdir insan? diye sorabiliriz. Heidegger'e göre, insan bitkilerden, hayvanlardan; tüm varolanlardan farklı olarak kendisinin ne olduğuna tanıklık etmesi gerekendir (1979:3). Heidegger'in tanıklıktan bildirmeyi anladığını; bildirmenin de insanın insana yeryüzüne ait olduğunu bildirmek olduğunu düşünürsek, insanın kendini bilen ve bildiren olduğunu söylemek gerekir. Üstelik o, tam da kendi varoluşuna tanıklık ederken kendisi olabilendir.. Demek ki, bu tanıklık insanın varolmasının imkânıdır, varoluşun açığa –açıklığa– kavuşmasının imkânıdır. İnsan tanıklık etme kararını sadece özgür olarak, kendi seçimi olarak verebilir. O, bütün varolanlara ait olmaya tanıklığını tarih olarak gerçekleştirir. Demek ki, tarihin mümkün olabilmesi, insanın kendi olabilmesi, mülklerinden biri olan dille mümkündür (1979:3).

Dil, insanın mülk olarak sonradan edindiği bir mal değildir. O, insanın tarihsel olarak mümkün olabilmesinin tek imkânı olarak insanın özündedir. Ancak, bu özün gerçekleştirilmeye ihtiyacı vardır. Yani, sahip çıkılmasına, tanıklığa, tarih sahnesinde olma ihtiyacına sadece dille sahip çıkabilir. O, insanın öz olarak kapalı kalmasının da, kapalılık olarak açığa çıkmasının da imkânıdır, bu yüzden de tehlikelidir. Böyle bir dil insanın dünyayla bağını kurar. Tarih dünyanın ağır bastığı yerde vardır. Demek ki, dil, insanın tarihsel olarak var olabilmesinin imkânı olarak ve bu açıdan tehlikeli bir mülktür (1979:4).

Hölderlin'in "Hiç inanmamış uzlaştırıcı" diye başlayan ve yine bitmemiş çalışmaları içinde yer alan uzun ve karmaşık şiir taslağından (3.) hareketle Heidegger, insanın bir söyleşi olmasıyla Hölderlin'in ne kastettiğini, kendi görüşlerinin bileşimiyle ifade etmektedir. Ona göre, Hölderlin'in kastettiği şudur: İnsanarın varlığı söz içre temellenmiştir, ama insanlar söyleşi ile varlık temelini kazanır, dil de söyleşi olarak özdendir. Söyleşi ve onun birliği bizim varoluşumuzu taşır. "Biz bir söyleşiyiz" demek Heidegger'e göre, "biz birbirimizi işitebiliriz" demektir (1979:6). Yine ona göre, söyleşi ve işitme boyutuyla varolma *zamanı* gerektirir. *Zaman* ise, dilin varlığın diline uymasıyla ortaya çıkar. Öncelik dilde, bu özün sözde ve işitmede gerçekleşmesindedir. Ancak o zaman biz vardır. Tüm bu açıklamalara rağmen, yine de şu sorunun cevabı eksik kalır; "önüne katıp herşeyi sürükleyip yok eden, yutan zamandaki kalıcı olanı kim kavrayıp söz içre temellendirmiş ve zamanı açılıp, yayılan bir zaman kılmıştır?" Heidegger'e göre bu sorunun cevabını Hölderlin "Anımsama" şiirinin sonunda vermektedir: "Fakat kalıcı olanı ozanlar kurar" (IV, 63). Hölderlin'e göre "Göklü herşey çabucak geçer" (IV, 163f) ve "emanet edilir ozanların bakım ve hizmetine" (IV, 145).

Ozanın söz içre yaptığının açıkça ne olduğu sorusuna Heidegger'in getirdiği yorum ise şöyledir: Ozan, tanrılara ve nesnelere ad bulmaz, o özden gelen sözü konuşan olarak varolanda öz olanı görür ve adlandırır; böylece o

varolan bilinir kılınır. Buna göre diyebiliriz ki, şiir varlığın sözle kurulmasıdır (1979:6-7). İşte Heidegger'e göre de bu kurma ozanca bir kurmadır ve ozanın sözü özgürce verme anlamında kurmadır; insan varoluşunun temeli üstüne sağlamca oturma anlamında kurmadır (1979:7). Bu içeriklere dayanarak, Heidegger'in ve Hölderlin'in ozan, dil ve kurma kavramlarını nasıl içeriklendirmeye çalıştıklarını görebiliriz ve diyebiliriz ki, şiirin özünü varlığın sözle kurulmasıdır.

Şiir hakkında yapılan bu yorumlara bakarak, şiirin aslında *yurda dönüş* çağrısı yapan, bir kez dile geldiğinde ise *zamanda/zamanla/zaman* olarak sürekli yinelenen ve sadece duyan kulaklar için yakılmış bir türkü olduğunu söyleyebiliriz. Heidegger'in bu yorumu onaylayabileceğini şu satırlarına bakarak söylenebilir gibi görünmektedir: "şiir varolana eşlik eden bir süs, gelgeç bir coşku, eğlence ve heves değildir. Şiir, tarihi taşıyan temeldir; ama kültürün görünümü, dile gelişi değildir (1979:7). Şiir, içinde doğduğu kültürün yansıtıcısı değil, tarihin ve zamanın yaratıcısı ve taşıyıcısı olarak hep önce ve sonraya açılan, yöreselden uzakta, belli bir amaç için var kılınan bir dildir.

Heidegger, şiirin eylem alanının dil olduğunu, şiirin özünü dilin özüyle birlikte düşünüp, varoluşun ve bütün nesnelerin özünün kurucusu olarak adlandırmak gerektiğini ifade ettikten sonra, artık şiire öz alanında daha yakından bakabilecek malzemeye sahip olduğumuzu düşünür. Bu malzemelerden biri de, şiirin, dili hazır malzeme olarak kullanmadığı, askine onu mümkün kıldığıdır. İşte bu yüzden de şiiri anlama çabasının yönü beklenenin ya da bilinenin aksine olmalıdır: "Şiir tarihsel bir halkın ilkel dilidir, ilkel dil, varlığın kurulması olan şiirdir. Öyleyse şiirin özünü dilin özünden değil, dilin özünü şiirin özünden anlama çabası daha uygun olur" (1979:8). Bunun için ise, sanat eserleriyle yüzyüze gelmek ve onlarda hakiki olanı görme çabası içinde olunmalıdır.

Böyle bir istikamet değişimin baş döndürücü bir hızla gerçekleştiği çağımızda unutulan insanı, tüm onu kuşatanların ortasındaki özde "öz" olarak görmemizi sağlayabilir. Bu, ozanca üreten sanatçıların eserleriyle sanatın var kılındığı alanı görmek ve eserleri Heidegger'in kastettiği anlamda *koruma* koruma altına almakla mümkün görünmektedir. Diyebiliriz ki, sanat eseriyle karşılaşmak insanla karşılaşma ise, bu karşılaşma neye, nasıl ve neden bakılabileceğini bilgisel bir etkinlik olarak gösterebilen, kişilerin eğitilmesini talep eden kurumlarda, olabildiğince erken yaşlarda ele alınmasıyla gerçekleştirilebilir. Yoksa sanat sadece bir tür pazarda, estetik olanın pazarlandığı, insanı göstermeyi değil taleplerini biçimlendirmeyi amaçlayan pazarcıların satış alanı olarak kalabilir. Tüm bunları söyleyebilmek için sanat adına olan bitene; sanat eseri, sanatçı diye ortaya çıkana ve *sanat adına, onun için* yapılanlara bakmak yeterli olacaktır.

Bu sonuç, Heidegger'in de vardığı bir sonuç mudur? sorusuna, bir yere

kadar evet, cevabını vermek mümkündür. Bu yer ise insan, sanat, dil ilişkisinin gösterildiği, öneminin ve problemlerin vurgulandığı yerdir. Nasıl olacağı sorusunun cevabını ise Heidegger'in işaret ettiği problemi gören ve metni dil bağlamında inceleyerek yürüyen, Heidegger'in kendi görüşlerinde sonuca ulaşmasını engelleyen noktayı görüp, onun hesap etmediği etik ve değer felsefesine dayanarak açtığı yolda yürüyen, günümüzde birkaç düşünür ve farklı açıklama tarzlarında buluyoruz.

Bir sanat eseri kendi türünde bir dile sahip, kendinde bir bütünlük ise, o halde her bir eser kendi dili içinde incelenmelidir görüşünden hareket edenler bir eseri anlamak için onu dil açısından incelemenin yeterli olacağını söyler. *Okuma Uğraşı* kitabında Akşit Göktürk, bir eseri anlama yolları üzerine yaptığı incelemede böyle bir savın aldığı yolu ve gelip tıkandığı noktayı göstermeye çalışmıştır: Ona göre sanat belli türden bilgileri bulgulayan ve ileten iletişim, dilin bütünü üstüne kurulan kendine özgü bir dildir. Bir iletişim aracı olarak dili olan eser, eser olabilmesini bir sanat tarzının içinde yer alarak kazanır. Yazın dili değişen insanlık durumunu dile getirirken, dilin gündelik kullanımlarındaki anlamlardan uzaklaşır, iletişimini doğal dilin bütünü, dil içindeki değişik diller, bir de öteden beri süregelen yazınsal anlatım örgüleri üstüne kurulur, ama bunların hepsini belli ilkelerle birleştirerek, gerçek değil kurmaca bir dünyayı sunmaya yönelir (Akşit Göktürk, 1979:170). Böyle tanımlanan bir yazın yapıtı nasıl anlaşılmalı, bunun için de nasıl okunmalı? sorusuna hem geleneksel yaklaşımları hem de günümüzdeki yaklaşımları örnek veren Göktürk, yazınsal okuma etkinliğinin iki yönü olduğunu belirterek, "Birinci yön, metiniçi doğrultusudur, bütün metiniçi dilsel ögelerin ilişkilerini kapsar. İkinci yön ise metindışı doğrultuludur, yapıtın içinde oluştuğu toplumsal tarihsel bağlamı, bir de okurun geçmişini, şimdisini, bütün bir yaşantı birikimini kapsar. Okuma ediminin bu iki yönüyle, yazın yaşamı, yaşam da yazını sürekli etkiler" (1979:178-179), demektedir.

Kitabın bütününe baktığımız da, çeşitli tarzlarda karşımıza çıkan yazılı metinleri doğru anlayabilmek için onların farklı okumaları gerektirdiğini anlamaktayız. Böyle bir bakış bir yazınsal metni nasıl okumamız gerektiğine ilişkin önemli ip uçları vermekte, ancak bir eseri okumayı bilmekle onu değerlendirme –değerini gösterme– arasında nasıl bir ilişki olduğu ortaya konmamaktadır. Değerlendirme eksik kaldığı zaman da her bir yazılı eser başka başka kişiler için beğendim, beğenmedim yargısına açık olabilecektir. Oysa, sanata ilişkin tüm açıklamalar onun insan ve dünya ilişkisine ilişkin bilgisel bir etkinlik olduğunu göstermektedir. Bazı değer yargıları edinmek ise bu bağı kuramadığımızın işareti olsa gerek diye düşünülebilir. İşte böyle bir noktada, yani doğru bir değerlendirmenin gerekliliğine ilişkin noktada, bizi bundan alıkoyanın antropolojiye dayanmayan açıklamalar olduğunu söylemek mümkündür. Ancak, günümüzde Ioanna Kuçuradi gibi birkaç büyük düşünür bu yoldan yürümekte, değerlendirme etkinliğinin insanla bağını vurgulamak-

ta ve değer, etik bilgisi olmaksızın bir eserin doğru bir değerlendirmesinin yapılamayacağını belirtmektedir. Sayıları az da olsa, bu düşünürler, bizim sanatla doğru bir ilişki kurmamızın yollarını ve imkânlarını göstermektedir.

KAYNAKLAR

1. Aristoteles. *Poetika*. (Çev. İsmail Tunalı), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.
2. Göktürk, Akşit. Okuma Uğraşı. İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1979.
3. Hegel, G.W. Friedrich. *Estetik Üzerine Dersler.* (Çev. Nejat Bozkurt) Seçilmiş Parçalar. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
4. Heidegger, Martin. *The Origin of the Work of Art*. (Translated by: Albert Hofstadter), Poetry, Language, Thought. New York: Harper&Row, 1971.
5. Heidegger, Martin. *Hölderlin ve Şiirin Özü*. (Çev. Turan Oflazoğlu), Çeviri Dergisi. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay., 1979.
6. Kuçuradi, Ioanna. *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1998.
7. Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983.

Turanlı, Aydan (2000). "Mitoloji Değişebilir." Felsefe Tartışmaları (26. Kitap): 63-68.

MİTOLOJİ DEĞİŞEBİLİR: WITTGENSTEIN NEDEN TEMELLENDİRİMCİ DEĞİL

Aydan Turanlı

Bilindiği gibi "Nasıl biliyoruz?" "Bilginin doğası nedir?" "Bilgiyi oluşturan temel parçalar nelerdir?" "Bilginin kaynakları ve kökenleri nelerdir?" gibi sorular epistemolojinin teme sorularıdır. Filozoflar tarafından tanımlanan çeşitli bilgi biçimleri vardır: empirik olmayan ya da *a priori* bilgi, empirik ya da *a posteriori* bilgi, Russell'in tanımladığı betimleme yoluyla bilgi (knowledge by description) ve doğrudan bilgi (knowledge by acquiantance). Bazı filozoflar fiziksel nesnelere ait bilginin empirik bilgi ile ifade edilebileceğini ileri sürerken, matematiksel ve mantıksal bilginin de analitik *a priori* bilgi grubuna ait olduğunu ifade ederler. Kant bunun dışına çıkarak matematiksel önermelerin de *sentetik a priori* olduğunu öne sürmüştür.

Günlük yaşamda "bilgi" kavramını çeşitli şekillerde kullanırız. Bazen bir işi bütün detayları ile bilmekten söz ederiz, bazen bir şiiri ezbere bildiğimizi söyleriz, bazen de bir şehri karış, karış bilmekten söz ederiz. "Araba kullanmayı biliyorum", "Arkadaşımın şu anda kızgın olduğunu biliyorum", "'Meşakkat' kelimesinin nasıl kullanıldığını biliyorum", "Neler çektiğimi ben bilirim", "O açlığın ne deme olduğunu bilmiyor" "bilgi" kelimesinin günlük yaşamda kullanılmasına verilebilecek diğer örnekler.

Geleneksel felsefede bilgi temellendirilmiş doğru inanç olarak tanımlanır.[1] Tabii ki bu görüş 1963'de Gettier'nin itirazından sonra değişmiştir; bilgi teorisyenleri görüşlerini gözden geçirerek bilgiyi yeniden tanımlamışlardır. Geleneksel felsefede temellendirilmiş doğru inanç, yani bilgi, önermesidir. Bilgi üç farklı parçası ile tanımlanır. Bir önermenin bilgi olabilmesi için o önerme doğru olmalıdır, süje önermenin doğru olduğuna inanmalıdır ve önerme kanıtlarla temellendirilmiş olmalıdır. Eğer inanç bilgiyi oluşturan temel parçalardan biri ise, inancı nasıl tanımlarız? Günlük dilde "inanıyor" kavramı çok çeşitli şekillerde kullanılır. Bazen "O Tanrı'nın varlığına inanıyor" deriz, bazen "Onun söylediklerine inanıyorum" deriz, bazen de "Arkadaşımın söylediği hiç de inandırıcı gelmedi" deriz. Felsefede inancın ne olduğu ile ilgili en azından iki farklı görüş var. Birincisi inancı, inancın nesnesi ile inanan kişi arasındaki ilişki ile açıklayan görüş. İkincisi, inancı belirli bir şekilde davranma eğilimi (disposition) olarak inceleyen görüş. İnancın nesnesinin ne olduğu ise bir filozoftan diğerine göre değişir. Frege'ye göre inancın nesneleri düşüncelerdir (thoughts), ya da "cümlelerin anlamlarıdır" (Frege, 1984 p. 354). Düşüncelerin kavranılması bizim bütün zamanlar için ge-

çerli bilgi edinmemizi mümkün kılar. Zamansızlık ve doğruluk bu düşüncelerin özellikleridir ve bilmek ancak özneden bağımsız olarak varolan soyut önermelerin kavranılması ile mümkündür. Frege düşüncelerle (thoughts), fikirleri (ideas) ayırır: çünkü düşünceler diğer insanlar tarafından da kavranabilirken, fikirlerin öznel bir karakteri vardır.

Descartes'a göre ise temellendirilmiş doğru inanç öznelerden bağımsız olarak varolan soyut önermelerin kavranılması ile değil, fakat doğuştan bizde olan zihinsel *ideaların* farkına varılması ile mümkün olabilir. Zihinsel *idealar* süje olarak yalnız benim farkındalığıma izin veren zihnimde apaçık olan özel nesnelerdir (private objects).

Wittgenstein bilgiye temellendirilmiş doğru inanç olarak tanımlamaz. "Bilmek" kavramının gramerinin[2] "yapabilmek" "yapabilme yeteneğinde olmak" ve "anlamak" kavramı ile yakından ilişkili olduğunu söyler (Wittgenstein, 1967, PI § 150). Bu anlamda da "bilmek" kavramı bu kavramların anazili ile açıklanır. Wittgenstein'a göre kural-izleme ya da bir kavramı kullanmayı bilme bizden bağımsız olan soyut önermelerin kavranılmasının bilmeyi bütün zamanlar için garantilemesiyle mümkün olmaz. Bilmek zihnimizdeki önermelerin farkına varmakla da mümkün olmaz. O halde bir kavramı uygulamayı bilmek ya da matematiksel dizide iki-ekle gibi bir kuralı uygulamak neyi içerir? Bu sadece formülün zihnimde olması ile açıklanabilir bir şey midir? Soyut önermelerin veya kuralların kavranılması benim kural izlemimi mümkün kılar mı? Ama eğer kural-izleme formülün veya kuralın zihnimde olması ile açıklanabilir bir şey olsa formül her aklıma geldiğinde onu uygulayabiliyor olmam lazım. Ancak öyle durumlar vardır ki formül aklımda olduğu halde onu uygulayamayabilirim. Ya da kafamda hiç bir formül olmadan da kuralı uygulayabilirim. Bunun nedeni benim kavramı uygulamamı garantileyen tek bir formülün olmamasıdır. Benden bağımsız kuralların varlığını veya zihinde kavramları uygulamamı sağlayan kurallar olduğunu ileri sürmek her bir uygulamaya karşı gelen koşullar bütünü olduğunu varsaymaktır ki bu koşullar karşılanmadığında uygulamanın yapılamıyacağını içerir. Oysa ki Wittgenstein'a göre "Şimdi nasıl devam edeceğimi biliyorum", "Şimdi yapabiliyorum" dil-oyunları içinde öğrenilirler (Wittgenstein, 1967, PI §179). "Şimdi uygulayabiliyorum", "Şimdi yapabiliyorum" ile "Yani formülü bildiğimi kastediyorum" birbirine özdeş değil. "Şimdi yapabiliyorum, yani formülü bildiğimi kastediyorum" cümlesi "Yürüyebilirim, çünkü zamanım var"a benziyor. Ama bunu söyliyebileceğimiz gibi "Yürüyebilirim, çünkü yeterince kuvvetliyim"'de diyebiliriz ya da "Yürüyebilirim, yani bacaklarımın durumu söz konusu olduğunda" da diyebiliriz (Wittgenstein, 1967, PI §183).

Daha önce söylendiği gibi Wittgenstein "bilmek" kavramının "anlamak" kavramı ile ilişkili olduğunu söyler. Ama bilmek ya da anlamanın zihinsel bir durum olduğunu ileri sürebilir miyiz? Bir kuralı uygulayabilmenin

zihinsel bir durum olduğunu söylemek onun aracılığıyla bilginin gösterildiği bir zihinsel mekanizmayı varsayar. Genellikle depresyonun, acının ve heyecanın zihinsel durum olduğu söylenir. Fakat "anlamak" zihinsel bir durum mudur? "O depresif bir ruh hali içinde" deriz de "O anlama durumu içinde" der miyiz? "Dünden beri sürekli bir acı içinde" ya da "Dünden beri bu kelimeyi anladı" deriz de "Sürekli bir anlama durumu içindeyim" der miyiz?

Wittgenstein'a göre bir cümleyi anlamak müziksel bir temayı anlamaya benzer (Wittgensetin, 1967, PI §527). "Anlamak" diğer kavramlarla benzer olarak dil-oyunları içinde anlaşılabilir. Bazen cümleyi anlamak aynı anlamı olan bir diğer cümle ile değiştirmektir, bazen de nasıl ki müziksel bir tema bir diğeri ile değiştirilemezse (Wittgenstein, 1967, PI §531) cümle de herhangi başka bir cümle ile değiştirilemez. Birinci durumda düşüncenin diğer cümlelere de ortak olduğunu söyleriz. İkinci durumda böyle bir düşüncenin paylaşılmadığından söz ederiz. Bu durumda anlamak bir şiiri anlamaya benzer bir hal alır (Wittgenstein, 1967, PI §531). "Anlamak" kavramının bu kullanımları onun anlamını oluşturur.

Önce de değinildiği gibi "bilmek" kavramı ile ilişkili diğer kavramlar "yapabilme" ve "yapabilme yeterliğinde olma" idi. Wittgenstein bilmenin yetenekle, anlamının ise bir tekniğin edinilmesi (mastery of a technique) ile ilişkili olduğunu vurgular (Wittgenstein, 1967, PI §150). Bu bir tekniğin edinilmesi ile ilişkilendirilen bir şeyi yapa-bilme (*know-how*) ile, bir nesneye ilişkin bilgilenmemizi içeren bir şeyi bilme (*know-that*) arasındaki geleneksel ayrımın ortadan kalkması için bir temel oluşturur.

Descartes'in bilmeyi zihinsel durum olarak tanımlaması öznel bir anlamaya (private understanding) yol açtığı için reddedilir. Wittgenstein'a göre bilginin toplumsal bir karakteri vardır. Fakat bu anlayışla Wittgenstein'ın epistemik tutarlıcılık (epistemic coherentism) anlayışına yaklaştığını söyleyebilir miyiz? Bilindiği gibi epistemik tutarlıcı görüşü savunan Richard Rorty gibi filozoflar da epistemik yetkenin toplum olduğunu ileri sürmüşlerdir. Rorty'ye göre bilgi ancak belirli bir toplumun sosyal inançlarının doğrulanması (justification) ile mümkündür. Wittgenstein'da *Felsefi Araştırmalar'ın* 371'inci bölümünde "*öz* gramer ile ifade edilir" der ve "*özden* söz ederken sadece uzlaşımı işaret ederiz" (Wittgenstein, 1978, RFM part I §74) diye ekler. Yani gramer ancak bizim uzlaşmamız sonucu biçimlenebilir (Wittgenstein, 1978, RFM part VII §9). Tabii ki Wittgenstein'nin uzlaşımdan anladığı Richard Rorty'nin uzlaşımdan anladığından farklıdır.

Wittgenstein *Weltbild Sätze*[3] olarak adlandırdığı cümleler üzerinde bizim uzlaşımımızın kontrat imzalamaya benzer bir uzlaşım olmadığının altını çizer. Ona göre bu uzlaşım insan aklının yapısı "açık, seçik idealarla" ya da "saf aklın kategorileri" ile açıklanabileceği için değil, tüm dünya toplumlarının ortak problemleri, ilgi alanları ve ihtiyaçlarının benzer olması dolayısıyla kendiliğinden oluşur. Bu uzlaşımın doğası Wittgenstein'nin çok etkilendiği

Oswald Spengler'in görüşlerine başvurarak daha da netleştirilebilir. Spengler insan bilgisinin olmakta olan (becoming) üzerine temelleneceğini söyler. Olmakta olanın da ancak yaşanarak tecrübe edilebileceğini, sözsüz bir uzlaşımla (*worldless understanding*) hissedilebileceğini vurgular. Wittgenstein'da da bu cümleler üzerine uzlaşım bu tür bir sözsüz uzlaşıma benzer. Çünkü günlük yaşamda, normal koşullar altında, "Ellerin olduğunu nasıl biliyorsun?" ya da "İnsan olduğunu nasıl biliyorsun" gibi sorular sormuyoruz. Bizim bu cümleler ile ilgili bilgimiz nasıl bildiğimizi bilmeden bilmeye benzer. Sözsüz uzlaşımın karakteri Spengler'ın bir başka metaforuna başvurarak aydınlatılabilir. Spengler her yaşayan dilin totemsel ve tabusal yanı olduğuna işaret eder. Tabusal yan dilin öğrenilebilir kısmını kapsarken, totemsel yan dilin belirli bir ırka ait kişilerden başkasına geçmesini engeller: bu kısım dilin melodisinde, ritminde, renginde, ifadenin temposunda, ifadeye eşlik eden tavırda gizlidir (Spengler, 1928, p. 117). Wittgenstein dilin iki yanı olduğu konusunda Spengler ile uzlaşım içindedir, fakat kültürler arasında eşölçülemezlik (incommensurability) olduğu konusunda Spengler'in görüşlerinden ayrılır. Wittgenstein *Kültür ve Değer* adlı kitabında "Ben farklı kültürel çağları ailelerin yaşamlarına benzetiyorum, aile içinde aile benzerliği vardır, ama değişik ailelerin üyeleri arasında da benzerlik bulunacaktır" demiş olsaydı Spengler'in daha iyi anlaşılabileceğini söyler (Wittgenstein, 1980b, p. 14). Wittgenstein'nin bu pasajı yalnız kültürü oluşturan alt-kültürler arasında değil, farklı kültürel çağlar arasında da benzerlikler olacağı şeklinde yorumlanabilir. Başka bir deyişle, Klasik, Batı, Hint ve Arap gibi kültürler arasında aile benzerliği (family resemblance) ilişkisi vardır. Bu nedenle dilin totemik yanı tüm dünya kültürlerini kucaklayacak kadar geniştir. Yazılı dil ve önermesel bilgi dilin tabusal ve öğrenilebilir yanına aitken, "temellendirilmemiş davranış biçimleri", "insanlığın ortak tavrı" ve "sözsüz uzlaşım" dilin totemsel yanına aittir. Wittgenstein'nın görüşü, bilgiyi bir toplumun sosyal inançlarının doğrulanması olarak anlayan Rorty'nin epistemolojik davranışçı görüşünden ayrılır.

Willfrid Sellars tarafından sunulan görüş ile de uyum içinde değildir. Sellars bilgiyi belirli bir olayı mantıksal nedenler uzamı içindeki yerine yerleştirmek olarak tanımlar (Sellars, 1963, p. 169). Oysa ki Wittgenstein'da bilmek sadece nedenler ileri sürmeyle, deliller ve kanıtlar sunmakla, ve temellendirme ile sınırlı değil çünkü bunların hepsinin bir sonu var (Wittgenstein, 1969, OC §164, 192, 204, 563). "This is simply what we do" (Wittgenstein, 1967, PI §217) dediğimiz nokta da tüm temellendirme biter. Dil oyunlarının sözsüz öndayanaklar olmadan var olamıyacağı açıktır. Ancak dilin temeli bu sözsüz öndayanaklar değil, temellendirilemeyen davranış biçimleridir (Wittgenstein, 1969, OC §110). "Başlangıçta eylem vardı" diyen Goethe'den esinlenen Wittgenstein, dilin ancak doğa ya da kültür içindeki eylemlerimizle mümkün olabileceğini ileri sürer. Rorty-Sellars görüşü dili entel-

lektüel bir çerçeve içine oturtur ki, bu Wittgenstein tarafından dilin bir tür uslamlama sonucu oluşmadığı görüşüyle reddedilir (Wittgenstein, 1969, OC §475).

O halde Wittgenstein'nın görüşünün bir tür epistemik temellendirimciliğe (epistemik foundationalism) yaklaştığını söyleyebilir miyiz? Wittgenstein'nin *Weltbild Sätze* olarak adlandırdığı cümlelerin epistemolojide anlaşıldığı gibi bir temel oluşturduğu söylenemez. Roderick Chisholm'cı anlamda bir temel oluşturmaz. Chisholm'a göre bilginin bütün parçalarının birbirini destekleyen tüm bu parçaların da bir temel tarafından desteklendiği bir yapısı var. Bu temel duyu-verileri, görüntüler (appearances) ve görüngülerin (phenomena) kavranmasını (apprehension) içerir. Bilginin temelini oluşturan görüngüsel varlıklar "verilmiş" (the given) olarak kabul edilir. Bir başka deyişle her bir doğrulanmış (justified) önerme kendinden doğru (self-justified) bir başka önerme tarafından doğrulanır ve bilginin temelini de görüntülerle ilgili kendi kendini doğrulayan (self-justified) önermeler oluşturur (Chisholm, 1964, p. 263). Bu önermeler "Sokrates'in ölümlü olduğuna inanıyorum" (Chisholm, 1964, p. 273) gibi kişisel inançları kapsadığı gibi, "Yarın gelmeyi umut ediyorum" (Chisholm, 1964, p. 275) gibi psikolojik davranışlarla ilgili önermeleri ve "Bu beyaz görünür" (Chisholm, 1964, p. 277) gibi şeylerin bize nasıl göründüğü ile ilgili önermeleri de kapsar. Chisholm bilginin temelini diğer önermelerin doğrulanmasına yardım eden, doğru ve doğruluğu kendinden belli önermelerin oluşturduğunu ileri sürer. Bu temeli de "Verilmişlik Miti" (The Myth of the Given) olarak adlandırır.

Wittgenstein bu anlamda bir temellendirimci değildir. Wittgenstein'nın *Grundsätze* olarak adlandırdığı cümleler doğru ya da yanlış değildir. Bu cümleler diğer cümlelerin "doğru" ya da "yanlış" olarak belirlenmesine yardım ederler (Wittgenstein, 1969, OC §94). Bu cümlelerin çoğu yeniden gözden geçirilmeye açıktır. Bu nedenle bizim bilmemizi bütün zamanlar için garantiliyen *a priori* doğrular yoktur. Bugün *a priori* dediğimiz şey yarın *a posteriori* olabilir. Wittgenstein'nin "Verilmişlik Miti"ne tepkisi "Mitoloji değişebilir" olacaktır (Wittgenstein, 1969, OC §97).[4]

NOTLAR ve KAYNAKÇA

1. "Justified true belief" anlamında kullanıyorum. "Justification" Türkçeye genellikle "doğrulama" olarak çevriliyor, fakat bilgi bağlamında düşünüldüğünde "doğruanmış doğru inanç" bilginin parçalarını tümüyle kapsayan bir şey değil. Justified'i ben temellendirme olarak çeviriyorum.
2. Wittgenstein "gramer" kavramını bizim günlük dilde kullandığımız şekilde kullanmaz. "Gramer" kavramı Wittgenstein'nin görüş çerçevesi içinde çok farklı şekilde kullanılır. Ama bu başka bir yazının konusu olabilir.
3. Bu cümleler "Dünya vardır" "İki elim vardır" "Ben dünya üzerinde yaşıyorum" gibi cümlelerdir.
4. Bu yazının orijinali Kirchberg, Avusturya'da 1999 Uluslararası Wittgenstein Sempozyumunda sunulmuş ve *Metaphysics in the Post-Metaphysical Age* (P. Simons, Uwe Meixner, eds. pp. 308-314) adlı kitapta basılmıştır.

Chisholm, R. (1964), 'The Myth of the Given', in *Philosophy*. New Jersey: Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 261-286.

Frege, Gottlob. (1984), *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*. Oxford: Blackwell.

Rorty, Richard. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

———. (1982), *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

———. (1991), "Science as Solidarity", in *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sellars, Wilfrid. (1963), "Empiricism, and the Philosophy of Mind", in *Science, Perception and Reality*. London: Routledge and Kegan Paul.

Spengler, Oswald. (1926), *The Decline of the West*. Volume I. Newyork: Alfred A. Knopf Inc.

———. (1928), *The Decline of the West*. Volume II. Newyork: Alfred A. Knopf Inc.

Wittgenstein, Ludwig. (1978), *Remarks on the Foundations of Mathematics*, edited by G.H. von Wright, R. Rhees, and G.E.M. Anscombe, translated by G.E.M. Anscombe. Cambridge: The MIT Press.

———. (1967), *Philosophical Investigations*, edited by G.E.M. Anscombe and R. Rhees, translated b, G.E.M. Anscombe. 2nd edn. Oxford: Basil Blackwell.

———. (1980a), *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Volumes I and II, edited by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright, translated by G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

———. (1980b), *Culture and Value*, edited by G.H. von Wright in collaboration with H. Nyman, translated by P. Winch. Oxford: Basil Blackwell.

———. (1969), *On Certainty*, edited by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright, translated by D. Paul and G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

Kılıç, Yavuz (2000). "Nietzsche ve Postmodemizm." Felsefe Tartışmaları (26. Kitap): 69-79.

NIETZSCHE VE POSTMODERNİZM

Yavuz Kılıç

Felsefi düşünce tarihinde, ortaya koydukları görüşleri nedeniyle haksızlığa uğrayan filozofların sayısı az değildir. Ama, "Marks'ı bir kenara koyarsak, Nietzsche'nin başına gelenlerin bir eşi daha yoktur."[1] Belki de daha devam edecek olan haksızlıkların en uç noktasını, onun Yahudi düşmanı, Hitler'in hazırlayıcısı olduğu biçimindeki görüşler oluşturur. Bunların yanında, kendi yüzyılını anlamada olduğu kadar, yüzyılımızı, dahası gelecek yüzyılı öngörmede eşsiz bir filozof olan Nietzsche'nin ortaya koyduğu düşünceler, bilgiler karikatürize edilerek, yazdığı eserlerden bir cümle alınıp, o cümleye sayısız yanlış anlamlar yükleniyor ve böyle yapılmakla da düşünceleri yanlış yerlere götürülüyor. Onun bir nihilist, postmodernist bir filozof olarak görülmesi de bu durumun örneklerinden birisidir.

Düşüncelerinin farklılığı yanında farklı yazma biçimi ile de Nietzsche, ortaya koyduğu görüşlerin farklı ya da yanlış anlaşılmasına elverişli bir filozoftur. Nietzsche klasik anlamda "sistemci" bir filozof değildir. Çünkü onun temel araştırma alanı insandır ve insanı anlamaya, yeniden değerlendirmeye çalışır. Nietzsche insanı, yaşayan insanı ve onun problemlerini kendi gözleriyle görmeye, anlamaya çalışır. O, *Deccal*'i –belki bir de *Ahlakın Soykütüğü*'nü– saymazsak hiçbir sorunu belli bir kitapta ele alıp orada bitirmemiştir. Nietzsche'ye yakıştırılan, onunla ilgisi kurulan 'ilgisizlikler'in en önemli nedeni de bu olsa gerek. Bu yüzden, Nietzsche'nin düşüncelerini doğru anlamanın bir yolu, onun eserlerini bütünlüğünde okumaktır.

Bu yazıda, Nietzsche'ye yakıştırılan sıfatlardan sadece birisi, onun neden bir postmodernist olarak görüldüğü, onu böyle görenlerin neye dayanarak bunu söyledikleri ele alınacaktır.

Nietzsche, farklı gerekçelerle bir postmodernist ya da postmodernizmi hazırlayan en önemli filozof olarak görülmektedir. Örneğin West'e göre Nietzsche Batı postmodern düşüncesinin merkezinde olan birisidir. West Nietzsche'nin kimi düşüncelerine dayanarak onu postmodern bir filozof ya da Amerikan postmodern filozofları (W.V. Quine, N. Goodman, W. sellers, T. Kuhn ve R. Rorty) üzerinde etkide bulunan bir filozof olarak görüyor. West, Nietzsche'nin pozitivistlerin "sadece olgular vardır" görüşüne karşı "olgular kesin bir biçimde olmayan şeylerdir, sadece yorumlar vardır"[2] ve "dünyanın değeri yorumlarımızda yatar"[3] düşüncesini göreceliğin savunulması biçiminde değerlendirir. Nietzsche'nin bu düşüncesini postmodernizmin görelilik düşüncesine dayanak olarak gören West, onun "olgular yoktur" derken, "kendinde olgular yoktur" düşüncesini gözardı ettiği görülür. Nietzsche, olgu

adlandırmasının bile bir yorumu, bir anlamlandırmayı gerektiğini düşündüğünden, "kendinde olgular yoktur" demektedir.

Scott ise postmodern dilin başlangıcını Nietzsche'ye dayandırır. Ona göre "kendini aşma"[4], "özgür ruhun egemenliği", "gücü istemenin bilimsel önemi", "tanrı öldü" gibi ifadeler Nietzsche'nin düşüncesindeki baskın öğelerdir.[5] Schott'a göre Nietzsche düşüncelerinde ve tartışmalarında alaycı, ironi içeren bir dil kullanır.[6] Nietzsche'nin bu bakımdan postmodernistlerle aynı görülmesinin nedeni postmodernistlerin de "cüretkar ve kışkırtıcı hitap biçimleri, canlı ve merak uyandırıcı bir üslup kullanmayı tercih etmeleridir."[7] Nietzsche'nin postmodern bir dil kullandığını öne süren bir başka düşünürde Solomon'dur. Solomon Nietzsche'nin "zamana aykırı düşünceler", "modernliğe saldırı", "iyinin kötünün ötesinde", "geleceğin felsefesini açış" gibi ifadelerini "postmodern fenomenler" olarak görür ve Nietzsche'yi "postmodernliğin peygamberi ve ilk gerçek postmodernist" olarak gösterir.[8]

Nietzsche'nin postmodernizme etkisinin,[9] onun "yanılmanın rolü ve hakikatin ilüzyonu" hakkındaki düşünceleri[10] olduğunu belirten Babich'e göre de Nietzsche'nin perspektivizmi "mutlak bir iddia" olarak "perspektiflerin çokluğu" anlamına gelir.[11] Ona göre Nietzsche'nin perspektivizminin somutlaştığı düşünce, onun "yorum vardır" ifadesidir.[12] Babich gibi Crawford da Nietzsche'nin "hakikat yoktur" ifadesini ve perspektivizmi savunmasını temele alarak (ama Nietzsche, tek tek şeylerle ilgisinde hakikatin olduğunu kabul etmese, kendisinin konuştukları boşuna olmaz mı? diye hemen burada sorulabilir), Nietzsche'nin postmodernizmin öncüsü olduğunu öne sürer.[13] Aşağıda vurgulanacağı gibi, Nietzsche'nin "hakikat" ve "perspektivizm" hakkındaki görüşünün, hakikat ve perspektifin neye ilişkin olduğu ortaya konulduğunda, bu düşünürlerin Nietzsche'nin görüşünü bağlamından koparak ele aldıkları görülebilir.

Hem Nietzsche'nin hem de postmodernistlerin perspektivizmi savunduğunu öne süren ve bu bakımdan Nietzsche'yi postlodernizmin öncüsü sayan bir başka düşünür de Hinggins'dir. Ancak, Hinggins'e göre Nietzsche ile postmodernlerin amacı farklıdır. O, Nietzsche'nin birincil amacının "zengin ve anlamlı öznel deneyimin olanaklılığını göstermek" olduğu düşüncesindedir.[14] Nietzsche'yi postmodernizmin çok erken bir sözcüsü olarak gören Silverman'a göre ise gerek Nietzsche gerekse postmodernler "modern"i eleştiriyor olsalar da, "modern"in ne olduğu, "modern" olarak adlandırılan düşüncenin ne olduğu konusunda bir belirsizlik vardır.[15]

Yukarıda söylenenlerden de anlaşılabileceği gibi, Nietzsche'nin postmodernist ya da postmodernizmin öncüsü bir filozof olarak görülmesinin farklı nedenleri vardır. Ancak burada sadece Nietzsche'nin postmodern bir filozof olduğu düşüncesine dayanak yapılan "hakikat" ve "perspektivizm"den Nietzsche'nin ne anladığına, bu görüşlerin bir göreceliliğe götürüp götürmediğine bakılacaktır.

Ancak, bundan önce "modern" ve "postmodern"den ve bu sözcüklerden türetilen "modernlik", "modernizm" ile "postmodernlik" ve "postmodernizm"den ne anlaşıldığına kısaca bakmak yararlı olabilir. Çünkü, hem Nietzsche'nin hem de postmodernistlerin "modern"i ya da "modernizm"i eleştirdiği, her iki tarafın da aynı işi yaptığı düşünülmektedir. Bu bakımdan, bu kavramlar ile kastedilenin ne olduğu anlaşıldığında ve Nietzsche'nin "modern"den ne anladığı ortaya konulduğunda, onun düşünceleri ile postmodernistlerin öne sürdüğü iddiaların bir kısmı açıklığa kavuşmuş olacaktır.

"'Modern' terimi 'eski', 'geleneksel', 'klasik' vb. terimlerin relativi [...] özellikle geleneksel bir şeye karşı devrimci bir tarzı içeren, [...] belirli bir anda geçerli yeni tarz anlamına gelen bir terimdir."[16] Ama zamanla "modern" ile neyin kastedildiği belirsiz hale gelmiştir. Bu belirsizliğin en önemli nedeni "modern" olanın Batılı olma ile eş anlamlı görülmesi ve bunun bir sonucu olarak modernleşme ile batılılaşmanın aynı görülmesidir. Bir başka deyişle, modernleşmenin Batıda "yapılanlar olarak", orada yapılanların sıfatı olarak anlaşılmasıdır.[17] Modern terimi başka anlamlara gelebilecek biçimlerde de kullanılmaktadır. Örneğin "yeninin ya da yakın zamanın eşanlamlısı" olarak ve "gündelik yaşamda ve kültürde modaya uygun tutumlara" da 'modern' denilmektedir.[18] Babich'e göre ise modern, "ardzamanlı bir dönem" ve genel anlamda da "anti-geleneksel bir tasarı" olarak anlaşılabilir.[19] Ayrıca "modern"in, "radikal bir değişmeden sonra ortaya çıkanı adlandırdığı" ve bunun da "yeni bir dünya görüşü" olduğu düşünülmektedir.[20] Bir başka düşünüre göre ise "modernlik [...] bir yanda Rönesans, rasyonalist felsefe ve Aydınlanma yoluyla, öte yanda mutlakiyetçi devletten burjuva demokrasilere geçişle önü açılan bir çağdır."[21] Rosenaue modernliği "aydınlanma mirasını içinde barındıran ve toplum bilimlerine pozitivist bir yön veren akımla eşitleyen" bir görüş olarak görür.[22] Lyotard ise modernizmi "aydınlanmanın tamamlanmamış projesi" olarak görür.[23]

Bu söylenenlerden anlaşılabileceği gibi, genel olarak "modern"den "yeni ve yakın bir zaman", "modaya uygun tutum", "ardzamanlı bir dönem"; "modernlik"ten ise "pozitivist bir akım", "yeni bir dünya görüşü" anlaşılıyor. "Modern"den bir dönem, bir çağ anlaşıldığında, buna paralel olarak "modernlik"ten de pozitivist bir akım ya da yeni bir dünya görüşü anlaşılacaktır. Çünkü, daha önce de vurgulandığı gibi, modernlik batıya özgü bir dünya görüşü olarak görülmektedir. Yani modernlik, bir dünya görüşü ile aynı anlamda düşünülüyor. Oysa "modern"den modaya uygun tutum anlaşıldığında, en son olan, moda olan kastedilmiş oluyor.

Genel olarak modern çağın, modern düşüncenin 15. yy. ile 19. yy. arası dönemi kapsadığı belirtilmektedir.[24] (Ancak bu durumda da bir başka sorun ortaya çıkmaktadır: "Rasyonalizm, emprisizm, eleştirel felsefe, diyalektisizm, yararcılık, Marksizm ve Comte pozitivizmi, bunların tümü modern felsefeler ise, o zaman modern düşünce ne demektir?"[25] Modern düşünceden

değil de, modern düşüncelerden söz etmek daha doğru olmaz mı?) Bu dönemin, örneğin bilimde "nesnelliğiyle, katı araştırma yordamlarına sahip olmasıyla ve metafizik olana değil, maddi olana öncelik vermesiyle ün kazandığı" belirtilmektedir.[26] Bu özelliklerin "rasyonellik" ve "bilimsellik"le de doğrudan ilgili olduğu açıktır.

Modern bilimin, pozitivist bir dünya görüşü ile eşitlenmesinin sonuçlarından biri de, pozitivizmin bilimde "hakikat" ve "nesnellik" anlayışının, modernizmin hakikat ve nesnellik anlayışı olarak görülmesidir. Bu dünya görüşünün en önemli iki özelliği a) "emprisist ve pozitivist olmaları" ve sadece deneyden bilgi elde edilebileceği görüşü ile b) metot olarak mantıksal analizi kabul etmeleridir.[27] Bu önemli iki özelliğe uygun yapılan etkinlikler "bilimsel" ve "rasyonel" olarak adlandırılmakta ve bilginin de böylece "doğru" ve "nesnel" olduğu öne sürülmektedir.

Postmodern terimindeki "post" modern düşüncenin "dışında/ötesinde" olarak kullanılıyor. Daha özel anlamda ise "postmodern" modernin "sonrası"nı adlandırmada kullanılıyor.[28] Lyotard ise "postmoderni meta-anlatılara yönelik inanmazlık olarak" anlıyor.[29] Bir başka düşünüre göre ise postmodernizm "epistemolojik varsayımları, metodolojik tercihleri ve tözsel bir odağı olan [...] özgül bir felsefi perspektiftir."[30] Postmodernizm ile ne kastedildiği konusunda genel bir uyuşma onun "modern sonrası" anlamına geldiği biçimindedir.

Aslında postmodernizmden her yazar farklı bir şey anlar.[31] Ancak, bu konuda genel bir uyuşma postmodernizmin her şeyi kapsayan dünya görüşlerine bir meydan okuma[32] olduğu, "anlam ve hakikat" kuramını eleştirdiği,[33] en belirgin eleştiri olarak "kültürel eleştiri" yaptığı söylenen ve aslında "meydan okumadığı şey yok gibi"[34] görülen bir X'dir. Bu X, Lyotard'ın dediği gibi bir "durum"un adı olarak düşünülebilir.

Postmodernizm "toplum bilimlerinde ve ... doğa bilimlerinde olduğu kadar, mimari, resim, dans, film, gazetecilik, dilbilim, edebiyat eleştirisi, edebiyat, müzik, felsefe, fotoğraf, din, heykel, tiyatro ve video sanatlarında" da görülmektedir.[35] Postmodernizmin son yüzelli yıldır evrimleştiği ve özellikle 1960'ların sonları ile 1970'lerin başlarında doğduğu, postmodernizm teriminin 1970'lerde güncellik kazandığı konusunda bir uzlaşma vardır. Ancak, tüm bu alanlarda sözü edilen postmodernizmin kendine özgü olanın ne olduğu sorulduğunda da[36] yanıt bulmak zordur. Kimi zaman öne çıkan en belirgin özelliğinin bilgide göreliliğin savunulması olduğu biçimindeyse de, bu düşüncenin Sofistlere kadar gittiği biliniyor. Ashında postmodernizmin orjinal bir yere sahip olmadığı;[37] her bakımdan modernizm üzerinde bir "asalak" konumunda olduğu da bir çok düşünür tarafından dile getirilmektedir.[38]

Belirli bir dünya görüşü ile eşitlenen modernizmin hakikat görüşüne karşı "postmodern bir perspektifte hakikat yerini gelip-geçiciliğe bırakır."[39] Rasyonellik ve bilimselliğin ölçütlerine karşı çıkılarak, görecelik nesnelliğe

tercih edilir. Postmodernler bu noktada "hakikat"i "nesnellik" ile aynı ya da birinin diğerini şart koştuğu bir etken olarak görürler. Postmodern görüşlere "görecilik ve belirsizlik [...] damgasını vurur."[40]

Postmadernistler "hakikat diye bir şey yoksa, geriye kalan tek şey(in) oyun" olduğunu, hakikatin "güçlü olanın tercihlerini meşrulaştırdığını", "özel politik tercihleri kanıtlamak" amacıyla hakikatten söz edildiğini öne sürmektedirler.[41] Lyotard'ın "bilim, kendisini yararlı düzenlilikleri koymakla sınırlamadığı ölçüde ve hakikati aradıkça, kendi oyununun kurallarını meşrulaştırmakla yükümlüdür"[42] ifadesi hakikatin bir "oyun" olduğu düşüncesinin bir örneği olarak verilebilir. Lyotard'a göre bir "önermenin doğruluğu ... bir temel üzerinde ehil olan bir grup insanın kollektif onayına bağlıdır" ve "hakikat ... iktidarın meşrulaştırılmasıdır."[43] Hakikat diye öne sürülenlerin "uzlaşım önermeleri"[44] olduğunu dile getiren Lyotard'ın görüşleri bu noktada Kuhn ve Feyerabend'in görüşleri ile uyum içerisindedir.*

* * *

Nietzsche'nin hakikat ve perspektivizm hakkındaki görüşleri bütünlüklü olarak okunmadığında ya da bağlamından koparılarak okunduğunda, onun görüşlerinin postmodern söylemlerle aynı olduğu sonucuna varılabilmektedir. Oysa, Nietzsche'nin hakikaten ne anladığı ve "hakikat yoktur"[45]* derken ne kastettiği ortaya konulduğunda, onun görüşleri ile postmodernistlerin görüşleri arasındaki fark ortaya çıkar. Bu yüzden, bu konuda Nietzsche'nin ne dediğine bir daha bakılması yerinde olur.

Nietzsche'ye göre "hakikat belli bir canlı varlık türünün onsuz yaşayamayacağı bir çeşit yanılmadır."[46] "Hakikat [...] var olan bir şey, bulunabilecek, keşfedilebilecek bir şeydir değildir –ama bu şeyin yaratılması gerekir ve bir süreci ya da kendinde bir amacı olmayan bir sonucu istemeyi adlandırmadır–, sonu olmayan bir süreç, aktif bir belirleme olarak hakikati oluşturmaktır."[47] Bunun anlamı, değişmez bir hakikat, "metafizik hakikat" diye bir şey yok, sürekli olarak değişen şeyleri kavramaya çalışan hakikatler, bilgiler var demektir.[48] Bir başka deyişle, Nietzsche'de "hakikat yoktur" demek, "metafizik hakikat"[49], "kendinde hakikat"[50], "aklın ebedi hakikatleri"[51], "a priori hakikatler"[52] yoktur demektir. "Hakikati oluşturmak" demek, bir insan başarısının dile getirilmesi, olup biteni bilgi haline getirme demektir. "Şimdiye dek sağır kalınmış doğrular"dır[53] Nietzsche'nin doğruları/hakikatleri.

Ona göre insan hakikati arar: "Dünya, kendinde çelişik olmayan, aldatıcı olmayan, değişmesi olmayan bir dünyadır. Hörgörme, tüm çürümelerden, değişmelerden, farklılıklardan nefret etme ..." Ama, Nietzsche burada "hakikati istemenin tamamen değişmez bir dünyayı arzulama" olduğunu belirterek,[54] böyle bir görüşe karşı çıkar. Çünkü dünya "perspektifli bir dünyadır."[55]

Nietzsche "metafizik hakikat", "a priori hakikatler" ya da "ebedi haki-

kat" ile belirli bir hakikat anlayışını, "hıristiyanlığın hakikat anlayışını" kasteder.[56] Bu anlayışa göre hakikat "yasa"dır.[57] Nietzsche, şimdiye değin hıristiyanlığın hakikat, değer dediği şeylerin, aslında değer yargıları olduğunu düşünür. Nietzsche'ye göre "hıristiyanlığın bütün hakikiliği yalan ve hiledir."[58] Hıristiyanlıkta "hakikat papaz gibi yalana dönüştürülür."[59] Böyle bir hakikat anlayışı kendisinden farklı düşünceyi hakikat olarak görmez. Bunun nedeni hıristiyanlığın gerçek anlamda bir güçten eksik olmasıdır. Zaten Nietzsche'ye göre "farklı bir bilinçliliği, hissetmeyi, arzulamayı, farklı bir perspektifi" büyük bir güce sahip insanlar isteyebilir.[60] Nietzsche hıristiyanlığın bir doğruluk ölçütünü şu şekilde dile getirir: "inanç mutluluk verir: demek ki doğrudur." Oysa Nietzsche'ye göre bu öne sürülen şey "kanıtlanan değil, vaadedilen bir şeydir."[61] Bu, hıristiyanlığın sanki kanıtlanmış gibi öne sürdüğü, kendi a priori doğruluk görüşüdür. Ayrıca "bir şeye ne denli güçlü olarak inanılırsa inanılsın, inancın gücü doğruluğun ölçütü değildir" Nietzsche'de.[62]

"Bir şeyin doğru olup olmadığı sorun değildir, ancak onun etkilerinin ne olduğu sorundur"[63] düşüncesi ilk bakışta pragmatizmin hakikat anlayışını andırır. Ancak, Nietzsche'nin bununla kastettiği, "sorun, onun ne ölçüde yaşam-ilerletici, yaşam-koruyucu, tür-koruyucu, belki de tür-yetiştirici olduğudur."[64] Yukarıda da vurgulandığı gibi, Nietzsche'nin temel araştırma alanı insandır ve realiteyi de bu bakımdan değerlendirir. O, ele aldığı her sorunu insanın yaşamı açısından değerlendirir. Yoksa pragmatizmin öne sürdüğü gibi bir şeyin doğru olup olmadığı, bir yangının sonucuna bakarak, hakikat/doğruluk yoktur –ya da vardır– demek değildir.

Nietzsche'ye göre filozoflar da hakikati istemişlerdir. Oysa çoğu zaman "filozoflar kendi moral hakikatlerini kabul ettirdiler"[65] ya da "hakikat için hakikat" mottosuyla hareket ederek, "kendi başına bir hakikat", "mutlak bir hakikat" anlayışı getirdiler. Onlar da "hakikati istediler"[66] ama, "şimdiye dek tüm filozoflar kendi hakikatlerini sevmişler" ve "hakikatlerinin herkesin hakikati olmasını istemişlerdir."[67] Oysa Nietzsche'de hakikati istemek, "en azların işidir", kendileri olabilenlerin, kendi gözleriyle realiteyi değerlendirebilenlerin başarabileceği bir şeydir.

Nietzsche'nin "hakikat yoktur, yorum(lar) vardır" derken kastettiği, kimi zaman hıristiyanlığın a priori hakikatleri, metafizik hakikatleri ya da ebedi hakikatleridir, kimi zaman ise filozofların mutlak, kendinde hakikatleridir. Nietzsche için <<put sözcüğü şimdiye dek "doğru" dedikleri şey>> olduğundan;[68] "şimdiye dek, kural olarak, yalnızca doğruları yasakladıklarından"[69] dolayı, kendisi "şimdiye dek sağır olunmuş doğrulardan" söz eder. Nietzsche'ye göre "belki hiç kimse "hakikat"in ne olduğu hakkında yeterince dürüst olmadı."[70] İşte bu dürüst olmama, bu "hastalıklı" haliyle Avrupa kendi hastalığını "nesnellik", "bilimsellik", "sanat için sanat", "istemeden arınmış saf bilgi" ile örtüyor.[71] Böyle yapmakla da aslında sadece "hakikati oynamış oluyorlar."[72]

Postmodernistlerin Nietzsche'nin postmodernist olduğu biçimindeki görüşlerine dayanak yaptıkları bir diğer düşüncenin "perspektivizm" olduğu söylenmişti. Nietzsche'ye göre perspektivizm ne? Nietzsche'ye göre <<"bilgi" sözcüğü herhangi bir anlama sahip olduğu ölçüde dünya bilinebilir, ama dünya başka türlü yorumlanabilir, onun arkasında anlam yoktur, ama sayısız anlamlar vardır>>.[73] Bu, Nietzsche'nin perspektivizmidir. Perspektivizm "dünyayı yorumlamaya olan ihtiyacımızdır."[74] "Yorum" ise "anlamın oluşturulmasıdır - açıklanması değil."[75] Yorum perspektifli bir şeydir.[76] "Nietzsche'nin perspektivizmi "kendi başına varlığı kabul edenlere karşıdır: insan realitesini anlamlandırma ve değerlendirmedeki sınırlılık, "belli bir açı"nın kaçınılmazlığı, perspektifli bakışın kaçınılmazlığı, "bilgi ile hatanın içiçe oluşu"dur.[77] Yorumlar yaşamımızı sürdürebilmemizin olmazsa olmazsa koşullarından biridir. Değerlendirme, bir yorumlama, realiteye anlam katmadır Nietzsche'de. "Her değerlendirme [ise] belirli bir perspektiften yapılır."[78] Bu bakımdan perspektiften kaçınmak olanaklı değildir. "Evet ve Hayır'ın, tercih etme ve reddetmenin, sevgi ve nefretin tüm bağlantılarında bir perspektif olduğu" görülür.[79]

* * *

Tüm bu açıklamalardan sonra Nietzsche'nin görüşleri ile postmodernistlerin öne sürdükleri görüşler hakkında ne söylenebilir?

Postmodernistlerin belirli bir dünya görüşünün, pozitivist dünya görüşünün "hakikat", "nesnellik", "bilimsellik", "rasyonellik" hakkındaki görüşlerini eleştirmeleri yerinde eleştiriler olarak görülebilir. Ancak, bu eleştiriler pozitivist bir dünya görüşüne karşı yapıldığında yerinde görülebilecekken, hiçbir ayrım yapılmadan modernizme, modernliğe yöneltildiklerinde; bu eleştiriler pozitivizmin dışındaki düşünürlere, bir dönemdeki tüm düşünürlere yöneltildiklerinde yerinde görünmüyorlar. Çünkü pozitivist dünya görüşü, modernizm diye anılan bir dönemin bir parçası olmakla birlikte, onun bütününü temsil etmez. Postmodernistler "modernlik"ten pozitivist dünya görüşünün özelliklerini anladıkları sürece yaptıkları eleştirin havada kalacağı açıktır. Nietzsche'nin ise "modern"le, "modern insan"la kastettiği en son olan, en son moda olandır. Nietzsche "modern" ile tarihsel bir dönemi, belirli bir özellikler bütününü, belirli dünya görüşünü değil, insana ilişkin bir özelliği, bir insan tipini dile getirir. Bu bakımdan Nietzsche "modern insan" ile "sürü insan"ı aynı görür, yani o, modern insan ile sürü insanını kasteder. Sürü insan tipi de belirli tarihsel bir çağa özgü değil, önceki çağlarda da görülebilecek bir insan tipidir..

Nietzsche'nin belirli bir çağda, gerçeklikte yaşayan insanlar için söyledikleri ile, bir çağa özgü olmayan, belirli bir tip insan için söylediklerini postmodernistler aynı düzeyde görüyor. Yani, gerçeklikte var olan insanlar

için söyledikleri, insana ilişkin söyledikleri ile aynı kefeye konuyor ve aynı düzeyde görülüyor. Bu nedenle, Nietzsche'nin insana ilişkin ortaya koyduğu bilgilerin, belirli bir çağda yaşayan, gerçeklikte var olan insanlara ilişkin ortaya koyduğu bilgilerden farklı olduğu göz ardı edilmemelidir.

Postmodernistler "hakikat yoktur, yorumlar vardır" görüşünü ele alarak, bilginin perspektifliliğinin göreceliliğin savunulması olarak değerlendiriyorlardı. Oysa, daha önce de vurgulandığı gibi, Nietzsche'nin karşı olduğu "hakikat" anlayışı, hristiyanlığın "mutlak", "metafizik", "a priori" hakikat anlayışıdır. Nietzsche'nin karşı çıktığı hakikat anlayışı varlığa ilişkin olan, ontolojik hakikat anlayışıdır. Böyle bir hakikatin taşıyıcısı Tanrı'dır. Nietzsche'nin hakikat anlayışı insanın oluşturduğu, kurduğu bir hakikat anlayışıdır. Yoksa Nietzsche bilginin bir özelliği olarak hakikat/doğruluk yoktur demiyor. Oysa postmodernistlerin "hakikat yoktur" derken karşı çıktıkları epistemolojik hakikat/doğruluktur. Onların "hakikat yoktur, yorumlar vardır" derken kastettikleri bilgiye ilişkin bir hakikat anlayışıdır. Oysa Nietzsche bilgiye ilişkin değil, varlığa ilişkin bir hakikat anlayışı üzerinde durur.

Postmodernistler perspektivizmden, aynı nesneye ilişkin farklı yorumların, taban tabana zıt değerlendirmelerin yapılabileceğini ve buna rağmen bu değerlendirmelerin aynı değerde olduğunu anlarlar. Nietzsche ise perspektivizmden, aynı nesneye ilişkin, farklı donanımdaki insanların farklı ama aynı zamanda doğru değerlendirmeler yapabileceğini anlar. Bu taban tabana zıt değerlendirmelerin aynı zamanda doğru olduğu anlamına gelmez. Nietzsche'nin en başta gelen probleminin insan olduğu düşünüldüğünde, bu, insan üzerine hep yeniden değerlendirme yapılabileceği, yeni bilgilerin ortaya konabileceği, onun yaşamının yeniden anlamlandırılabileceği anlamına gelir. Nietzsche'de perspektivizm, bir durumun adlandırılmasıdır. Yani, bir şeyi değerlendirmek, anlamını, değerini ortaya koyabilmek için bir perspektiften kaçınmanın olanaksızlığıdır. İnsan başarılarından biri olan bilgide görülen bu perspektiflilik, "ne olsa gider" meta-ilkesine dayanılarak öne sürülen göreceliliğ değil, insan üzerine yeni bilginin hep üretilebileceğine dayanılarak, hep yeniden değerlendirdiğimiz ve değerlendirirken belli bir açıdan bunu yapmak zorunda olduğumuz anlamına gelir.

Nesnelliği, "kişilik eksikliği, istemenin olmayışı, sevgi yetersizliği"[80] "isteme eksikliği"[81] olarak gören Nietzsche'nin karşı çıktığı nesnellik, Avrupa'nın kendi hastalığını örtmekte kullandığı bir araç olarak gördüğü nesnellik anlayışıdır. Oysa postmodernistler hakikatin olmazsa olmaz koşulu olarak gördükleri ve hakikat yoksa nesnelliğin de zaten olamayacağını öne sürdükleri bir nesnellik anlayışıdır.

Nietzsche'nin hakikat ve parspektivizmden ne anladığı ortaya konulduğunda, postmodernistlerin Nietzsche'nin söyledikleri arasındaki kimi farklı şeyleri ayırmadıkları; onun çağına ve insana ilişkin ortaya koyduğu bilgileri değil, bir iki cümleyi alarak ona haksızlık yaptıkları anlaşılabilir. Ama bu

haksızlık salt Nietzsche'ye yapılmış da değildir. Çünkü insanı anlamaya, yeniden değerlendirmeye çalışmada, bugünün insanının Nietzsche'ye daha çok ihtiyacı var görünüyor.

DİPNOTLAR

1. Aruoba, Zeynep, *Yanlış Kurulan Bir İlgi: Nietzsche ve Hitler,* Hacettepe Üniversitesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1974, s. 1.
2. West, Cornel, *Early Postmodernism,* "Nietzsche's Prefiguration of Postmodern American Philosophy" (Ed. Paul A. Bove), Duke University Press, Durham and Londan 1995, s. 272.
3. West, *a.g.e.*, s. 273.
4. Scoot, Charles E. *Postmodernism-Philosophy and the Arts,* "The Philosophy of Postmodernism", (Ed. H.J. Silverman), Routledge, New York and Londan 1990, s. 33.
5. Scoot, *a.g.e.*, s. 36.
6. Scoot, *a.g.e.*, s. 40.
7. Rosenau, M. Pauline, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri,* (Çev. Tuncay Birkan), Ark. Ankara 1990, s. 28.
8. Solomon, R.C., "Nietzsche, Postmodernism, and Resentment", (*Nietzsche as Postmodernist* içinde), (Ed. Clayton Koelb), The State University of New York Press, Albany 1990, s. 268.
9. Babich, B.E., "Nietzsche and the Condition of Postmodern Thought" (*Nietzsche as Postmodernist* içinde), s. 249.
10. Babich, *a.g.e.*, s. 254.
11. Babich, *a.g.e.*, s. 259.
12. Babich, *a.g.e.*, s. 260.
13. Crawford, Claudia, "Nietzsche's Physiology of İdeological Criticism" (*Nietzsche as Postmodernist* içinde), s. 181-185.
14. Higgins, Kathleen, "Nietzsche and Postmodern Subjectivity" (*Nietzsche as Postmodernist* içinde), s. 191-192.
15. Silverman, Hugh, J., "Postmodern Language", *Postmodernism-Philosophy and the Arts* (Ed. H.J. Silverman), Routledge, New York and London 1990, s. 4-5.
16. Kuçuradi, Ioanna, "Modernity as a Concept and as a Project or 'Modernity', 'Modernization', and Beyond", *Cultures in Conflict or in Dialogue,* (Ed. Maurad Wahba), Cario 1991, s. 81.
17. Kuçuradi, *a.g.e.*, s. 82.
18. Jeannire, A., "Modernizm Nedir?", *Modernite Versus Postmodernite,* (Derleyen Mehmet Küçük), Vadi Yayınları, Ankara 1994, s. 16.
19. Babich, *a.g.e.*, s. 254-255.
20. Jeannire, *a.g.e.*, s. 16.
21. Lash, S., "Modernite mi Modernizm mi?" (*Modernite Versus Postmodernite* içinde), s. 47.
22. Rosenau, *a.g.e.*, s. 24.
23. Lyotard, J. - François, *Postmodern Durum,* (Çev. Ahmet Çiğdem), Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 87.
24. Rosenau, *a.g.e.*, s. 24.
25. Silverman, *a.g.e.*, s. 5.

26. Rosenau, *a.g.e.*, s. 30.
27. Kuçuradi, *a.g.e.*, s. 86.
28. Dockery, Thomas, "Introduction", *Postmodernism A Reader*, ?, 1993, s. 36-37.
29. Lyotard, *a.g.e.*, s. 6.
30. Rosenau, *a.g.e.*, s. 42-43.
31. Babich, *a.g.e.*, s. 254-255.
32. Rosenau, *a.g.e.*, s. 25.
33. Ryan, Michael, "Postmadernin Haritasını Yapmak", (*Modernite versus Postmodernite* içinde), s. 298.
34. Rosenau, *a.g.e.*, s. 21.
35. Rosenau, *a.g.e.*, s. 27.
36. Rosenau, *a.g.e.*, s. 27.
37. Silverman, *a.g.e.*, s. 4.
38. Silverman, *a.g.e.*, s. 4; Heller, A.-Feher, F., *Postmodern Politik Durum*, (Çev. Ş. Argın - O. Akınhay), Öteki Yayınevi, Ankara 1993, s. 21.
39. Rosenau, *a.g.e.*, s. 29.
40. Rosenau, *a.g.e.*, s. 51.
41. Rosenau, *a.g.e.*, s. 32.
42. Lyotard, *a.g.e.*, s. 6.
43. Lyotard, *a.g.e.*, s. 35, 7.
44. Lyotard, *a.g.e.*, s. 41.
* Kuhn "doğru" ve "nesnel" diye öne sürülen önermelerin belli bir "paradigma"ya bağlı kişilerin onayına bağlı olduğunu, Feyerabend ise belli bir "gelenek"te geçerli olduğunu düşünür. Bu durumda, bir önermenin doğruluğu, onun nesnesine uygunluğu değil de, salt bir grubun onayına, o grubun "konsensus"una dayalı olduğu biçiminde anlaşılır. Böyle anlaşıldığında ise "mitler"de doğru olabilir, çünkü mitler konusunda da bir konsensus vardır, neyin ne olduğu konusunda bir uzlaşma vardır. Günümüz biliminde nesneye bakmadan konuşanların ve "nesnenin yitirilişi"nin örnekleri olan bu görüşler postmodernistlerin gözde görüşleri olmuştur.
45. Nietzsche, F., *The Will to Power*, (Translation by W. Kaufmann and R.J. Hollingdale), Rondam House, New York 1967:13.
* Nietzsche dipnotlarında verilen sayılar, sayfa numarası değil, bölüm numaralarıdır.
46. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 493.
47. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 552.
48. Kuçuradi, İoanna, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1995, s. 117.
49. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 513.
50. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 515.
51. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 552.
52. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 862.
53. Nietzsche, F., *Deccal*, (Çev. Oruç Aruoba), Hil Yayın, ? 1995 Önsöz.
54. Nietzsche, F., *The Will ...*: 585.
55. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 602.
56. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 244, 251.
57. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 354.
58. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 154.
59. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 141.
60. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 564.
61. Nietzsche, F., *Deccal*, : 50.
62. Nietzsche, F., *The Will ...*: 532.
63. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 172.

64. Nietzsche, F., *Beyond Good and Evil*, (Translated by R.J. Hollingdale), Penguen Books, Londan 1990:4.
65. Nietzsche, F., *The Will* ...: 364.
66. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 86.
67. Nietzsche, F., *Beyond* ...: 43.
68. Nietzsche, F., *Ecco Homo*, (Çev. Can Alkor), Say Yayınları, İstanbul 1990: I.
69. Nietzsche, F., *a.g.e.*: önsöz.
70. Nietzsche, F., *Beyond* ...: 177.
71. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 208.
72. Nietzsche, F., *Tan Kızıllığı*, (Çev. H. Salihoğlu - Ü. Özdağ), İmge Kitabevi, Ankara 1997: 418.
73. Nietzsche, F., *The Will* ...: 481.
74. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 481.
75. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 604.
76. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 678.
77. Kuçuradi, İoanna, *Nietzsche* ... s. 116.
78. Nietzsche, F., *The Will* ...: 259.
79. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 293.
80. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 79.
81. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 95.

Kabadayı, Talip (2000). "Nietzsche ve Postmodemizm." Felsefe Tartışmaları (26. Kitap): 80-89.

NİETZSCHE VE POSTMODERNİZM

Talip Kabadayı

Nietzsche hakkında pek çok yanlış anlamalar vardır ama belki de onun hakkındaki en yanlış anlama onun *nihilist* ve *postmodern* bir filozof olduğudur. Ben bu çalışmamda, Nietzsche'nin nihilizmini kısaca izah edip oradan Nietzsche'nin nasıl postmodern bir filozof yapılıp, pek çok temeli olmayan, asılsız yazı ve eserin dayanağı haline getirildiğini inceleyip, böyle düşünen bir kaç yazarın fikirlerini ve iddialarını, Nietzsche'nin metinlerine dayanarak çürütmeye çalışacağım.

Şüphesiz *nihilizm* Nietzsche'nin eserlerindeki önemli temalardan bir tanesidir. Onun nihilizme karşı tutumunu en açık bir biçimde "The Gay Science"da, tanrının öldüğünün ilanı ile bulsak da, diğer eserlerinde de bu temanın işlendiğini görmekteyiz. Benim görebildiğim kadarıyla *decadence*'a dolayısıyla nihilizme ilişkin Nietzsche'nin söyledikleri şöyle özetlenebilir:*

Untimely Meditations'ın ikinci bölümü olan *Tarihin yaşam için yarar ve zararları*'nda, Nietzsche, tarihçinin ve onun tutumunun, şimdiyi ve şimdiki yaşamı düşünmeksizin bulduğunu topladığında, eskiyle ilgili her şey şimdiyle ilgisi kurulmadan tapınma ve saygı nesnesi yapıldığında decadent olacağını söyler.[1] Özellikle aynı eserin 5. bölümünde, Nietzsche aşırı tarihle kişiliğin zayıflatılmasında dikkatimizi çeker; elbette zayıflatılmış kişilik ona baskı yapan tarihsel bilgiyi kullanamayacaktır.[2] Yine aynı eserin 10. bölümünde, Nietzsche, aşırı tarihin bekçiliğini yaptığı için, eğitim sistemini ele alır çünkü bu eğitim sistemi bireyin özgür gelişimine izin vermediği için kanımca kişiyi decadence'a götürür.[3]

Şimdi de nihilizmle ilgisinde The Fay Science 3. Kitapta yazılanlara bakalım. Bir kaçık (madman) Pazar yerine koşar ve *tanrıyı arıyorum!*, diye bağırır. Kimisi onu kayıp mı ettin? Kimisi tanrı saklanıyor mu? Bazıları da tanrı bizden korkuyor mu? diye sorarlar. Kaçık tanrının nereye gittiğini size söyleyeceğim, der; siz ve ben onu öldürdük, biz onun katilleriyiz, der.[4] Besbelli Nietzsche burada nihilizmi ilan etmektedir çünkü tanrının ölümüyle hiç bir ilahi adalet, tanrısal inayet ve moralite artık yoktur. Başka bir deyişle, tanrının ölümü şimdiye kadarki batı kültüründe egemen olan değerlerin, moralin vs...nin artık geçerliliğini yitirdiğidir. Yine aynı eser 5. Kitapta, "biz korkusuzlar" kısmında, en büyük olay olan tanrının ölümünün şimdiden Avrupa üzerine ilk gölgelerini düşürdüğünü söyler Nietzsche.[5] Tabi ki bu gölge, yani şüphe tüm Avrupa moralitesi üzerine düşer. Tanrının ölmesiyle, kişi hristiyan moralitesinin getirdiği fayda ve avantajlardan artık yararlanamayacaktır; elbette bu da kişi üzerinde büyük bir çöküntüye yol açar.

Eğer yanılmıyorsam Nietzsche yukarıda söylediklerinin temeli üzerine The Will to Power'da, Avrupa nihilizmine bakar. Nedir nihilizm? O en yüksek değerlerin değerini yitirmesidir.[6] İnsan hayatında bir zamanlar bir anlam ve amaç olduğuna olan inanç artık kaybılmuştur. Değersizlik, anlamsızlık fikri, birlik hedef, gerçek vb... kavramlarla varlığın genel özelliğinin anlaşılamayacağının kavranmasıyla doğmuştur. Bu kategorilerle dünyaya değerler yansıtıyorduk, bunları geri çekince evrenin değersiz olduğunu gördük. İşte dünyanın değerini, böyle uydurulmuş bir dünyanın kategorileriyle ölçünce, aklın kategorilerine olan inanç nihilizme yol açmaktadır.[7] Kişi yaşamın, her şeyin bir *hedefe* doğru gittiğinin bir yanılma olduğunu gördüğünde, yani gerçekte var olmayan anlamlar aradığının farkına vardığında hayat tüm anlam ve önemini yitirir. Bu psikolojik bir durum olarak nihilizmin ilk biçimidir. Dünyada olup biten her şeyin sistematik bir *birlik* içerisinde olup bittiğine olan inanç da, gerçekten böyle bir birliğin olmadığı görüldüğünde yıkılmıştır. Bu da insanda yalnızık ve güvensizlik duygularına yol açmıştır. Kısaca özetlenen nihilizmin bu iki biçimi dünyadaki olup bitende bir birlik ve amaçlılık aramanın sonucu olarak ortaya çıkıyor. Tanrıya, birliğe ve hedefe olan inancın çökmesi, doğal olarak, bu oluş dünyasının da bir aldanma olarak görülmesine yol açtı; yani artık hayatın anlamı ve önemi kalmadı.[8]

Nietzsche buradan aktif ve pasif nihilizmden söz etmeye geçer. Kişi, anlam ve değerin olmadığı yerde anlam ve değer arayıp bulamayınca, yanlış bir genelleştirmeyle hiç bir şeyin anlamı ve değeri olmadığı sonucuna vardı.[9] Bunun nedeni, kişinin gücünün eksikliği, ruhun gücünün azalmasıdır ve bu pasif nihilizm olarak adlandırılır.[10] Aktif nihilizm ruhun gücünün artmasıdır; yaratıcı olacak kişilerin, kendi kendileriyle hesaplaşma, iyileşme dönemleridir, bu nihilizm.[11]

Şimdi de kısaca nihilizmle ilgisinde Nietzsche'nin hristiyanlığa bakışını ele alalım. Ona göre, hristiyan moralitesi ve bunun üstüne kurulan modern ruh, hayatın çöküşü üzerine yükselirler; dolayısıyla hristiyanlığın ilkeleri hayata düşmandır. The Antichrist 15. Aforizmada, Nietzsche hristiyanlığın dünyası tamamıyla hayali bir dünyadır, der. Ne hristiyanlık moralinin ne de dininin gerçeklikte herhangi bir bağı vardır. Hristiyanlığın en temel varlık ve kavramları olan tanrı, ruh, öte dünya, günah vb... gibi şeyler hayalidirler ve gerçek(lik)ten acı çekenlerin ve yaşamları istedikleri şekilde gitmeyenlerin uydurdukları şeylerdir. Nietzsche hristiyanlıkta decadence ve nihilizmin asli özellikleri olan hayatın çöküşü ve zayıflatılmasını görür.[12] Yine aynı eser 7. Aforizmada, Nietzsche hristiyanlığı acımanın dini olarak adlandırır; ancak ona göre, acıma dininin temelinde hayatı inkâr vardır. Aslında hayatın özü, büyüme, kuvvet kazanma; yani güçtür. Nietzsche hristiyanlığa kayıtsız şartsız hayır demektedir çünkü hristiyanlık başından beri hayattan yüz çevirmiştir ve bu yüzden de temelinden nihilistik hale gelmiştir.[13]

Bir kaç cümleyle özetlersek, nihilizm en yüce değerlerin değerini yitir-

mesi, dolayısıyla tanrının ölmüş olmasıdır. Tüm eski değerler yıkılmış ve otorite de yok olmuş olduğu için insanın eylemesi, yapıp etmesi ve bilmesi için artık hiç bir sınır kalmamıştır.

Nietzsche'nin nihilizm ve decadence'a ilişkin söylem ve tespitlerini pek çok yazar, özellikle kendilerini postmodern olarak niteleyenler, kendilerine dayanak ve temel yapmaya çalıştılar ve çalışıyorlar. Örneğin Gianni Vattimo'ya göre, felsefî postmodernite Nietzsche'nin "tarihin yaşam için yarar ve zararları" adlı çalışmasıyla birlikte doğmuştur. Ona göre Nietzsche bu eserde, 19. Yüzyıl insanını yiyip bitiren aşırı tarih bilinci problemini saptar. Bu aşırı tarih bilinci, insanlığı yepyeni bir tarih üretmekten alıkoymaktadır. Böyle olunca tabi ki 19. Yüzyıl Avrupa uygarlığı kendine özgü bir stil geliştiremiyor. Nietzsche bunu tarih hastalığı olarak belirtir. Tarih hastalığı Vattimonun yorumuna göre bir decadence olarak modernite problemidir.[14]

Kendilerine postmodern yazarlar ve düşünürler diyenler nasıl ve niçin Nietzsche'yi ve onun yazdıklarını kendilerine dayanak yapıyorlar ve modernite adı altında bu yazarlar neye eleştiri getiriyorlar bunları açıkça görmek için Prof. I. Kuçuradi'nin bu konuda söylediklerine bakarak bunları izah etmeye çalışalım.

Prof. Kuçuradi'ye göre, 2. Dünya Savaşı'nın hemen ardından kalkınma politikalarıyla çıkmaza sokulmuş bir dünyada yaşıyoruz. Kimliğini arayan bu arada tek ve bir olmaya çalışan bir Avrupa görüyoruz. Milliyetçilik artıyor ve devletler daha küçük devletlere ayrılıyor. İnsanların öldürüldüğü, küçük savaşların patlak verdiği bir orta doğu görüyoruz. İşte tüm bunların içinde olup bittiği çağımız bazı düşünürler tarafından *postmodern* olarak adlandırılıyor.[15]

Postmodernizmin *modernite* adı altında neyi eleştirdiğine daha yakından bakalım. Modern teriminin relatifi, antik, geleneksel, klasik vb...dirler. Modern terimi bu anlamda bir şeyi yapıp etmenin en son yolunu ifade eder.[16] Batı çevrelerinde ya da batı kültürlerinde modern terimi, çeşitli insan etkinlikleri ve onların ürünlerinde ortaya çıkan özelliklerin bütününü ifade eder görünüyor. Bu ya da şu etkinliği yaparken ve ürünler ortaya koyarken içinde bu özelliklerin görüldüğü dönem modern olarak adlandırılıyor. Sonuçta, batı çevrelerinde üzerine tartışılan modernite terimi geçmişle bağını koparmasıyla belirlenen içinde belirli bir dünya görüşünün hakim olduğu tarihsel bir dönemi ifade ediyor gibi görünüyor.[17] Batıda devam eden modernite tartışması bir dünya görüşü olarak modernite hakkındaki –hangi dünya görüşü olduğu açık olmamasına rağmen– pozitif değer yargısına karşı bir tepki göstermektir.

Modernite adı altında postmodernizmin hangi dünya görüşünü eleştirdiğini saptayabilmek için Prof. Kuçuradi'ye göre tarihsel bir dönem olarak modernitenin ne olduğunu açığa kavuşturmamız gerekir. Ortacağlardaki hakim insan kavramı ve dünya görüşünden kopmak olarak düşünülen moder-

nite sık sık aydınlanma ile eş tutulmuştur, ama şeyleri metafizik olmayan yolla temellendirme ve açıklama olarak anlaşılan rasyonalite ile değil. Bu da batı rasyonalitesi ile eşleştirilmiştir; yani şeyleri açıklama ve temellendirmede muhtemelen metafizik olmayan özel bir yaklaşım.[18] İşte postmodernizmin eleştirdiği modernizm bu yaklaşımla eşleştirilmiş gibi gözüküyor. Bunu daha iyi görebilmek için açık bir aydınlanma kavramına ihtiyacımız var, Prof. Kuçuradi'ye göre.

Aydınlanma nedir? Sorusuna Kant 1784'de şu cevabı verir: kişinin kendisinin düştüğü erginsizlik durumundan yine kendi aklını kullanarak kurtulmasıdır. Burada görüyoruz ki aydınlanma belli bir yaklaşım ya da görüş olarak düşünülmüyor; herhangi bir konuda bireyin kendi aklını kullanma cesareti ve kapasitesini ifade ediyor, özellikle dini konularda.[19] Kant'ın aydınlanma kavramı ile Comte pozitivizminin ve Hegel'in akıl kavramıyla belirlenmiş gözüken batı rasyonalitesinin bir ilgisi yoktur. Öte yandan tarihsel bir dönem olarak modernite tüm bu saydığımız görüşleri içerir. Ancak günümüzde hakim felsefeler olan pragmatizm ve marksizmin arkasında aydınlanma değil yukarıda anlatıldığı şekliyle batı rasyonalitesi vardır. Pragmatizmin ve marksizmin ana özellikleri onların pluralist ve pozitivist olmalarıdır. Ayrıca her ikisi de metafizik karşıtı bilimsel dünya görüşünü, aynı pozitivistik insan görüşünü ve her şeye izin vardır meta-ilkesini paylaşırlar. Örneğin, pragmatizmde faydalı olana götüren her şeye izin vardır; marksizmde sınıfsız topluma götüren her şeye izin vardır.

Modernite tartışması bilimsel dünya görüşü ile yakından ilgili olduğu için buna daha yakından bakalım. Viyana çevresinin 1929'da yazılan manifestosunda özetle şunlar denmektedir. Bilimsel dünya görüşü ilkin deneyci ve pozitivisttir; sadece deneyden gelen bilgi vardır. İkinci olarak, bunların mantıksal analiz adı verilen belli bir metotları vardır.[20] İşte pragmatizm ve marksizmin arkasında gördüğümüz rasyonel dünyü görüşü budur; yani bu bilimsel denen dünya görüşü rasyonalite ve batı rasyonalitesiyle eş kılınıyor. Ancak, Avrupa düşünce tarihinde bir dönem olan modernitede başka dünya görüşleri de vardır. Tarihsel bir dönem olarak modernitenin içinde, ortaçağın insan kavramı ve dünya görüşleri de vardır. Tarihsel bir dönem olarak modernitenin içinde, ortaçağın insan kavramı ve dünya görüşünden kopmayı sağlayan, insan hakları, laiklik, insan olmanın onuru idesi vb... şeylerle ortaya çıkan aydınlanma da vardır.[21] İşte bilimsel dünya görüşünün hakim olmasıyla bilginin nesnesi kaybolmuş ve pluralizm bir çare olarak düşünülmüştür. İnsan etkinliğinin çeşitli alanlarında bilginin nesnesini yitirmesinin bir sonucu olarak modernite eleştirisi adı altında, aydınlanmanın getirdiği ilke ve fikirler de eleştirilip, reddedilmekte ve tüm kültürlere eşit saygı gösterme modası yayılmaktadır. Tabi ki tüm bunlar hakim epistemolojinin nesnesini yitirmesi yanında, değer ve değerler hakkındaki felsefi ve antropolojik bilgi eksikliği yüzündendir.*

Bir kaç cümleyle ifade edecek olursak, kendilerine postmodern diyen yazarlar Nietzsche'nin yaptığını, kendi yazılarında yaptıklarını düşünüyorlar ya da iddia ediyorlar, ama yaptıkları aslında Prof. Kuçuradi'nin makalesinde gördüğümüz gibi pozitivist dünya görüşünü sorgulamaktır. Modernite, aydınlanma ve rasyonel olmak ile eşleştiriliyor; bunu yaparken modernite kafalarında açık olmadığı için, neo-pozitivizmi eleştirirken (bu yaptıkları yerinde bir eleştiridir) aydınlanmanın getirdiği fikirleri de eleştiriyorlar. Nietzsche modern insan, modernite vb... derken çağ olarak modernitenin insanını kastedmiyor, 19. Yüzyıl Avrupa insan tipini kastediyor; decadence insan tipi yani, en son moda olan insan (bu bizim ülkemizdeki bir çıkarı veya menfaati olmadan parmağını bile oynatmayan bazı kamu görevlileri ve insanları akla getiriyor). Dolayısıyla postmodernlerin göndermede bulundukları modern (western), Nietzsche'nin modern kavramından çok farklıdır ve tarihsel bir döneme karşılık gelir.

Şimdi gönül rahatlığıyla bazı postmodern yazarların Nietzsche'yi kendilerine nasıl dayanak yaptıklarına bakıp, onları değerlendirebiliriz.

Cornel West'e göre, Nietzsche batıdaki postmodern düşüncenin merkezinde önemli bir yere sahiptir. Onun aforistik yazım stili postmodern filozofları etkilemiştir; bunlar arasında Wittgenstein, Quine ve Rorty sayılabilir.[22]

David Hoy'a göre, sorun Nietzsche'nin 1889'da çıldırdığında, 19. Yüzyılda alternatif bir felsefe görüşünün ortaya çıkıp çıkmadığıdır. Nietzsche bize parçalar halinde ve aforizmalarla yazılmış felsefi eserler bırakarak, Kant ve öteki modernlerin modelinden çok farklı bir felsefe modeli sağlar; bu yüzden biz onu postmodern olarak adlandırırız.[23]

Robert Solomon'a göre, eğer postmodernizmin bir başlangıcı varsa bunu Alman filozofu Nietzsche'nin eserlerinde bulmak mümkündür. 1900'de Nietzsche'nin ölümünden sonra özellikle kendilerine postmodern diyen akademisyen, edebiyatçı ve tarihçi, onun parçalar halinde ve aforizmatik yazı stilinden etkilenmişlerdir. Hem Nietzsche de kendisini zaten *zamana aykırı* (untimely) olarak adlandırmış ve felsefesini moderniteye bir saldırı olarak belirtmiştir.[24]

Nietzsche'nin kitapları kanımca okunması kolay ama anlaşılması en zor olanlardır. Bunun yanında, onu yanlış anlamak maalesef çok kolay; bunun yukarıdaki iddialarda da gördüğümüz gibi onun yazma stili ve felsefi metoduyla ilgisi var. Nietzsche'nin metoduna baktığımızda içlerinde çekirdek halde pek çok fikir taşıyan aforizmalar ve fragmentler görürüz. Elbette ki bunların niye böyle yazıldığını ve Nietzsche'nin bunlarla gerçekten ne söylemek istediğini anlamak istemeyen posmodernler, işlerine gelen, kendilerine uygun cümleleri bu metinlerin içinden çekip alıyorlar istedikleri gibi de kullanıyorlar.

Human all too Human'da özetle şunları der Nietzsche: insanların çoğu uzun akıl yürütmelere dayanan argümanlardan çok, kesin ve güvenilir savlar-

dan etkileniyorlar. Dahası, ona göre bütün bir felsefedense, tamamlanmamış bir fikri sunmak sazen daha etkilidir.[25]

Twilights of the Idols'da "skirmishes" bölümünde Nietzsche özetle şöyle der: başkalarının koca bir kitapta söylediğini, hatta başkalarının koca bir kitapta söyleyemediğini, on cümleyle söylemektir onun istediği. Yine aynı eserde, 1. bölüm, 26. Aforizmada, Nietzsche tüm sistematikçilere güvensizliğim var, onlardan sakınıyorum, der.[26]

Gördüğümüz gibi Nietzsche eserlerinin çoğunda neden aforizmalar ve fragmentler kullandığını, eğer dikkatli okunursa, yine kendisi izah ediyor. Bundan başka sanırım şunları da söyleyebiliriz: aforizmalar ve fragmentler okuyucunun zihnini, metinde çekirdek halde bulunan fikri açığa kavuşturmak için, motive eder çünkü onların kendilerine özgü ilgi çeken yanları vardır. Bir de şu var; Nietzsche'nin sağlığının ne durumda olduğu herkesçe bilinen bir şey, belki de sağlığının kötü olması nedeniyle uzun uzun yazmak yerine, fikirlerini aforizma ve fragmentlerle ifade etme yolunu seçmiştir. Tabi onun çok iyi bir filolog olduğunu da unutmamak gerekir. Merak ediyorum, postmodernler neden Monteign'i, *Denemeler*'in yazarı Monteign'i, kendilerine dayanak yapmıyorlar anlamıyorum. O da eserinde fragmentler ve aforizmalar kullanıyor.*

Nietzsche'nin postmodern bir filozof olduğunu ileri sürenler, onun felsefesinin pluralist olduğunu da ileri sürüyorlar. Onlara göre Nietzsche, moderniteden dogmatik evrenselciliği yüzünden haz etmemiş ve özellikle perspektivizm görüşünü ileri sürerek, kendisini pluralist olarak tanımlamıştır. Kanımca Nietzsche'nin perspektivizmini tam anlamadıkları ve onun yazılarını bütün olarak okumadıkları için onu pluralist yapıyorlar. Onun perspektivizmi pluralizmden çok farklı ve önemli bir görüştür. En iyisi Nietzsche'ye pluralist diyenlerin yazdıklarından hareket edelim. Cornel West'e göre, Nietzsche'den alıntılanan aşağıdaki pasaj, Quine'ın pragmatizminin dolayısıyla da plurazilmin bir habercisidir.[27]

> Dünyanın değeri onu yorumlamamızda yatar. Önceki yorumlamalar kendileri aracılığı ile yaşamımızı sürdürebildiğimiz perspektif değer vermelerdir. Yani, gücü istemede, gücün artması için her güçlenme ve gücün artması yeni perspektifler ve yeni ufuklara inanma yolları açar –bu fikir benim yazılarıma nüfuz eder– ilgili olduğumuz dünya sahtedir, yani bir oldu değil, bir kurmacadır. O akış içerisindedir, oluş içerisinde olan bir şey gibi bir yanlışlık olarak daima değişiyor, ancak hakikate asla yakın olamıyor; çünkü hakikat yoktur.[28]

Bu pasaj Nietzsche'nin perspektivizm görüşünü en açık şekilde görebildiğimiz pasajlardan bir tanesidir. Bay West nasıl olur da bunu pluralizme dayanak yapar anlaşılır değildir. Aslında Nietzsche'nin burada yaptığı hakikat (doğruluk) sorununa dikkatimizi çekmektir; bunu yaparken de tüm haki-

kat iddialarının perspektifli olduğunu ileri sürer. Maalesef Nietzsche'de sistematik olarak işlenmiş bir doğruluk teorisi olmadığı için o hep yanlış anlaşılıyor.

Nietzsche'ye göre bilmek demek, birisinin bilinen bir şeyle ilişkiye girmesi demektir.[29] Yine ona göre, zihin pasif değildir; o yaratıcı bir güçtür, bir ayna gibi şeyleri yansıtmaz; kısmen de olsa zihin bildiği şeyi yaratır.[30] Doğruluk onun için keşfedilecek ya da bulunacak bir şey değil, yaratılacak olan bir şeydir.[31] Yani, hakikatlerimiz kısaca bizim ürünümüz olan şeylerdir. Nietzsche için doğruluktan bahsetmek, hakikatlerden bahsetmektir. Pek çok sayıda göz olduğu için pek çok sayıda da hakikat vardır; sonuç olarak hakikat yoktur.[32] Bu bizi onun yorumlama anlayışına getirir. O yalnızca olgular vardır diyen pozitivizme karşı, hayır! Olgular yalnızca yorumlamalardır, diyor.[33] Postmodernler özellikle onun bu savını pluralizme çekiyorlar.

On the Geneology of Morals'da Nietzsche şunları yazar: "yalnızca perspektifli bir görme vardır, yalnızca perspektifli bir bilme vardır."[34] Yani bütün bilgimiz perspektiflidir. Yine aynı yerde Nietzsche özetle şunları söylemektedir: tehlikeli ve eski bir uydurma olan zamansız bilen özneye karşı tetikte olalım; saf akıl, mutlak ruh, kendinde bilgi gibi çelişkili kavramlara karşı tetikte olalım.[35] Bu alıntılara dayanarak, Nietzsche'yi pluralist yapanlara karşı şöyle savunmak belki olanaklı olabilir. Nietzsche bu yazdıklarıyla görme ve bilme arasında bir analoji kuruyor; biz aynı görmede olduğu gibi biliyoruz, yani bilme açısından perspektiflilik objenin görünüşünü etkileyen bilenle ilgili bir şey. Algılarımız perspektifli olduğu için hakikatler aldanmalardır çünkü onlar kendinde şeye karşılık gelmezler. Nietzsche'nin perspektivizmi aslında kendi şeylerin bilgisini elde edebileceğimiz iddialarını çürütmek ve onlardan kaçınmak için ileri sürülmüştür; dolayısıyla pluralizm ile hiç bir ilgisi yoktur. Kendinde şeylerin bilgisini elde etmek, nesnelere, olana bitene hiç bir perspektiften bakmamakla aynı anlama gelir. Kısaca Nietzsche'ye göre, çeşitli perspektiflerle yorumlama dışında bir şeyi bilmenin yolu yok. Prof. Kuçuradi'ye göre de, Nietzsche'nin perspektivizmi kendinde varlığı kabul edenlere karşıdır, insan realitesini anlamlandırma ve değerlendirmedeki sınırlılık, belli bir açının kaçınılmazlığıdır dile getirilmek istenen. Bu insan problemlerinin hep yeniden ele alınabileceği, her ele alınışta da yeni doğru bir şeyin kavranabileceği demektir.[36] Demek ki hakikat için kapasitemiz sınırlı, yani bir insanın bilebileceğinden çok hakikat var; bu yüzden farklı ilgisi ve merakı olan insanlar ortaya farklı doğrular koyacaklardır, o zaman ilgilerimiz nereye bakacağımızda ve ne göreceğimizde belirleyici oluyorlar. Ayrıca bilgimizin perspektifli olması demek, bilmemizin ve bilme yetilerimizin üzerindeki sınırların kalkması demektir.

Yine On the Geneology of Morals'da Nietzsche özetle şöyle der: belli insan tiplerine uygun, onlar için faydalı ve mantıklı moraller vardır. Hristiyanlığın en büyük hatalarından birisi kendi moral sisteminin evrensel oldu-

ğunu iddia etmesidir. Aslında Hristiyan morali, belli türden insanlar için uygundur, yani zayıflar için. Buradan hareket edersek, Nietzsche hakikat yoktur demiyor aslında, dediği şu: her bir tip için uygun gelen bir doğru (hakikat) vardır, her görüşün kendine uygun taraftarı vardır.[37] Demek ki her tipe uygun perspektifler vardır, fakat problem eğer herhangi bir tip kendi perspektifinin tek doğru olduğunu iddia ettiğinde ortaya çıkıyor. Nietzsche hakikat yoktur, yorumlamalar vardır vb... şeyleri ileri sürerken, dünyanın nesnel, değişmez, hep kalan bir yapısı olmadığını da dile getiriyor bence; dolayısıyla değişmez, sabit kalan moral, hakikat ve bilgi yoktur, yalnızca perspektifli bilme ve görme, yani yorumlar vardır.

Son tahlilde, Nietzsche'nin perspektivizminden postmodernlerin iddia ettikleri gibi pluralizm ideali çıkmıyor, çünkü o ebedi doğruları, hristiyanları, kendi moral sistemlerinin evrensel ve tek doğru olduğunu iddia edenleri vb... şeyleri eleştiriyor ve perspektivizmini bunlara karşı bir önlem olarak getiriyor.

Sonuç olarak, Nietzsche'nin eserlerini bir bütün olarak, hatta tarihsel sırayla okumazsak, postmodernlerin asılsızca ve temelsizce iddia ettikleri gibi, onu postmodern, pluralist ve hatta nihilist bile yapabiliriz. Bana öyle geliyor ki, Nietzsche'nin yazma stili, kullandığı metot ve fikirlerinin içinde yaşadığı çağı aşması, ve hatta günümüzde bile onun doğru anlaşılamamasının nedeni, onun çok iyi bir filolog ve antik Yunan kültürünün bir öğrencisi olmasındandır. Demek ki kendilerine postmodern diyenler Nietzsche'yi iyi okuyup anlasalardı, onun yazdıklarının kendilerine de bir uyarı olduğunu anlarlardı. Nietzsche kendi ortaya koyduğu fikir ve bilgilerin değişmez, mutlak doğrular olmadığını biliyor ama yaptıklarıyla bize şunu göstermeye çalışıyor sanırım: tüm bunlar yaratmaya, düşünmeye ve ortaya yeni bir şeyler koymaya engel değildir; onu postmodern, pluralist vs... yapmak yerine; onun yaptığı gibi bağımsız düşünüp, özgürce yaratarak yeni bir şeyler ortaya koymaya çalışmalıyız.

NOTLAR ve BİBLİYOGRAFYA

* Decadence terimi nihilizm ile yakından ilgilidir, çünkü nihilizm decaderce'in bir yansıması ve sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

1. Friedrich Nietzsche, Untimely Meditations (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 67-76.
2. Ibid., 83-87.
3. Ibid., 116-123.
4. Friedrich Nietzsche, The Gay Science (New York: Vintage Books, 1974), 181.
5. Ibid., 279.
6. Friedrich Nietzsche, The Will to Power (New York: Random House, 1967), wp 2.
7. Ibid., wp 12.
8. Ibid.
9. Ibid., wp 23.
10. Ioanna Kuçuradi, Nietzsche ve İnsan (Ankara: Meteksan Anonim Şirketi, 1997), 58.
11. Ibid., 59.
12. Friedrich Nietzsche, The Portable Nitzsche (New York: The Viking Press, 1968), tr. by W. Kaufmann, 582.
13. Ibid., 572.
14. Gianni Vattimo, Nietzsche as Postmodernist (Albany: The State University of New York Press, 1990), ed. by Clayton Koelb.
15. Ioanna Kuçuradi, Cultures in Conflict or in Dialog, "Modernity as a Concept and as a Project" or "Modernity, Modernization and Beyond" edit. by M. Wahba, Cairo, 1991, sf. 81.
16. Ibid.
17. Ibid., 82.
18. Ibid., 83.
19. Ibid., 84.
20. Ibid., 86-87.
21. Ibid., 89-90.
* Daha fazla bilgi için bak: The Concept of Knowledge, İntroduction to the Seminar., Edit. by I. Kuçuradi and R.S. Cohen. Cluver Academic Publishers, Dortrecht/Boston/London, 1995.
22. Cornel West, Early Postmodernizm (Foundational Essays) edit. by Bove, Paul A. "Nietzsche's Prefiguration of Postmodern American Philosophy", 1995, sf. 264.
23. Ibid., 269.
24. Robert Solomon, Nietzsche as Postmodernist (Albany: The State University of New York Press, 1990), edit. by Clayton Coelb, sf. 268.
25. Friedrich Nietzsche, Human all too Human (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), trans. by K.J. Hollingdale, 92-96.
26. Friedrich Nietzsche, The Portable Nietzsche (New York: The Viking Press, 1968) trans. by W. Kaufmann, 555-56.
* Bak, Monteign, Denemeler (İstanbul: Cem Yayınevi, 1990), çev. Sabahattin Eyuboğlu.
27. Cornel West, Early Postmodernizm (Foundational Essays), edit. by Bove, Paul, A. 1995, sf. 274.
28. Friedrich Nietzsche, The will to Power (New York: Random House, 1967), trans. By W. Kaufmann and R.J. Hollingdale, sf. 330.
29. Ibid., wp 555.
30. Ibid., wp 673.
31. Ibid., wp 552.
32. Ibid., wp 540.
33. Ibid., wp 481.

34. Friedrich Nietzsche, On the Geneology of Morals (New York: Vintage Books, 1989) trans. by W. Kaufmann, sf. 118-119.
35. Ibid.
36. Ioanna Kuçuradi, Nietzsche ve İnsan (Ankara: Meteksan Anonim Şirketi, 1997), 116.
37. Friedrich Nietzsche, On the Geneology of Morals (New York: Vintage Books, 1989), trans. by W. Kaufmann, I. Essay, 1, 9, 12-3, Essay, 17, 18, 26, 27.

Kuçuradi, I., *Nietzsche ve İnsan*, Ankara: Meteksan Anonim Şirketi, 1997.
———, *Culters in Conflict or in Dialog*, "Modernity, Modernization and Beyond". Edit. By M. Wahba, Cairo, 1991.
Monteign, *Denemeler*. Çev. Sabahattin Eyuboğlu, İstanbul: Cem Yayınevi, 1990.
Nietzsche, F., *Untimely Meditations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
———, *The Gay Science*, New York: Vintage Books, 1974.
———, *The Will to Power*. Trans. By W. Kaufmann and R.J. Hollingdale, New York: Random House, 1967.
———, *The Portable Nietzsche*. Trans. By W. Kaufmann, New York: The Wiking Press, 1968.
———, *Human all too Human*. Trans. By K.J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
———, *On the Geneology of Morals*. Trans. By W. Kaufmann, New York: Vintage Books, 1989.
Solomon, R., *Nietzsche as Postmodernist*. Edit. By Clayton Coelb, Albany: The State University of New York, 1990.
Vattimo, G., *Nietzsche as Postmodernist*. Edit. By Clayton Coelb, Albany: The State University of New York, 1990.
West, C., *Early Postmodernizm (Foundational Essays)*, "Nietzsche's Prefiguration of Postmodern American Philosophy. Edit. By A. Paul Bove, 1995.

Kanat, Celal A. (2000). "Bir Felsefe Sorusu Olarak İnsanlaşmaya Giriş (II) -Bir "İnsan Felsefesi"nin Eleştirisi." Felsefe Tartışmaları (26. Kitap): 90-139.

BİR FELSEFE SORUSU OLARAK İNSANSALLAŞMAYA GİRİŞ (II) –Bir "İnsan Felsefesi"nin Eleştirisi–

Celal A. Kanat

Ana Sav: Bu yazıda ele alınacak süreçler sonucunda, bir doğa varlığı olarak, bir tür-bireyi olarak insan'dan bir toplum varlığı, bir biliş öznesi olarak insana, eşd. insansal'a, geçiş bilgibilimsel bir kopuşla ıralanmıştır. Bu kopuşun yargıları öylesine geniş ve derindir ki, burada artık anatomik ve morfolojik özellikleri aynı ama tüm alımlama, duyumsama, uslamlama ve çıkarsama düzenekleri değişik, ayrı bir varlıktan söz edilebilmesi olanaklıdır. Bu varlığın yalnızca "öznel" yapısı değil, "nesnel" dünyası da önemli ölçüde dönüşmüş ve paradigmatik bir derin yapı tarafından yeniden şekillendirilmiştir.

Bu yazının ilk bölümünde, us kavramına az çok bir açıklık getirdikten ve bunun insansal boyutlardaki dışavurumunu ele aldıktan sonra, bununla beyin, ruh ve beden arasındaki ilişkilere değinmiş ve usun bilişsel öntarihine, demek ki tepi, içgüdü, tepke, vb. önkavramsal biliş düzeneklerinin evrimine, ilişkin kimi savlar ileri sürmüştüm. Böylece ortaya konulmuş olmaktaydı ki, us ne yalnızca insana özgü bir yeti, ne de herhangi bir doğaüstü güç tarafından bağışlanmış bir yapıdır. Burada insana özgü olan şey bu yetinin gerçekleştirilme, kullanım kipliği ve işlevleridir. Bu kiplik ve işlevlerle, insan kendisini (ve bilincini) de bir biliş nesnesi olarak alabilecek bir özne olabilme olanağını edinir ve bu olanak, diribilimsel bir süreç olan insanlaşmayla karşılıklı bağımlı ve çok-kanallı bir geribesleme ilişkisi içinde gelişen, ussal bir süreç, eşd. insansallaşma, şeklinde gerçeklik kazanır.

Şimdi, bu ikinci sürecin kimi ilgili sorun ve ırasallarını ele almayı deneyeceğim.

1960'ların ortalarında düzenlenmiş bir uluslararası bilimsel toplantı bir tür olarak insanı ayırt eden özellikleri tartışırken, katılımcıların hemen tümü üç niteliğin öne çıkarılmasında birleşmişti: iki-ayak üzerinde yürüme ve/ya da dik duruş, üst ekstrekitelerin (el ve kollar) serbest kalması ve gelişkin bir beyne iye olmak.[1] Bunlar insanı kendi öncellerinden ayıran en temel ırasallardı. Dolayısıyla, başka şeylerin yanısıra, bu üç temel ırasala iye bir canlının, kaçınılmazlıkla, dirimbilimsel anlamda bir insan olması gerektiği varsayılabilirdi. İnsanlaşmanın temel öncülleri, öyleyse, bunlar olmalıydı.

Ne var ki, bu üç temel özellikle etkileşim içinde ya da bunların yardım

ve desteğiyle olsa bile, ortaya çıkmış ve gelişmiş kimi *başka* özellikler arasında sayılması gerektiğini bugün herhalde herkes kabul edecektir. Ayrıca, bir önsel önerme olarak, insanı şimdi neyse-o durumuna getiren bu süreci niteleyen değişkenlerden hiçbirisinin (ve gerçekte bu üç temel ırasalın bile) birbirinden kopuk, bağımsız ve bağlantısız olmadığını; dönüştüren ve geliştiren, çapraz etkileşimli mikro süreçlerden oluşmuş başka bir makro süreçle karşılıklı bağımlılık içinde geliştiğini ileri sürebiliriz. Bu makro sürece, insanı neyse-o durumuna getiren ve daha öte gelişmesinin öncüllerini barındıran bir süreç olarak, *insansallaşma* adını vermek yanlış olmayacaktır.

İnsansallaşma dirimbilimsel bir süreç olan insanlaşmanın *doğal* bir uzantısı olmadığı gibi, onun üzerine temellenmiş *doğal* bir üstyapı olarak da kabul edilemez. Çünkü, daha sonra değinileceği üzere, insanlaşmanın kendi alt süreçleriyle ilişkisi tümüyle doğal olsa bile, bunun insansallaşmayla ve onun alt süreçleriyle ilişkisi tümüyle yapaydır. Ve çünkü, bu iki makro süreç arasında ne önbelirlenmiş bir bağlantı, ne de birebir denklik çerçevesinde bir uyarlanma, belirlenme ve izdüşüm ilişkisi vardır. Başka bir anlatımla, insansallaşma insanlaşlayı kaçınılmazlıkla izlese bile, bunun evriğini, eşd. insanlaşmanın insansallaşma tarafından izlenmesinin yazgılanmış olduğunu, a priori ileri sürmek zordur. Ne var ki, insalsallaşmanın insanlaşmanın önünde duran (ve edimsellik kazanmış) bir rastlantısallık olgusu olduğunu ileri sürmek de eşit ölçüde zor olacaktır. İnsansallaşma özgül koşulların ve olanakların bir olumsal birliği olmakla birlikte, yine de bu birliğin insana ilişkin geleceği olağan bir rastlantı olmadığı doğrudur – daha doğru bir bildirimle, bu olgunun kendisi rastlantılarla belirlenmiş bir rastlantı olmaktan ötedir. O kendisini hızlandıran ya da yavaşlatan, belirli yollarda etkileyen ve olasılıkla dönüştüren, belirleyici rastlantıları da kapsayan evrensel bir zorunluluğun özgül bir dışavurumudur. Bu zorunluluk usun evrenbilimsel açılım ve gelişiminin doğal *kaçınılmazlığında* kendisini ortaya sererken; onun tam bu uzamda, tam bu koşullarda, tam bu zamanda, tam bu insansıyı sonralayan canlıda, art-insansı'da (post-hominid), bu uzam, zaman, koşullar ve türde gözlenebilen öğelerin etkileşimi altında serimlenmiş olması karmaşık bir *rastlantılar* bileşiminden oluşan bir olumsal olgu durumunu dile getirmektedir. Burada tam olarak ele alınması pek gerekli olmayan, ama yine de kestirilebilecek nedenlerle, bu zorunluluğun, bu kaçınılmazlığın içkin olarak olumsallık ve bu olumsallığın da içkin olarak zorunluluk öğeleriyle donatıldığını ileri sürebilirim. Dolayısıyla, bundan çıkabilecek bir sonuç, böyle bir ayırıma ancak kuramsallık adına gidilebileceği ve, ortaya çıkabilecek nedensel ve ereksel doğrultudaki görünümlerin de büyük ölçüde çözümleme ışığının yönüne bağlı olduğudur.

Şimdi, soru bir felsefe sorusu olarak ele alınmayı beklediğinden, insansallaşmanın temel öğelerinin buna uygun bir ışıkta ortaya konulması gerekiyor.

A. Araç ve Alet: Kullanım ve Yapım

İnsansallaşmanın başlangıcında, ona temel bir dürtü verebilecek bir dönemeç aranmak gerektiğinde, herhalde, onu hem uzak atalarından, insansımaymunlardan (apes), hem de yakın atalarından, insansılardan (hominids) ayıran, ama öte yandan da onu insansıyla ve dirimbilimsel bir varlık olarak insanla bağlantılandıran bir gelişmeyle, demek ki araç ve alet kullanım, şekillendirme ve yapımıyla, başlamak olağan olacaktır.

En azından Köhler'den bu yana,[2] kimi insansımaymunların ve özellikle şempanzelerin, ulaşmaya çalıştıkları nesnelere erişmek için kimi gereçlerden yararlanabildikleri, hatta zaman zaman bu gereçleri birleştirerek yeni gereç birleşimleri, yeni düzenekler oluşturdukları biliniyor. Bu yönüyle ele alındıkta, arkaik insanın, yakın öncellerinden pek de fazlaca ayrımlı olmadığı varsayılabilecektir. Ne var ki, yüzeysel bir bakıştan derinikli bir bakışa geçildiğinde, bu varsayımın temelde işlevsel bir yaklaşıma zedelenmiş bulunduğu ve işlevsel davranışlarla ereksel ve tasarlı davranışları birbirine karıştırdığı görülmektedir. Bu karışıklığı seçikleştirmek ve gidermek amacıyla, bir yandan araç ve alet arasında bir ayırım geliştirmek, bir yandan da sırf bedenin doğalolmayan bir uzantısı olarak araç ile bir tasarımı gerçekleştirmenin dolayımı olarak aracı birbirinden ayırmak gerekir.

Kabataslak bir tanımlamayla, aracı; öznenin, asıl yönelim nesnesiyle, güdemsel (intentional) nesneyle bir şekilde işlevsel bağlantı kurmak amacıyla, kendi bedeni ve o nesne arasında kullandığı gereçler olarak düşünebiliriz. Tanım gereği, araçlar nesneleri kural olarak değiştirmez ve dönüştürmezler; yalnızca, bunları özneye ulaştırır, onun etki, kullanım ve egemenlik alanı içerisine iterler. Bu yüzden, araçların seçimi büyük ölçüde işlevseldir. Durum genelde böyle olmakla birlikte, gelişkin bir us varlığı olarak insanda bu süreci etkileyen başka öğeler devreye girer. Özne/araç/nesne diziliminde, sürecin temel öğelerinin olduğu denli, ara öğelerinin de edilgin yolda kullanımı kaçınılmaz olmaktan çıkar; nesneye ve genelde dış dünyaya ilişkin itki ve dürtülerin uyardığı tasarımların araçlara yönelik kimi tasarımlar da oluşturmaya ya da bunları uyarmaya yardım ettiği gözlenir. Böylelikle, işlevsel bir bakışla özne/nesne ilişkisine katılmış olan araç ve gereçlerin, kendi başlarına özel anlam yükleri edinerek ve (süreçten bağımsız olabilecekler de içinde) yeni tasarlara yol açarak, düşünsel ve tasarımsal ağırlıklar kazandıkları ileri sürülebilir. O durumda, kullanım bağlamı içinde nesneleri dönüştürmeyen düzenekler olarak araçlardan söz ederken, bunların bile insansal bilinçte yol açtığı etkileşimlerle, *kullanım* nesnelerini dönüştürebildikleri varsayılmalıdır. İşte, bir yandan öznenin yeti ve yeteneklerine, bir yandan da özne/araç/nesne sürecinin iç dinamiklerine ve bu yeti ile bu dinamikler arasındaki zihinsel geribesleme ilişkisinin düzeyine bağlı olarak, kullanım nesnelerini belirgin biçimde dönüştürmeye yetmeyecek şekillerde kullanılan araçlara 'arkaik

araçlar' ve bu kullanım kipliğine de 'arkaik kullanım kipliği' diyorum. Öyleyse, arkaik araçlar özne bedeninin adeta doğal uzantıları gibi işlev görürler ve bilişsel geribesleme etkileri oldukça sınırlıdır. Bunlar bir babunun avını öldürmekte kullandığı bir taştan, ilk insansıların (sözgelimi dört milyon yıl önce) kullandığı taş ve sopalara, ve günümüzde de bir şempanzenin, asılı muzlara ulaşmak için kullandığı sandık, sopa ve çubuklara dek uzanan, hemen hemen sonsuz sayıdaki nesneyi içerirler.

Arkaik araçlardan, yine işlevsel yönelimi bulunmakla birlikte, (buna ek olarak) tasarımsal yönelimi çok daha belirgin ve ağırlıkta olan "yapay" araçlara tam nerede, ne zaman ve nasıl geçildiği pek bilinmemekle beraber, bunun yaklaşık 2.5 ila 1.4 milyon yıl geriye uzanan Olduvan ekininin erken dönemlerinde gerçekleştiği düşünülmektedir. Bu tür araçların büyük avları avlamakta değil de, bitki, böcek, kök, yumurta, vb. toplamakta, toplanan şeyleri taşımakta, toprağı kazıp eşelemekte kullanılan gereçler olduğu sanılmaktadır. Bunların, tahta ve deri gibi, görece kolay şekillendirilebilir nesnelerden yapılmış olmaları doğaldır. Daha sonra, bunların arasına kemik, diş, boynuz, taş ve metal gibi sert nesnelerin katılmış olması gerekir. Araç şekillendirmekte kullanılan özdeklerin giderek yapı ve şekil değiştirmesi bir yandan (yukarda betimlenen) zihinse geribesleme sürecinin güçlendiğini, öte yandan (bununla bağlı olarak) kullanımına yönelinen nesnelerin de dönüştürülmesini kapsayan daha geniş bir tasarımlama sürecinin ufukta belirdiğini ve öne çıktığını imlemektedir. Böylece, yalnızca 25 vuruşla şekillendirilmiş ve sürü topluluğunun bir üyesine (homo habilis) özgü bir "el baltası"nın yerini, vuruş sayısı 111'e ulaşan Neanderthal "baltası" ve giderek, vuruş sayısı 244'e varan bir Homo sapiens sapiens "baltası" almaya başlar. Bir H. habilis baltasıyla bir H. sapiens baltasının nesnelerinin, görünürde ne denli aynı kalsalar bile, gerçekte aynı nesneler oldukları varsayılamaz. Şimdi, bu sonuncu düzeyle birlikte, artık "ilk kez, alet yapımcılarının üretmek istedikleri şeyle ilgili bir zihinsel kalıplarının olduğuna dair kanıt"lar[3] vardır ve böylelikle, bir araçtan çok, bir aletten söz etmek olanağı doğmuştur. İlk kez Kromanyon ekininde gözlenen ve bir anlamda, "araç yapan araçlar" diye de betimlenebilecek,[4] bir anlamda da güdemsel nesneyi dönüştürebilecek ve bu yüzden bütünüyle tasarımsal nitelikli bir öz taşıyan yapay araçları *alet* diye ayırt etmek gerekir.

Bir aletin, doğal bir nesneden ayırt edilerek, belirli işlevler için tasarlanmış ve eski, aşılmış zihinsel kalıpları dönüştürebilecek (ve dolayısıyla, nesneyi de dönüştürebilecek) yapay bir araç olarak görülebilmesi için, en az dört morfolojik özellik taşıması gerektiği ileri sürülmektedir:[5] ardışık vuruşlarla, istenen şeklin elde edilmiş olması; bu vuruşların, temelde tek bir özsel işlemin gerçekleştirilmesi yönünde, belli bir bağlantılılık taşıması; ikili (ve giderek çoklu) bakışım göstermesi; ve bu bakışımın değişik duruşlarda sağlanabilmesi. Bu dört özelliğin, yalnızca nesnesinin morfolojik yapısıyla ilgili

kalmayıp, zihnin bilişsel yapısıyla da kaçınılmazlıkla bağlı olduğu kolayca kestirilebilir. Bedenin adeta doğal uzantıları gibi gözüken arkaik araçlardan ayrımlı olarak, aletlerin, hem güdemsel nesne dönüşümü üstüne, hem de aracın kendi amaç ve kullanımı üstüne zihinsel tasarım gerektiren, demek ki bedenden çok (ya da en azından, onun yanısıra) usun etkin kullanımını zorunlu kılan, araçlar olduğunu anımsayarak; bu dört özelliğin zihnin ve genelde psişenin dört özelliğine denk düştüğü görülecektir: parça/bütün ve bütün/parça ilişkilerinin ayırdı, parçaların kendi aralarındaki ilişkilerin ve oranların ayırdı, uzam/zaman ilişkilerinin ayırdı ve nesnelerin/işlemlerin yapısal bağlantılarının kavranması.[6]

Arkaik araçlardan yapay araçlara ve bunlardan da aletlere geçişin insanlığın tarihindeki önemi büyüktür ki, bunun yol açtığı gelişmelerden yalnızca birkaçına değinmek bile bu önemi gerekçelendirmeye yetecektir. Her şeyden önce, bu dönüşümün o canlının varoluşuna olanak tanıdığını; onun yaşamını, barınma ve beslenmesini, soyunu ve yakın çevresini koruyarak çoğalmasını sağladığını belirtmek gerekir. Bunun ötesinde, daha önce ilkel toplayıcılıkla yaşayan arkaik insanın gelişkin toplayıcılığa ve giderek yetiştiricilik ve üreticiliğe geçmesine olanak vererek, yapay araç ve aletlerin onun beslenme rejimini ve dolayısıyla onun anatomik, fizyolojik ve zihinsel yeteneklerini geliştirdiği söylenmelidir. Araç ve aletlerin, yapım ve kullanım süreçleri içerisinde, zihnin tasarım yetilerini hem dolaysız, hem de dolaylı yollarla, büyük ölçüde güçlendirdiğine ise daha önce zaten değinmiş bulunuyorum. Ayrıca, topluluğun yerleşim düzenini, iç yapısını, boyutlarını, iç ve dış ilişkilerini, dayanışma ve çatışmalarını, sıradüzenini, ruhsal ve tinsel yapısını, etik ve iç hukukunu etkileyip değiştirerek, aletlerin yol açtığı türev dönüşümleri de burada anmak gerekir.

Bütün bunlar ve başkaları gözönüne alındıkta, araç ve alet kullanım ve yapımının insansalın oluşumundaki rolünün benzersiz olduğu kolayca ileri sürülebilir. Bu olgunun tartışılamazlığı kimi düşünürleri, alet yapım ve kullanımını insan(sal)laşmada *belirleyici* bir kerte gibi sunmaya götürmüş ve böylece, insanı alet kullanan/yapan hayvan olarak tanımlayan bir *animal laborans* yaklaşımı ortaya çıkmıştır. İnsanın bu yolda tanımlanmasıyla, insansallaştırmanın bu dolayımla ırasallaştırılması ve başlatılması sözkonusu olmaktadır: "Gerçek insanlık alet ve araç kullanımıyla başlar."[7] Genel uygulayımbilimsel (technological) yaklaşımların bir parçası sayılabilecek bu yaklaşımın fazlaca işlevsel ve kullanımsal bir tutumu ele verdiği düşünülerek, betimsel ölçütün kullanımdan şekillendirmeye ve yapıma kaydırıldığı, böylece süreçteki ussal belirleyiciliğin görece güçlendirildiği de görülür: "bir insanın alet kullanmasının onu doğrudan doğruya insanlaştıracağı düşünülemez. (...) Ancak, alet yapmaya gelince durum değişir. (...) (A)let yapmak için önce bunun gerekli ve yararlı olduğunun *düşünülebilmesi* gerekir. Alet yapmayı *düşünebilen* birisinin ise başka bir takım gereksinimlerini de *düşünebilecek*

durumda olması gerekir."[8] Kuşkusuz, yazarın vurguyu burada kullanımdan tasarıma, düşünebilmeye kaydırma çabasına hak vermemek ve katılmamak olanaksız gibidir. Bu yolla, arkaik araçları az çok kullanabilen kimi insansımaymunlardan ve insansılardan insanı ayırt eden ana özelliğe, eşd. usun etkin kullanımına, dikkat çekilmiş olmaktadır.

Bununla birlikte, araç kullanımının (kimi insansımaymun ve insansıların yanısıra) insana, araç/alet yapım ve kullanımının ise (anılan tüm sonuçlarıyla) insansala özgü bir özellik olduğu yönünde yapılabilecek tüm vurgu kaydırmalarına karşın, yine de, alet/araç yapımı ile insansal zihin etkinliğinin örtüştüğünü, ya da eşzamanlı başlamış olduğunu varsaymak ivecenlik olabilir. Çünkü, kullanım, şekillendirme ve yapım süreçleri arasındaki sınırların insanda, genelde görgül bir geçirgenlik ve esneklik içermesiyle birlikte; insan öncesi dünyada, gelişkin hayvanlarda ve erken insansılarda, bu sınırları güçlendiren, pekiştiren ve ne denli kaydırılırsa kaydırılsın bir sınır olmaktan yine de çıkarmayan kimi özelliklerin bulunduğu düşünülebilir. Bir şempanzenin bir çubuğa başka bir çubuğu eklemesi, bir sandığın üstüne bir başkasını koyarak onun boyunu yükseltmesi ve çok daha karışık kimi işlemleri gerçekleştirebilmesi olanaklı olsa bile, onun, sözgelimi bir merdiven yapmasını olağan koşullarda önleyen bir zihinsel sınır yerinde kalmaktadır. Öyleyse, evrenbilimsel düzenlenişe ve gelişime, doğal evrilmeye ve genotipik özelliklere bağlı olarak, en arkaik insanı bile en becerikli bir şempanzeden ayıran ve ona, bu sınırı aşmakta yardım eden gizil bir ussal yapılanmanın varlığını kabul etmek gerekir. Bu derin yapı nedeniyledir ki, çeşitli zihinsel tasarımlar, bunlara denk düşen kavramlaştırmalar ve bu kurucu öğelerden üretilen çapraz bağlantılar çokluktan birliğe geçirilebilmektedir. Orantı, ilişki, görünge (perspective), benzeşim, uyuşum, karşıtlık, zıtlık, bakışım, kesişme, ardışma, sıralanma, devinim, düzgünlük, uygunluk, eğiklik, izdüşüm, ötelenme, gevşeklik, rastlantısallık, belirlenmişlik, azlık/çokluk, denklik, neden/etki, güç, hız, vb. gibi sayısız kavramlaştırma böylelikle gerçekleşebilmiştir. Bunlar ve bunlardan türetilen daha öte bağlantılar arasında kurulabilecek ikincil, üçüncül, vb. ilintiler ve çıkarımlar sonucunda, insansal usun tasarlama, kümelendirme, eklemleme, birleştirme, soyutlandırma, öteleme, dayandırma, dönüştürme gibi yetiler geliştirmiş olduğu düşünülebilir.

Bu yeti ve yeteneklerin kendi başına gelişmediği ve aşağıda kısaca değinilecek bir toplumsal ortamda boy verdiği, üstelik bunlarla araç kullanım ve yapımı arasında da çeşitli düzeylerde bağlantılar bulunduğu ileri sürülebilse bile; kimi temel düşünsel yetilerin, en azından gizil olarak, bu türde içkin olduğu ve karmaşık bir gelişme ortamında gerçekleştiği olgusunu yadsımak zordur. Bu sürecin kimi yönlerinin, bakış açısına göre, zaman zaman görece edimsel, zaman zaman da görece zihinsel ya da tinsel olduğu görülebilir. Bu yüzden, burada da, araç ve alet kullanım ve yapımında ortaya çıktığı gibi sürecin edimsel yön ve öğelerinin zihinsel ve tinsel yön ve öğeleriyle

ilişkisi başlıbaşına ayrı bir sorunsal niteliği almış ve kimi düşünürler edimselliğin belirleyici olduğunu ileri sürerlerken, kimileri de zihinselliğin ve/ya da tinselliğin belirleyici olduğunu ileri sürmüşlerdir. Oysa, işin doğrusunu söylemek gerekirse, bu savların çoğunda, sürecin hemen tüm öğelerinin, en azından kendileri ölçüsünde, ötekilerini de –yatay ve dikey, doğrusal ve logaritmik, önsel ve sonsal, içsel ve dışsa, eşsüremsel ve artsüremsel, vb. gibi sayısız bağlanım ve bağlılaşma (correlation) kiplikleri içinde– içerdiği ve içselleştirdiği unutulmuş, ya da, olasılıkla vurgu uğruna, kurban edilmiş gibidir. Böylelikle, tikel bir öğenin yalnızca "kendi-olmayanlar"la değil, ama aynı zamanda bir zamanlar yahut bir/birkaç bakımdan "kendi-olanlar"la da bir karşılıklı etkileşimini, karşılıklı eylemini, eyleşimini, karşılıklı bağımlılığını ve birlikte-dönüşümünü imleyen bir geribesleme bağlantısının varlığı gözardı edilmiş olmaktadır.

İnsansal usun gelişiminde, dirimbilimsel bir varlık olarak insanın ussal bir varlık olarak insansala evrilmesi gerçekte böylesine karmaşık bir sürece tanıklık eder ve bunun kılgısal ortamı da toplumdur. Bu ortamı, kimi iç süreçleriyle ve dinamikleriyle ele almak daha açıklayıcı olabilir.

B. İşbirliği ve İşbölümü

Doğada tüm canlıların kendi türleri arasında, kendi doğal ortamlarında ve kendi çevre koşullarında doğup yetiştiği bilinen bir şeydir. Ve bunun bir gereği olarak, tüm canlılar kendi türleriyle özgül tipten bir dayanışma ve birliktelik içinde yaşarlar. Bu durum, aşağıda kısaca değineceğim nedenlerle, insan için çok daha fazlasıyla geçerlidir.

İnsan us yetileri bakımından kendi öncellerinden geri olmadığını, hatta bunlardan pekçok bakımlardan ilerde olduğunu ileri sürebilse bile; başka pekçok doğal yeti bakımından böyle bir ayrıcalığa iye olduğunu kolayca öne süremeyecektir. İçgüdülerin gelişkinliği, kimi duyuların duyarlık eşiğinin düşüklüğü ve bunların eğiminin genişliği, kendi doğal ortamlarına görece daha yüksek bir uyum gösterme yetisi, çevreye daha yüksek düzeyde uyarlanmış bir beden, paradigmatik olmaktan çok doğal-türsel bir us kullanımının getirdiği kazanımlar, vb. gözönüne alındıkta, insanın öteki canlılarla rekabet gücü büyük ölçüde azalmaktadır. Bu göreli zayıflık ve yetersizlikleri aşmak, en azından etkilerini ödünlemek için, doğanın insana gizil olarak tanıdığı kimi zihinsel ayrıcalıklar (simgeleştirme, tasarımlama, kavramlaştırma, imgeleme, dillendirme, anlamlandırma, anlama ve karşılıklı anlaşma, değer yükleme ve tinsel yapılar oluşturma, vb.) ile, bunlardan daha az belirgin olmakla birlikte yine de önemli sayılabilecek kimi üstünlükler (geniş bir işlevselliğe yönelik olarak evrilmiş üst ekstremiteler, dik duruş, varsıl bir seslendirme olanağı getirecek şekildeki çene ve gırtlak morfolojisi, vb.) ancak topluluk içinde anlamlı ve işlevsel olabildiğinden, birey olarak insanın kendi kendine yeter-

liliğini sağlamaya yeterli olmamıştır. Bunun ötesinde, insan yavrusunun dünyaya, fizyolojik ve zihinsel bakımlardan erken gelmesi (kuramsal olarak 21 ay yerine, yalnızca 9 ayda), gırtlak boşluğunun bebeklerde (insansımaymunlardaki gibi) yukarda olması, kranyum sığasının oransal bakımdan düşüklüğü, ses tellerinin gelişmemişliği vb. onun belirli bir süre korunmasını, kollanmasını ve bakımını zorunlu kılmaktadır. Dahası, insanın yavaş beyin gelişmesi de bunu dayatmış gibidir. Gerçekten, insanı da kapsayan memeliler takımı olan "primatlar daha aşağı düzeydeki memelilerden daha yavaş büyümekle kalmayıp, vücut organlarından gelişmesi en yavaş olanı da beynidir (sic). İnsanda bu eşitsizlik daha da büyüktür. (İnsanın) beyni, doğumdan sonra vücudun geri kalan kısmından daha hızlı ve daha uzun süreyle ağırlık kazanmaya başlar."[9] Tüm bunlara ek olarak, insanı kendi öncellerinden köklü biçimde ayıracak şekilde, onun pekçok (denilebilir ki, gerçekte bütün) yeti ve becerisinin ancak topluluk içerisinde belirli bir alıştırma, öğrenim ve uygulama yoluyla gerçekleştirilebilmesi, düzenlenmesi ve şekillendirilmesi de onu birlikte yaşamaya yazgılı kılmaktadır. Öyleyse, öteki hayvanlardan çok daha fazla olarak, insanın topluluğa bağlı ve bağımlı olduğu bildirimini yerinde görmek gerekir.

Sonuç olarak, insanın topluluk içinde yaşama eğiliminin bir 'eğilim'den daha fazlasını dile getirdiğini; kendi öncellerinden devralınmış, ama doğal yetersizlik ve zayıflıklarıyla çok daha zorunlu kılınmış, güçlü ve vazgeçilmez bir içgüdüden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Bununla birlikte, "yaşamını gitgide genişleyen bir topluluk içinde sürdürme isteğinin, insanın temel içgüdülerinin çok doğal bir ürünü olduğunu"[10] belirtirken; buradan, (Aristoteles'in deyişiyle) insanın "doğal olarak politik bir hayvan",[11] eşd. toplumsal bir hayvan, olduğu vargısına ulaşmakta ivecen davranmak kaçınılmazlaştırılmamalıdır. Çünkü, insan doğal içgüdüleri gereği toplum oluşturmaya ve yaşamını toplum içinde sürdürmeye, giderek toplumsallaşmaya itilmiş değildir. O yüzden, "toplumsal yaşamın (...) doğanın o canlı türü için önceden belirlediği bir yaşam biçimi olduğu söylenemez."[12] Bu noktayı seçikleştirmek üzere, toplumun herhangi nicelikteki bir topluluk, bir kalabalık, bir sürü olmayıp, kendi iç kurallarına, değerlerine, düzgülerine, iletişim ve anlaşma yordamlarına, az çok bir sıradüzene (hierarchy) ve sıkıdüzene (discipline) iye, vb. bir topluluk, bir örgensel yapı olduğunu vurgulamak yararlıdır. Bu noktaya ilerde yeniden dönmeyi umarak, şimdi, insan topluluğunu insansal topluma dönüştüren kimi iç dinamiklere değinmek gerekiyor.

Yalnızca insan topluluklarında değil, kimi gelişkin hayvan topluluklarında da kimi işlerin doğal bir birliktelik, dayanışma ve yardımlaşma içinde yapıldığını iyi bilmekteyiz. Yavru ve dişilerin korunmasından, gebe ve bebeklilerin, kimi durumlarda da zayıf ve sakatların gözetilmesine ve bakımına, ortaklaşa savunmaya, avlanma sırasında kimi türlerde gözlenen birlik-

teliğe, temizlik ve taşımadaki dayanışmaya dek, geniş bir işbirliği sözkonusudur ve bu adeta 'kolektif özne' adına yapılan, varoluşsal zorunluluklarla bağlı, dolayısıyla karşılıklılığa dayalı ve sürünün ortak çıkarlarını gözeten bir eylemdir. Tümüyle doğal güdülerle gerçekleştirilen bu eylemleri geniş anlamda 'doğal işbirliği' örnekleri olarak saymak olanaklıdır. Doğal işbirliği büyük ölçüde taklide, öykünmeye ve içgüdülere dayanmaktadır.

İnsanın da, kendi oluşumunun ilk evrelerinde, bu doğal kalıtı öncellerinden devralmış ve aynı doğal güdülerle eylemiş olduğunu varsaymakta bir sakınca yoktur. Nitekim, çocuk davranışlarının gözlenmesi bu yönde belirli ipuçları sunmaktadır: "Çocuklarda görülebileceği gibi, bilinçli taklit işbirliğine doğru ilk adımdır. Çocuk kendi başına bir amaçmış gibi, kendisi için, bir yetişkinin eylemini taklit ettikten sonra, zamanla hareketin amacını kavrar, taklidini buna göre değiştirir ve böylece işbirliği yapmayı öğrenir." Çalışma böylelikle, "insanın primatlardan kalıt olarak aldığı o bilinçli taklidin bir gelişmesi" olup, kökeninde yansılama (mimetic) vardır.[13] O yüzden, kendi öncellerinden aldığı genotipik dürtülerle ve içgüdüsel olarak insansıların ve (dirim-bilimsel bağlamıyla) insanların gerçekleştirdiği işbirliğinin bütünüyle nedensel temelde işleyen bir işbirliği olduğunu, ya da en azından böyle bir ağırlık taşıdığını, söyleyebiliriz. Bu nedensellik türün varoluşuna ve sürdürülmesine, dolayısıyla da bu bağlam içinde bireyin yaşamının sürdürülmesine izgelenmiş bir içgüdüler demeti üzerinde anlamlandırılabilir. Burada, en genel evrenbilimsel ölçekte kendini gizlemiş olan ve yüksek bir soyutlama düzeyinde kimi belirtileriyle duyumsanabilen örtük bir evrenbilimsel ereksellik, eşd. nesnel usun kendini kendi-olmayanda açması ve geliştirmesi dinamiği, bulunmakla birlikte; insansımızın ve insanımızın bu etkinliği tümüyle tasarlı, amaçlı ve belirtik bir anlaşmaya dayanarak gerçekleştirdiğini gösteren herhangi bir kanıtın bulunmadığı da doğrudur. Başka deyişle, "hiçbir ereksel gerekçeye başvurmadan, ilerde insanlaşacağını (insansallaşacağını - CK) kabul ettiğimiz bir grup hayvanın (?), birlikte avlanmakta olduklarını kabul edebiliriz."[14] Ne var ki, işbirliğine yönelik bu etkinliğin bir rastlantı sonucunda oluştuğunu ve "uzun bir evrim süreci boyunca pek çok kez yinelenebilen türden bu rastlantıların zamanla kalıcı bir biçim alabileceği"[15] varsayımıyla, amaçlı ve anlaşmalı bir etkinlik durumuna geldiğini benimsemek ve kanıtlamak çok zordur. Böyle bir varsayımın, bu etkinliği öbür tüm etkinliklerden ve özellikle insansal usun gelişim sürecinden yalıtladığı, dahası benzeri başka olgulara getirilebilecek açıklamaları bir tür ad hoc bildirimler yoluyla gerçekte "açıklamalar"a dönüştürebileceği, böyle bir "rastlantılar zinciri"ni kolaylıkla üretebileceği sezinlenmektedir. Bu yalıtlama, tekilleştirme ve "rastlantısallaştırma" çabasına karşın, doğada, toplumda ve zihinsel oluşumlarda gerçekliğin bu yönde oluştuğunu öne sürmek kolay değildir. Tersine, hem sözkonusu dizgelerin kendi içlerinde, hem de dizgeler arasında önemli ve, denilebilir ki, belirleyici etkileşimler olmaktadır – başka bir

deyişle, kuramsal çözümlemelerdeki geçici senaryolar dışında, kapalı dizgelerden söz etmek olanaksızdır.

Burada da, durumun böyle olmaması için herhangi bir neden yoktur. Daha sonra kısaca değineceğimiz gibi, işbirliğinin gelişmesi ve doğal bir süreçten yapay, eşd. anlaşmalı ve uzlaşımsal, bir sürece yönelmesi; insansal usun ve özbilincin, kavramsallaşmış biliş kipinin, simgesel dilin oluşumu, vb. gibi sayısız sürecin eşlik ettiği bir genel değişinim ve dönüşümün tikel bir parçasından öte değildir. Bundan ayrı görülemez ve onun yalnızca dışsal değil, ama içsel ve çapraz etkilerinden de yalıtlanamaz. Böyle yapılmayıp, süreç kendi olağan bütünselliği içinde ele alındığı ve açıklandığında, (usa iye bir canlı olmaktan öte) ussal bir canlı olan insansal öznenin, işbirliğine, yalnızca içgüdülerinin dürtüsü altında yönelmekle kalmayıp, demek ki nedensel bir dürtüyle yetinmeyip, bunu tasarladığı, bilincinde kurduğu ve zihinsel olarak yeniden yapılandırarak, demek ki bunu bir erek olarak önüne koyarak, gerçekleştirdiği de açıklık kazanmış olacaktır.

En genel durumuyla evrenbilimsel bir ulam olduğu sık sık bildirilen usun kendisi bir bakıma doğadaki en doğal yeti olarak görülmekle birlikte, bunun insandaki özgül kullanım kipinin uzlaşımsal, öznelerarası ve sonuç olarak yapay bir öznitelik taşıması bu yetinin böylesi kullanımına –ki *biricik* insansal kullanımdır– dayanan, yahut bunun kurucu, düzenleyici ya da eşgüdücü bir öğe olarak yer aldığı, tüm kurumların yapay bir özniteliğe bürünmesine zemin hazırlamış olduğundan; içgüdüsel dürtülerden kaynaklanan işbirliğini *doğal* görmek gerekirken, yine bunlardan kaynaklanmakla birlikte, ussal tasarımları da kaçınılmazlıkla önkoşan türden bir işbirliğini *yapay* kabul etmek gerekmektedir. O yüzden, usa iye bir varlık olan ama henüz bu gizilliği tam (eşd. kritik bir yoğunlukta) kullanamayan "insan"ın, daha doğrusu insansının, kendi türü çerçevesinde ilineksel bir şekilde oluşturduğu olumsal işbirliğini doğal sayarken, ussal bir varlık olarak insanın, insansalın kendi türü çerçevesinde oluşturduğu ama sonuçları bu türün çerçevesini aşma olanakları taşıyan işbirliğini yapay saymak daha doğru olacaktır.

Bununla birlikte, doğal işbirliğinden yapay işbirliğine geçiş sorununun güç bir sorun olduğunu teslim etmemek de elde değildir. Burada bir bilişsel kopuş gerçekleştiği kesin olmasına karşın, yine de bu sürecin ağırlıklı olarak dışsal etkilerle yürüdüğü ve sonuçlandığı düşünülemez. İnsansıdan insana ve insandan insansala evriliş dinamikleri –ilerde, öznelerarasının oluşumuna değinirken yeniden belirtileceği gibi– ne denli içsel ve içkin ise, doğal işbirliğinden yapay işbirliğine geçiş de en az o denli içsel ve içkin olmalıdır. Bu bildirimden devinildikte, "toplumların (toplulukların –CK) başlangıç döneminde kurulmuş olan özgürlükçü ve eşitlikçi işbirliği düzeninin bozulması(nın) (...) içsel nedenlerle değil, savaşlar yüzünden başlamış olma(sı)" gerektiğini[16] ileri sürmek ve gerekçelendirmek olanaksızdır. Üstelik, anılan savın bir bakıma eşsözlülükten öteye geçmediğini de görmek gerekir: Savaşları

ve savaşlara yol açan tüm toplumsal düzenekleri de birer işbirliği yapıları olarak görmek kaçınılmaz olduğundan, işbirliğini bozan yine (özgül türden) bir işbirliği olmaktadır! Bu eşsözlülük bir yana bırakılırsa, içgüdüsel temelli olanın dışında tüm işbirliğinin de, savaşların (doğada içgüdüsel temelli savaşlardan değil, ancak kavga ve çatışmalardan söz edilebilir – savaş insansalın bir buluşu ve yordamıdır!) da yapay oldukları, demek ki tasarlı, erekli ve öndüşünülmüş oldukları, ortadadır. Kısacası, insansal usun kullanım kipliği yapay olduğundan, bunun etkinliğinden yalıtlanması olanaksız olan insansal eylem ve edimlerin de, tüm şekilleriyle –bunlar ister "olmlu", ister "olumsuz" gözüksün yahut sunulmuş olsunlar– yapay olmaları kural gereğidir.

Burada, bir ayraç içinde olsa bile yine de belirtilmesi anlamlı olabilecek bir nokta –bizim ekinsel geleneğimizde fazlasıyla yaygın gözüken– "dışsal nedenler" vurgusunun (ki vulger yazın ve basında, kolayca, "dış düşmanlar" söylemine dönüşmektedir) ve buna değgin *ad hoc* açıklamaların, özellikle böylesine özsel sorunlardaki yetersizliğidir. Bir topluluğun ne temel düzeni (bu arada "özgürlükçü ve eşitlikçi işbirliği"), ne de egemenlik ve bütünlüğü tarihte hiçbir zaman yalnızca ve temel olarak dışsal nedenlerle bozulmamıştır ve bozulamaz: "hiçbir güç halk-tipi zaten kendiliğinden canlılığını yitirmiş, ölmüş olmadıkça, ona kendini, onu yıkarak kabul ettiremez."[17]

İnsansal etkinliğin görkemli yapaylığını tartışma götürmez bir duruma getiren şey onun bir başka tikel düzenekle, yapaylığı apaçık olan bir düzenekle, eşd. dille, gerçekleşmesi ve aktarılması olgusudur.

Gerçekten de, iyi tanımlanmış olmasa bile "belirli" bir dönem için işbirliğini "doğal" nitelikte gören düşünürler de, "katılımcılar henüz konuşma aşamasına gelmemiş olsalar bile her üyenin işin hangi bölümünü yapacağı üzerinde anlaşabilmenin bir yolunun bulunmuş olması gerek(tiğini)" kabul ederek, bilinçli bir işbirliğinin ancak yapay bir anlaşmayla sağlanabileceğini ve "işbirliğinin düzenliliğini ve verimliliğini, bu yüzden de insansallığını, sağlayan (şeyin) (...) bu açık ya da örtülü anlaşma" olduğunu[18] belirtmekte; böylece, "bilinçli bir işbirliği"nin ancak *yapay* bir işbirliği olabileceğini de örtük olarak kabul etmiş olmaktadırlar. Bu yönde uslamlayan düşünürlerin, yine de doğal işbirliğini insansal saymakta direnmelerinin bir nedeni herhalde onların, biraz da zorlayarak, insansal işbirliğinin bilinç ve ustan yalıtlanmış bir döneminin olabileceğini varsaymalarında ve dolayısıyla, insansal işbirliğinin özünde yapay, bilinçli ve ereksel olduğunu yadsımalarında yatmaktadır. Bu varsayım ve bu yadsıma sonuna dek götürüldüğünde, unutulmuştur ki, bilinç/us/dil *symbiosis*'i dışlanacak olursa ortada ne bir işbölümü, hatta ne de bir toplum kalacaktır. Oysa, "bilinçli bir işbirliğinin en önemli belirtisi onun bir işbölümüyle birlikte gitmesi"dir ve işbölümü için de o sürecin önceden tasarlanması, ussal olarak kurulumu, iletişime konu edilmesi ve üzerinde uzlaşılması bir *sine quo non* koşul niteliğindedir.

İnsansal işbirliğinin ussal bir işbirliği olmasının kaçınılmazlığı onun,

eşzamanlı olarak, bir işbölümü olması anlamına da geldiğinden, bu tür bir düzenlemenin kimi kural ve yaptırımlarla birlikte gelişebileceği anlaşılabilir bir şey olmaktadır. Bu ise toplumun daha erken şafağında, işbirliği ve işbölümü *dolayısıyla*, kimi özgürlüklerin sınırlandırılmak zorunda kalındığı yollu, sık rastlanan, sağduyuya dayalı bir vargı doğurabilmektedir: "Her işbölümü bir disiplini gerektirdiğine göre özgürleşmenin ilk adımının da disipline yani bağımlılığa doğru atılması gerekiyor. Fakat buradaki bağımlılık tutsaklık türünden değil, işbirliğinin gereklerinin yerine getirilmesi yolunda insanların bilerek ve isteyerek katlanması gereken bir bağımlılıktır. Böylece özgürlüğün sınırlandırılmasının koşulları da belirlenmiş oluyor."[19] Ve "böylece, işbirliği düzeninde, birtakım insanların özgürleşmek için tutsaklığı kabul etmek zorunda kalmaları gibi bir durum ortaya çıkmış oluyor."[20] Bu sınırlandırmanın bir "tutsaklık" olup olmadığı tartışmasından (ki buna da daha ilerde değinmeyi umuyorum) bağımsız olarak, böylesi savların da –tüm sağduyu savları gibi– yanıltıcı ve geçersiz olduğu görüşündeyim. Çünkü, işbirliği ve işbölümünün belirli kısıtlamalar getirip getirmediğinden çok, onların tam da bu kısıtlamaların birer sonucu olup olmadıklarından söz etmek önemlidir. Bir ön düşünce olarak belirtmek gerekir ki, topluluktan topluma geçişin kendisi doğal sınırlandırmaların ötesinde, yapay nitelikli sınırlandırmaların dayatılması, onaylanması ve benimsenmesinden öte birşeyi anlatmaz. Bunlar özgürlüklerin uzlaşımsal yoldan kısıtlanmasını, hatta budanmasını, olağanlaştırdığından, işbirliği ve işbölümü gibi yordamların getirdiği kısıtlamaların bunlar dışında ne bir anlamı, ne de bir bağlamı olabilir. Toplumun "özgürlükler topoğrafyası"nda bu kısıtlamalar zaten içkindir.

C. 'Çevre', 'Öteki' ve 'Ben' Bilinçleri

İnsan bir topluluk içine doğduğundan, edindiği ilk izlenim de doğal ve topluluksal bir çevrenin kendisini sarmış olduğu olmalıdır. Gerçekte, buradaki "ve" bağlacının belki de yerini "ya da"ya bırakması daha uygun olacaktır. Çünkü, arkaik bilinçte böyle bir ayırımın hiç olmadığı, ya da pek silik olduğu ileri sürülecektir. Bu bilinç için, kendi çevresi bir bütündür ve adeta örgensel bir tümlük oluşturur. Bu bakımdan, dış dünyanın ayrı bir nesnelliğe ve ayrı bir kendiliğe iye olması erken insan için alışılmadık bir anlayıştır: Ona göre, "doğa ve toplum (topluluk -CK) birdi. Doğanın dışında toplum (topluluk -CK) diye bir şey yoktu."[21] Bunun imlemi doğal "düşünüş"ün tek düşünce kipi olmasıdır. Bu nedenle, "ilkel bilinç(in) kuramsal ve soyut değil, pratik ve somut" olduğu söylenebilir.[22] Bunun bir tanıtı kimi Avustralya yabanıllarının dillerinde, "soyut düşünceleri gösteren sözcükler yönünde(n) son derece yetersiz" bir görünümün ortaya çıkması, örneğin Tasmanyalılarda ayrı ağaç türleri için ayrı adlar bulunmakla birlikte 'ağaç' kavramını karşılayacak bir genel sözcüğün olmaması ve benzer şekilde, "Victoria yerlilerinin

(dillerinde) bitki, çiçek, balık, hayvan (kavramları) için sözcükler" bulunmamasıdır.[23]

Zamanla, insansal bilincin doğal ve topluluksalı ayırdığı açık olmakla birlikte, bunun kolayca gerçekleştirildiği düşünülmemelidir. Bu çok güç ve çok uzun bir süreci kapsamış olsa gerekir. Hatta, kimi düşünürlerin, doğa ile toplumu birbirinden, kesin ve tersinmez biçimde ayırt edebilme yeteneğini ancak eski Yunan uygarlığında bulmuş oldukları bilinmektedir. Sözgelimi Thomson doğanın toplumdan ayrılmasını Thales ve Anaksimandros'a, toplumun doğadan ayrılmasını da Solon'a bağlamaktadır (agy, s. 276).

Doğal çevre bir yana bırakıldığında, insanı kuşatan topluluğun bireylerinin, onun gözünde, kendisini destekleyebilecek ve gerektiğinde de destek isteminde bulunulabilecek 'benzeş canlılar' olduğu açıktır. Onların bu olası dayanışması ve desteği olmadan tekil bireyin varoluşunu tek başına güvenli bir biçimde sürdüremeyeceğinin ezici-sezgisi onu, kendi tikelliğinin yanısıra *ötekilerin genelliği* için de düzenenmiş bir yaşantı şekline kolayca uyarlamış olmalıdır. Tüm topluluk bireylerini saran bu birlikte-varoluş duygusu ve bu ortamın temeldeki vazgeçilmezliğinin yarattığı örtük kaygı (dışlanma korkusu) tekil bireyimizin gerçekte kendini böyle duyumsamamasına; bunu bastırarak, kendini yalnızca çokluk-içinde-tekil olarak görmesine ve ancak böyle bir "birey" (?) olabileceğini düşünmesine yol açar. Böylece, sağın anlamıyla tekillik kavramını zorlayan, koşullu, hipotetik bir kavramlaştırma ortaya çıkmaktadır. Bunun, başlangıçta doğal ve içgüdüsel dürtülerle oluşmuş bir durum olduğu yeterince doğru olmakla birlikte; ortaklaşa geliştirilen ve yürütülen tasar ve ereklere yönlendirilmiş olması, anlaşma, uyum ve uzlaşımı zorunlu kılması, bir takım iç kural ve yaptırımlara bağlanması ve giderek derinleşen bir sıkıdüzen ve sıradüzen oluşturması onu yalnızca doğal bir süreç olmaktan çıkararak, bireyin öznel yapısını, istek ve beklentilerini, zihinsel ve düşünsel ilgilerini, tinsel donanımını, kısacası bütün "toplumsal" varlığını ve dünya görüşünü önemli ölçüde etkileyen, gerçekte çoğu kez bütünüyle belirleyen, bir ortama dönüştürür. Bu ortamın bireyleri tekil-bireyimizin gözünde, onun kendisini de tanımlamasına yardım eden bir 'Biz' kavramsallaştırımını ve bir 'Biz' bilincini somutlandırır. Böylelikle, bireyin varoluş bağlarıyla, nesnel ve öznel yaşantı birlikteliği oluşturduğu bu tikel 'ötekiler' kimesi –Biz– kendini tüm geri kalanlardan ayırır ve sonuçta, adeta bir toplumsal tortu gibi, oldukça devingen, değişken, koşullu bir 'öteki' ulamını bilinçte çökeltir. Şimdi, bu çökelti-kavram en azından bir ilgisizliği, bir dışlamayı, en çoğu da bir karşıtlığı, olası bir çatışmayı imler.

'Biz' ve 'öteki' kavramlaştırımlarının içeriklerinde yaşantı birlikteliğinden kaynaklanan sayısız öğe olmakla[24] birlikte, yine de, sözkonusu kurulum sürecinin özünde bir zihinsel süreç olduğunu yadsımamak gerekir. Başka bir deyişle, görgül-tabanlı oluşumlar olarak 'Biz' ve 'Öteki'nin, kavramsal-tabanlı oluşumlar olarak 'Biz' ve 'Öteki'yle karıştırılmaması gerekir. Bu-

nun için, bilincin yerlemi ile bilincin içeriğinin, değişmezlikle özdeş görülmeyip, birbirinden ayırt edilmesi önemlidir. Bu nokta dikkate alındığında, denilebilir ki, bilincin içeriği onun yerlemiyle eytişimsel bir ilişki içerisindedir.

Bu eytişim kendisini, bir yandan en genel durumuyla varoluş bilincinde, en tikel durumuyla da 'Ben' bilincinde ortaya serer. Hegel insanın dış dünyayı ve varlığı kavrayarak kendisini de kavradığını ve buna 'Ben' dediğini bize bildirir: "Düşünce *özne* olarak tasarımlandığı zaman, *düşünendir* ve düşünen olarak varolan öznenin yalın anlatımı 'Ben'dir."[25] Kant açısından ise, 'Ben' çeşitli tasarımlar çoklusunun bir birliğe ulaştırılmasıyla elde edilen, daha doğrusu bu bileşimin yapıldığı, tabandır. Dolayısıyla, tüm nesne bilişinin çokluğunun birliğe indirgendiği 'Ben' tüm olanaklı deneyin de öznesi olur. Ve o edimsel bakımdan deney koşullarıyla birliktedir. Buna karşılık, aşkınsal 'Ben' her türlü deneyden bağımsızdır. O bir bütün olarak toplumdur, insanlıktır ve bu niteliğiyle de, Goethe'nin dediği gibi, ancak o doğayı tanıyabilir ve ancak onun doğayla ilişkisi bütünseldir.

Genelde görgül-tabanlı oluşumlardan kavramsal-tabanlı oluşumlara geçiş bilişsel dünyanın yasalarına göre olur. 'Ben' bilinci sözkonusu oldukta, Descartes bu süreçte kuşkunun ve cogito'nun, Kant kılgısal usun ve özgürlüğün, Hegel nesnel tinin, olumsuzlayıcı eylemin ve korkunun[26] rolüne gönderme yapmışlardır. Durum ne olursa ve bu öğelerin göreli açıklayıcılık gücü ne denli büyük olursa olsun, tüm bunların insanın çevresine karşı kendisini ayırt etme ve tanımlama girişiminde rol oynadıklarını düşünmek yanlış olmaz. Hiperbolik kuşku hep bir 'Ben'in varlığı çevresinde dönerken; Kant'ın bilgibilimsel öznesi, "bu öznenin sırf akla göre eylemde bulunma yetisiyle"[27] ilgisi içinde, çevresine karşı kendi özgürlüğünü duyumsar. Hegel'deki korku öğesi ise özellikle bir ölüm korkusunu anıştırır ve ölüm de yaşayan örgenselin, çevresiyle ilişkisinin temelden değişmesinin en dramatik yoludur. Öte yandan, ayırt edici olumsuzlayıcı-eylemi içinde bile, bireysel özne kendisi için çalışırken, kendi toplumsal çevresi için de çalışmış olur. Hegel böylelikle bu kertede bile 'Ben' ile 'öteki'nin eytişimini sergiler.[28]

Çevresiyle düşünsel/zihinsel ilişkisi edilgin ve doğal bir belirlenmişlikle tanımlanmış, kendini kendi yaşam etkinliğiyle tam olarak birleştirmiş (Şeptulin), doğal çevresini kendi örgensel yapısının olağan bir uzantısı, bir sonucu gibi gören (T. Mengüşoğlu), ve herhangi bir şeyle ilişkisi bir ilişki olarak gerçekte varolmayan (Marx) hayvanlara karşılık, insansal varlık çevresini bu yollarla, kendisi kurar. Bu kurulum yalnızca nesnel/olgusal dünyanın birimleriyle sınırlı kalmaz ve daha da çok, bunların özel alımlanış yordamlarını, karşılıklı ilintilerini ve sonuçta bunların "kendileri"ni belirlemeye kayar. O nedenle, insanın çevresi doğal olmayan, yapay ve yapıntı bir çevredir. Kendi türdeşleriyle birleşerek insan en doğal olguları bile kolayca ve adeta kendiliğindenci bir kılgısallık içerisinde, demek ki bilinçli bir çaba

göstermeyerek, doğallıktan sıyırabilir – onları kendisi-için nesneler durumuna getirir. Bu yüzden, insansal insan doğadan ve doğallıktan, tam "onun içinde" yaşadığı durumlarda bile, tersinmez bir şekilde kopmuştur. Bu; insanın toplumcul (societal) bir birey olarak varoluş koşuludur: "Doğa varoluştan (kendini) *ayırt etmeyen*, insan ise varoluştan kendini *ayırt eden* özdür." Bu ayırt ediş öncelikle bilişseldir. Ve bununla birlikte, her türlü nesnel varoluş dünyası, eşd. varlık dünyası, insansal bilinç için bir düşünce sınırını oluşturur. Varlık olarak varlık düşüncenin bir nesnesi olmadığından, bir varlık-olmayana, eşd. hiçliğe, dönüştürülür. Ama gerçekte, kendisi içinde ve kendisi için o her şeydir, içeriktir ve biçimdir, özdür ve kavramdır. İnsan ise, doğallığı, kendi Kavramı içinde en tam şekliyle oluşturabileceği halde, Kavramlarını nesnelerden ayırarak öznelerarasılaştırdığı, eşd. kavramsallaştırdığı, ve adeta nesneleri ayrıca aldığı için, bunu başaramamış; sonuçta, ikincil-uslamlama-düzeyinde yeni bir evren, bir simgeler evreni kurmuş ve bunun içerisine yerleşmiştir. Giderek, insan bu türevse evrenin bir tutsağı durumuna gelmiş; olgusal gerçeklikle, nesnellikle bağlantısı adeta bir teğellenmeye dönüşmüştür – onunla ister istemez bağlantılı, ama ondan ayrıdır.

İnsan dirimbilimsel bakımdan kuşkusuz doğanın bir ürünü, bir doğal varlık olmasına karşın, bu kopuşu nasıl gerçekleştirmektedir. Bunun yanıtını verebilmek için, anımsanması gerekir ki, "insan yalnızca bir doğal varlık değildir, ama bir insansal doğal varlıktır; demek ki, kendisi için varolan bir varlık"tır. Ve "doğa insansal varlığa ve nesnel, ne de öznel biçimde upuygun olarak, dolayımsızca sunulmuş değildir."[29] Dolayısıyla, insansal varlık kendisi için, kendi amaç ve ereklerine uygun, işlevsel (hatta çoğu kez pragmatik) bir doğa kavramı yapılandırır. Onun açısından imlemli ve anlamlı olan da bu "doğa"dır. Böylece, doğa olarak doğa bir hiçlik durumuna itilmiş olur – "kendini hiçlik olarak doğrulayan bir hiçlik."[30] Sonuçta, türün kökeninde yatan nesnel doğa, eşd. "kendinde doğa", "bizim düşüncemizin gereksinimi olan bir soyutlama"ya indirgenirken, özne-insanın ürettiği bilişsel doğa da bizim "insanlığın dünya-tarihsel özoluşum süreci içerisinde (sürekli olarak) karşı karşıya gel(diğimiz)"[31] bir görüngüye evrilir – şimdi, nesneler bilinçte adeta yer değiştirmişlerdir: kendinde doğa düşünselliğe, bilişsel doğa da edimselliğe büründürülmüştür. Doğayı dışsallaştırma (ya da daha doğrusu, doğaya dışsallaşma, yabancılaşma) o yüzden, bilişsel bir gerçeklik olarak doğayı içselleştirmeyle başlamış olmalıdır. Bu dönüşüm Vico'nun belirlediği ve Dilthey'ın da önemli ölçüde katıldığı bir saptamada, "doğanın kendi başınalığı içinde değil, *bize göreliliği* içinde bize açık" ve "kendi başınalığı içinde bize yabancı" olduğu saptamasında, dile getirilmiştir. Bu durumda, biz "doğaya bile başkaları ile olan ilişkilerimizin bütünlüğünden, yani *yaşama*'dan kalkarak yönelebil(mekteyiz)".[32]

İnsanın doğaya değgin olduğu gibi, kendine değgin bilinci de gerçekte onun kendinde-kendisine değil, kendisi-için-kendisine ilişkin bir bilinçtir. O

nedenle, dış deneyimle irdelenen 'öteki' bilinci de, bu yolda gerçekleştirilmiş bir "insan doğası" genellemesi de sırf yapıntısaldır. Toplumbilimci W. Mills'in, "insan doğası" kavramını, haklı olarak, "ürküntü verecek kadar geniş; içinde her şeye yer verecek kadar büyük bir şey"[33] diye nitelemesi bu genellemenin yapay ve değişken içeriğinden ileri gelmektedir. Doğanın doğasını sorunsallaştırmış olan insansal varlık kendi doğasını tam olarak tanımlayabilecek bir yeteneğe iye olmaktan henüz çok uzaktadır.

Böyle olmakla birlikte, yine de, sıradan insanda bile oldukça belirtik bir 'Ben' bilincinin varolduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Bu bilinç ancak bir 'çevre' ve bir 'öteki' bilinci ortasında kendisini dışavuran bir varoluş iddiasıdır. Böyle olmakla, o kendini 'öteki' (ve çevresi) üzerinde kendince ve dilediğince konumlandırmaya da girişmiş olur. Bu ise şimdi dolaysız bir nesne olarak 'Ben' ile istemenin birliğini gerektirir; eylemle, etkimeyle, eyleşimle başka bir 'Ben'e kendini dayatır ve böylece bir özbilinç niteliği kazanır. "Bir özbilinç bir özbilinç için var" olduğundan ve "gerçekte salt bu yolla özbilinç" olabildiğinden,[34] bir özbilinç ya da bir 'Ben' bilinci ancak toplumsallık, eşd. öznelerarası uzlaşım, dolayımıyla ortaya çıkabilir. Bu dolayımladır ki, "bilinç kendini (...) bir başka kendinden-ve-kendisi-için bilinçle ilişkileri ve bağlantıları bulunan bir bilinç olarak keşfetme" olanağı kazanır.[35] Öyleyse, eyleşim bilinci önceler, denilebilir mi? Sağduyunun buna yanıtı ne denli olumluysa da, işin doğrusu biraz daha karmaşıktır. Gerçi, sıradan bilinç özbilince ancak karşılıklı bağımlı eylemler dizisiyle ulaşabilirse de, bu eylemlerin onun için önsel birer ereği olması kaçınılmazdır. Yine de, ereği olmakla ereğinin bilincinde olmak her durumda örtüşmeyebilir ve birinci durum sırf kılgısallıkta boğulmuş bir özneye, ikincisi ise özbilincinin bilincinde olan bir özneye bizi gönderir. Ancak bu ikinci türden özne içindir ki, "özü ve *kendisinde* varolan doğası hepsi *bir olarak* başlangıç, araç ve Erek" olabilir.[36]

Böyle bir önerme ise özbilincin düşünme-öncesi bir bilince ilişkin olduğu yollu, erken-Sartrecı savı koşulsuz destekler gözükmemektedir. Bu savda puslu kalan şey kendinde-özbilincin nasıl ve ne yollarla kendisi-için bir özbilinç, eşd. özbilincin bilinci, durumuna yükseldiği, kendisini nasıl gerçekleştirdiğidir (ve özgürleştirdiğidir). Özbilincin bilinci onun kendi üstüne kapanarak kendi Kavramıyla birleşmesi, kendini düşünsemesidir. Bu özdüşünseme yalnızcı kendi uğruna değil, ama doğası gereği en az bu denli, 'Öteki' uğruna da bir düşünsemedir. Ne var ki, burada, 'Öteki'nin ne denli "özbilinçli bir öteki" olması gerektiği de sorgulanabilir. Bu sorgulama bir yana; denilebilir ki, özbilincin kendisi-olmayanla, 'öteki'yle, ve onun bilinciyle birlikte, bilinçli bir özbilinç olma olanağı vardır ve bu, temelde biricik güçlü olanaktır.

'Ben' *bilincinin* insanı insansallaştırdığı ve onu öncellerinden ayırdığı ne denli doğruysa, bu bilincin edinim ve kullanım kipliklerinin taşıdığı ay-

rımların silikleştirilmesi de o denli yanlış olacaktır. Sıradan bilincin kendiliğinden, özdevimsel, adeta "kılgısal" şekillerde işleyişinden ve, düşünmeyi hep sıradan beklentilere uygun yollarda sürükleyen, düşünmenin kendisi üstüne düşünmeye pek alışkın olmayan sıradan özneden ayrımlı olarak, kurgusal bilinç kendi sınır ve kısıtlılıklarının da ayırdındadır. Bunların her ikisi de kaçınılmazlıkla toplumsal bir ırada olmakla birlikte, birincisi toplumun güncel, günübirlik uğrakları çerçevesinde kalıp, istenileni istendiği şekilde ve istendiği denli, ama hep "kendiliğinden" yerine getirir. İkincisi ise bu istemleri ve bunlara neden oluşturan ana dinamikleri içeren genel paradigmayı hep zorlayan, hoşnutsuz, "uyumsuz" ve eleştirel bir bilinçtir. Birincisi toplum içinde toplumsal, ikincisi toplum kıyısında toplumsaldır. Dolayısıyla, birincisi ne kendini, ne de içinde yüzdüğü ortamı doğru bir şekilde değerlendirebilecek bir uzaklığa, bir yerleme iyedir. İkincisi ise asıl anlamıyla "düşünen, bilen, dış dünyayı ve kendi iç dünyasını gözlemleyen, karar veren ve eylemde bulunan birey olarak bilinçli bir insan olmanın bütün koşullarını yerine getirebilecek durumdadır."[37] Bunun dışında kalan büyük kesim ise gerçek anlamıyla bir 'bireysel ben', bir bilinçli özbilinç olmaktan çok, ortak ilgi ve itkilerin, ortak varoluş zorunluluklarının bir araya getirdiği, yerleşik ve içkin bir rol dağılımına uygun olarak işlev gören, aynı ya da yaklaşık aynı "değerleri" paylaşan ya da kendini öyle gösteren, beklenen soruları sorup, beklenen soruları sorup, beklenen yanıtları arayan ve anonim belentilerle yaşantılarını sınırlandıran edimcilerdir, aktörlerdir. Bu durum gözönüne alındıkta, bu kesimi bilinçli bir özbilince iye olmaktan çok, koşullu/hipotetik bir özbilince iye; daha doğrusu, parametreleri çok iyi belirlenmiş bir "düşünme" edimi içerisinde kendi benliklerini arayan ve bulan özneler olarak görmek daha yerinde olabilir. Bu belirlenim ise hem dikey, hem yatak olarak toplum tarafından yapılır ve onun dış sınırları doğanın, bir tür olarak insana dayattığı yetiler ve yetisizliklerle tanımlanır.

D. İletişim ve Dil

Toplumsal nitelikli belirleyicilerden biri olarak dilin olanakları da dışsal bakımdan doğa tarafından tanımlanmış olmakla birlikte, onun insansalın olumuşundaki rol ve işlevi büyük ölçüde (doğal değil) yapay kullanımıyla gerçekleştirilmiştir. Her şeyden önce, ortak varoluş kaygı ve ilgileri, en az düzeyde de olsa bir anlamayı ve anlaşmayı zorunlu kılar. Ayrıca, en temel işbirliği ve işbölümü edimlerinin gerçekleştirilmesi ve bunların veriminin artırılması da bu edimlerin, topluluk tarafından –her zaman ortaklaşa tasarımını olmasa bile– ortaklaşa düzenlenmesini, değişkelendirilmesini ve uygulanmasını gerektirebilir. Böyle bir eşgüdüm ve birliktelik belirli bir noktadan sonra, yalnızca doğal söylenim yordamlarıyla sağlanamaz ve kaçınılmazlıkla, ilkin kinetik iletişim denilebilecek[38] el, kol, yüz, beden imlerini, sonra temel

iletilerin sescil simgelere bağlanmasını, daha sonra da seslendirme yetisinin daha uzlaşımsal ve geniş ölçekte kullanılmasına olanak verebilecek ortak sesbilgisel (phonetical) uygulamaları, ve giderek, anlam-bilimsel düzenlemelerin sözdizimsel düzenlemelerle pekiştirilmesini, sonuç olarak bütünüyle yapay bir iletişim aygıtının gelişimini hazırlar. Topluluktan topluma evrilme başlamıştır. İnsansal usun "doğal" bir ürünü olan dil düşünsel geribesleme sürecini inanılmaz ölçüde hızlandırır, usun kendini serimlemesi dilin gelişmesiyle bağlanır ve düşünme ile dil, us ile beden, birey ile toplum, insan ile dış "doğa" arasındaki etkileşim daha bir güçlenir. Kavramlara gönderme yapan sözcüklerin oluşmasıyla, nesnelerin yapay olarak da kümelendirilmesi ve birbiriyle ilintilendirilmesi, neden/etki bağlantılarının kurulması ve iletişim sürecinde irdelenmesi sağlanır.

İnsanı insansala, öznelerarası özneye dönüştüren bu yapay iletişim dizgesi ne denli özgülse, bunun kendisinden evrildiği doğal düzeneğin de –artık insansal bir varlık olan– insandan o denli kopuk olduğunu söylemek ilk bakışta tuhaf gelebilir. Çünkü, insanın, kendi öncellerinden devraldığı pek çok söylenim yordamını hâlâ kullanmayı sürdürdüğü bilinen bir şeydir: yalnızca jest ve mimikler değil, kızarma, morarma, bağırma, dikelme, ürperme, irkilme, yönelme, vb. Ama yine de, bunlara karşın ve bunlarla birlikte, bir dizgesel kopuş sözkonusudur. Burada ileri sürülen sav yalnızca anlambilimsel ve sözdizimsel nitelikteki yapay düzeneğin değil, ama ayrıca bu tür 'arkaik-kökenli' doğal söylenim yordamlarının bile artık doğal olmayıp, toplumsal-doğal diyebileceğimiz karma, melez yordamlara dönüştükleridir. Bunlar aynı yapay dizgede olduğu gibi, artık ancak anlamlararası-anlam yapılarının belirleyiciliği altında okunabilmektedirler. Aslında, bunun yalnızca insansala özgü olduğu da söylenemez. Kendi doğal ortamlarından yalıtık yetiştirilmiş hayvanlarda bile, doğal söylenim dizgelerinin okunuşunda belirli zorlukların ortaya çıkması olağandır.

Buna karşılık, evrenbilimsel bağlamıyla us yetisinin yalnızca insansal bir yeti olmadığı yollu bildirimler anımsanır ve yine, düşünce usun, en azından belli bir gelişkinlik düzeyinde kendini kendi-olmayanda serimleyen usun, bedenle (ve genelde tüm doğayla) işbirliği içerisinde ürettiği düşünsel/bilişsel vargı ve düzenlemeler olarak betimlenebilirse, o zaman, doğal iletişime konu edilen bütün iletilerin hiçbir yolda ve saltık olarak, düşünce içermediklerini bildirmek yerine, bunların özgül şekilde *insansal anlamıyla düşünce* içermediklerini bildirmek daha tutarlı olacaktır. Böylelikle, en azından kimi üst primatlar, insansımaymunlar ve erken insansılar için konuşuldukta, genelde-düşünce denilebilecek kimi ussal vargılar iletebilen bir doğal iletişim sürecinin işlerliği varsayılabilir.

Bu durumda, parametreleri iyi tanımlanmadıkça, "dil ve iletişimin insan için *kesinlikle* belirleyici"[39] olduğu öne sürülemeyeceği gibi, duygu aktarımını da kapsayacak yolda bir iletişimin kimi hayvanlarda büsbütün "ola-

naksız olduğu" da düşünülemez. İnsansal dilin kavramsal yapısına bakıldıkta, böyle bir yapının bilinen başka hiçbir canlıda bulunmadığı ve bu anlamda, en gelişkin hayvan türleri de içinde, hiçbir canlının, en yalın şekliyle bile olsa bir dile iyi olmadığı kuşkusuz doğrudur. Ne var ki, söylenimin tek bir yolu dil olmadığı gibi, iletişimin biricik içeriği de *insansal anlamıyla düşünce* değildir. Kimi gelişkin hayvanlarda az çok gözleyebildiğimiz iletisel içerikler ister genel-anlamda-düşünme'nin özgül kiplikleri, ister evrenbilimsel düşünmenin yalın vargıları olarak adlandırılsın, bunların kavramsal olmayan yapıları gereği dil olarak nitelendirilmelerini kabul etmek çok güç olsa bile, yine de, sözkonusu canlıların bu yolla belirli us-beden bulgularını yansıttıkları ortadadır. İnsan felsefesi üstüne çalışan kimi düşünür ve yazarların, bu köklü dilsel ayrıma bakarak, kavramlara gönderme yapan sözcüklerin hayvanlarda "bir sözcük değil yalnızca bir ses" (agy, s. 65) olması gerçeğinden yola çıkıp, iletişimi söz iletişimiyle sınırlandırmaları da; hayvan seslerinin herhangi bir alımlayıcıya yönelmeyen "doğal sesler" olarak kaldığını ve bu seslerle belirli davranışlara giren olası alımlayıcıların bile bu iletisel içerikleri anlamayıp yalnızca içgüdüsel nedenlerle böyle davranışlar gösterdiklerini ileri sürmeleri de, zaman zaman kendilerinin de eleştirdikleri insan biçimciliğe saplanmanın örneklerinden öteye geçmemektedir.[40] Bu savların kendi başlarına alındıklarında doğru olmasına karşın, göstermeyi amaçladıkları bütünlük ve oturdukları bağlam açısından ele alındıklarında birer sorunsal oldukları düşünülebilir. Sözgelimi, önkavramsal aşamada erken insansıların da sözcük niteliği taşımayan seslerle iletiştikleri ve bu yolla az çok anlaşabildikleri bilinmektedir. Bu tür doğal seslerin, "ussal" düzeneğin yapay yapılar kurmakta yetersiz kaldığı, başka deyişle bu durumuyla usun edilgin ve bedenin etkin olduğu aşamalarda, bilişsel oluşumların bir tür önbelirtisi gibi pekala kabul edilebileceği –tıpkı arkaik araçların bedenin doğal uzantıları olarak varsayılabilmeleri gibi– açıktır. Dolayısıyla, bu seslerin çıkarılmasının da, alımlanmasının da temelde içgüdüsel bir nitelik taşıyor olması burada, beden-ağırlıklı olsa bile bir biliş-iletişim düzeneğinin işbaşında olmadığının yeterli bir tanıtı olarak alınamaz.

İnsanlar ile hayvanlar arasında köklü anatomik, fizyolojik ve morfolojik ayrımlar bulunmakla birlikte, iletişim bakımından, onları ayırt eden asıl özsel ayrım ne sesbilimsel, hatta belki ne de anlambilimsel ıradadır. Geç insansılarda ve arkaik insanda olabileceği gibi, bu ayrım büyük ölçüde sözdizimsel (syntactic) niteliktedir. Bu konuda, kimi düşünürler eklemli dil ile eklemsiz dil arasında bir ayırım getirirlerken, kimileri de[41] önermesel dil ile duygusal dil ayırımına dikkati çekmektedirler. Bu ayırımların saltıklaştırılmasının ve, insansal dönüşümün kopuşsal niteliğini belirtme çabasının ötesine geçerek tarihin saatini insansala göre sıfırlamanın sürecin bütünlüğünü zedelediği, bir tür "insanbiçimsel milad" yaratmaya yöneldiğini ve o yüzden yapıntısallıktan çıkamadığını belirtmek yerinde olur.

Bunun yanısıra, insansal uygarlığın çerçevesi içinde iletişimin simgeler araçlarla ve yapay bir temel üzerinde yapılmakta olması bunun (hayvanlarda gözlendiği üzere) en yaşamsal ilgi ve kaygılarla bağlı ve onlarla sınırlı kalmasını ortadan kaldırmış; daha doğrusu, onlara ek olarak, (yeni) bilişsel evrenin tüm öğeleriyle sonsuz denilebilecek ölçüde varsıllaşmasına yol açmıştır. Böylesi bir genişleme ve kopuş giderek iletilerin özgül anlamlarını da yönlendirerek, *güdemsel* iletilerle her zaman örtüşmeyen, hatta çoğu kez bunlardan ayrılan *vargısal* iletilerin oluşmasına nedenler hazırlamıştır. Bu yolla, anlam iletinin a priori içeriğine kopmazcasına bağlı olmaktan çıkmış, bir tür anlamlararası-anlam niteliği almış ve ancak kendi özgül ortamında (toplumsal), kendi özgül öznelerince (öznelerarası özneler) okunabilir bir yapı kazanmıştır.

Bu yüzden, "deneyimsel anlatım"lar ile eylemsel anlatımların yorumsamaya gerek duymasına karşın, dilbilimsel anlatımların belirli durumlarda (sözgelimi "virtüel diyalog" durumunda) yorumsamaya gerek göstermediği yollu bildirimleri kabul etmek güçtür. "Yaşam anlatımları(nın) bütünüyle yabancı olması" durumunda "yorumlama(nın) olanaksız" ve "bunlarda yabancı hiçbir şey bulunmaması" durumunda da "gereksiz" olduğu savı[42] "yaşam anlatımları" görünümünde olsa bile tüm güdemsel iletilerin çözülme ve anlamlandırılmasının kaçınılmazlıkla bir yorumlama gerektirdiğini unutmuş gözükür. Bununla birlikte, vargıları ve yöntemleri üzerinde "saltık bir uzlaşım"a varılmış "yorumlar"ın artık birer yorum değil de 'anlamlararası anlam çeşitlemeleri' gibi görülebileceği de düşünülebilir ve bu durumda, yorumsamacı yorumlama uzlaşımdışı ya da ilineksel öğelerin çözümlenmesi olarak ortaya çıkar. Bu sonuncu görüş; "dilbilimsel bakımdan yapılanmış topluluğun", bir yandan karşılıklı özdeşleşmeyi olanaklı kılarken bir yandan da "birinin bir başkasıyla özdeş-olmayışının korunması"nı olanaklı kıldığı düşüncesiyle bağdaşmaktadır.[43] Özdeşleşme genel ve kurumsal, özdeşleşmeme tikel ve bireysel olabilir. Özdeşleşme başat, özdeşleşmeme koşullu ve görelidir. Bilişsel gerçeklikler, eşd. genel olarak gerçeklikler, özsel bakımdan özdeşleşme katında ve ancak ayrıksı olarak özdeşleşmeme katında yapılandırılabilir. Ama her iki durumda da, bunun irdelenmesi ve deneyimlenmesi ancak birinci katta yapılabilir: "Gerçek olan şey geçerli bir simgesel düzenin yorumlamalarına uygun olarak deneyimlenebilen şeydir."[44] Bu düzeyde ise, özne –Habermas'ın varsaydığının tersine– hem aşkınsal kurallara *bağlı*, hem de onlar *düzeyinde* işgörür – ilkinde kendiliğinden, ikincisinde bilinçli olarak. İşte, özbilinç bu iki düzeyde yapılanabilir: "ötekilerle öznelerarası karşılıklı anlaşmanın yatay düzeyi ile, kendisiyle özneleriçi 'karşılıklı' anlaşmanın dikey boyutunun kesişme noktasında".[45]

E. İnanç ve "Arı İnanç"

Gerek dilsel iletişimin temel hücreleri olan kavram-sözcüklerinin yapılandırılmasında ve nesne-olarak-nesnelerden kavram-olarak-nesnelere geçiş yordamlarının ortaklaşa kabullenilmesinde, gerek tüm bu bulgular demetinin aktarımında, gerekse bu 'Ben'in uzlaşım ve aktarımda yine de özne olarak vazgeçilemez bir konum almasında, özel türden bir dolgu gerecinin gerekli, hatta zorunlu olabileceği düşünülmelidir. Bu gereç nesne ve olgular ile öznede toplulaşan bilişler arasında, sözel bakımdan bu nesne ve olguları ortaya çıkarmadığı varsayılmakla birlikte bilişleri dolayımıyla onları gerçekte üreten ve birbiriyle, dolayısıyla öznelerle, bağlantılandıran bir gereçtir. Bu olmaksızın, "nesneler" ile öznelerin bir araya gelmesi olanaksızdır. Ortada daha biliş yokken, ya da daha doğru bir anlatımla yalnızca biliş olanakları varken, bunları yapılandıran, üzerinde uzlaşılmış bir kavramsal simgeye bağlayan; bilişlerin bilgilere dönüşmesine ve bilgiler arasında, dolayısıyla "nesneler" arasında, çapraz bağlantılar kurulmasını sağlayan; nesnenin o-nesne olduğuna, biliş/bilgi nesnesinin nesneyi tam olarak temsil ettiğine, hatta onunla örtüştüğüne, sözcüklerin gösterdikleri şeyleri imlediklerine, anlamın anlam-bağlamı içinde kurulan şey olduğuna, vb. bizleri tartışma götürmez şekilde "inandıran" bu dolgu gerecine şimdilik "arı inanç" demeyi öneriyorum. Arı inanç en ilkel biçimiyle koşullu tepkelerde ortaya çıkar. Burada, yinelemeler, düzenlilikler, yaşam ilgi ve kaygıları tarafından beslenen beklentiler vardır ve sonra, bunların yerini, simgelerin, kavramların, sözcüklerin oluşturduğu özgül imler aracılığıyla, insansal usda toplumsal varoluş ve anlaşma kaygılarınca beslenen beklentiler almış gibidir. Sözgelimi, koşullandırılmış Pavlov köpeği için zil sesi ne denli yemeği çağrıştırıyorsa, insan için de herhangi bir zil imi (her insanın bilişsel olarak koşullandırılmış olduğu kabul edilerek) önce 'zil' kavramını, sonra bunun olgusal ve kavramsal bağlamlarını çağrıştırır ve onu da bir tür beklentiye sokar. Bu beklentilerin yordamı değişik olmakla birlikte, her durumda bir beklenti oluşmasının nedeni işte sözkonusu gösterge ile olay arasında oluşturulmuş olan bilişsel bağlantının varlığına ilişkin "inanç"tır. 'Ağaç' denildikte ağacı, 'ev' sözcüğü okundukta evi, ben bu "inanç" nedeniyle çağrıştırırım. Bunun temelinde nesnelerin dünyayı, kendi ilgilerine göre, önce nesne-özne olarak fizyolojik bakımdan, sonra özne-nesne olarak bilişsel (ve kimi tikel durumlarda psişik) bakımdan ve daha sonra da özne olarak kavramsal bakımdan kümelendirmeleri yatar. İnanılması zor bir ölçüde uzun, olasılıkla yüzmilyonlarca, belki de milyarlarca yıla yayılmış bu süreç sonucunda, nesne-özne, özne-nesne ve özne dış nesneleri tam "kendince" bir yolda, o "kılıkta", kendisine göre onlar tam "neyse-o" şekilde ve o "işlevsellik" içerisinde, tanımlanmış gereksinim ve beklentilerle "görmeye" yönelir – onları öyle "tanır", öyle olduklarına "inanır". Bu süreç nesnenin özneye evriliş süreci ve üstelik büsbütün "öznel" diye de geçiştiri-

lemeyecek (çünkü, bunun "öznel" olup olmadığını yargılayacak başka bir nesnellik katı yoktur) bir süreç olduğundan, anılan düzenek ve gereç hem en gelişkin, hem en örtük biçimiyle çağdaş öznede, insansalda, kendini ele verir. Öyleyse, özneyi *kuran* biliş olmakla birlikte, onun özne olmasını *sağlayan* (bilişsel katalizör olarak) "arı inanç"tır. Başka bir deyişle, bir 'ağaç'ın bir ağaç, bir 'ev'in bir ev olduğuna beni ve tüm benzerlerimi, eşd. aynı bilişsel paradigma içinde yaşayan ötekileri, inandıran, beni bu yönde benimsenmiş toplumsal uzlaşmaya, bilişsel sözleşmeye katılmaya yönelten ve burada, hiçbir "dış" zorlanıma gerek kalmaksızın, beni "beklendiği şekliyle" bir bilişsel edime, vargıya ve sonuca götüren, dolayısıyla toplumsal anlaşma ve iletişimi hegemonikleştiren bir a priori benimseme, bir a priori birliktelik dürtüsü sözkonusudur.[46] Ben bir özne olarak, "nesne"ye toplumsal bir 'Ben' olarak neyi katmışsam onu, ancak bu birliktelik dürtüsüyle devinerek, geri alabilirim. Görüldüğü gibi, bu düzenek en genel durumuyla bir inanma düzeneğini andırır ve o yüzden onu bir tür 'inanç' olarak betimleyebilirim. Yine, *tüm* "nesneler"e yönelmiş olduğu, eşd. hiçbir tikel "nesne" için özel olarak türetilmiş olmadığı, demek ki tikel-nesne bağlantılarıyla belirlenmemiş olduğu, için de, onu 'arı' diye niteleyebilirim.

Wittgenstein'ın "bildiğim inandığım şeydir" bildirimini burada anımsatmakta yarar vardır. Tıpkı, "öğrenci(nin) öğretmenine ve ders kitaplarına inanma"sı[47] gibi, biz de özneler olarak, simgelerimizin, gönderme yaptıkları şeyleri betimlediklerine, onlardan söz ettiklerine inanmaktan öte bir şey yapmış olmayız. Ama bunu, bütün bir dünya olarak ve bütün bir geçmiş/şimdi/gelecek olarak yaparız. 'Biz'i biz, 'öteki'ni öteki, 'Ben'i ben, kısacası 'toplum'u ve 'nesneler'i toplum ve nesneler "yapan" şey bu a priori edimdir. Öyleyse, denilebilir ki, "arı inanç" toplumun kuruluş aşamasının şafağında örtük olarak meşrulaştırılmıştır ve her an bu meşruiyetini yenilemekte, pekiştirmektedir. Kökeninin böylesine eskilere uzanması, toplumsal ruhbilimle ve psişik çağrışım düzeneğiyle sıkı bağlılığı, arkaik/önkavramsal biliş formlarıyla soykütüksel bakımdan ilişkisi ve o olmaksızın tam bir bilişsel (ve toplumsal) kaos durumunun ortaya çıkabileceği kaygısı onu kendiliğinden işleyen bir bilinçaltı düzeneği, ya da böyle bir düzeneğin birincil ürünü, konumuna getirmiştir.

"Arı inanç"ın, alışılmış anlamıyla inançtan, inanmadan da, tanrıbilimsel anlamıyla inanıştan, inandan da ayırt edilmesi gerekir. "Arı inanç" bir bilişsel katalizör olarak, en genel durumuyla inanmayı kuşkusuz üretebilir ve üretmiştir, ama yine de tikel inanma edimlerinden ayrıdır. Alışılmış inanç hep bir şeye inanmadır, nesnesi sınırlı ama sonsuz sayıdaki tikellerdir. "Arı inanç" ise bir a priori yöntemselliktir. Bu şekilde inanmaya inançtır, inanç olarak inançtır ve nesnesi tümeldir. Toplumsal yollarla edindiğimiz ve devraldığımız tüm biliş ve bilgilerimiz sonuçta, hem içerik, hem yordam, hem de tanıtlama yol ve temelleri bakımından özel türden, somut ve bilinçli ina-

nışlardır. Toplum adına iş gören kuruluşlar ve genelde bütün bir toplum tini bizim bunlara inanmamızı bekler ve istemler. Bunların tanıtlanmaları da aynı paradigma içinde, tutarlı ve bilimsel bir yoldan yapılabilir. Oysa en temel bilişsel uzlaşımda, bu yönde özel bir istem ne yapılır, ne de istenilir; yalnızca bizim "olağan", "mantıklı" bireyler olmamız ve bu şekilde davranmamız beklenir.

Kimi düşünürler inancın bilgiden ayırt edilmesi gerektiğini ileri sürmektedirler. Kuşkusuz, alışılmış anlamıyla bu pek de yersiz bir düşünce sayılamaz. Ne var ki, bu yöndeki ölçün ve ölçütler oldukça ayrımlıdır. Kimileri "doğrulanabilirlik", kimileri "yanlışlanabilirlik" ölçütünü verirken, başka kimileri de daha değişik yollar düşünmüşlerdir. Zaman zaman, aynı düşünürün düşünsel evrimi içerisinde bu değişik ölçün ve ölçütlere rastlandığı da olmuştur. Sözgelimi, daha önce, "doğrulanabilir türden beklentilerimize 'bilgi', doğrulanabilir türden olmayan beklentilerimize de 'inanç' adını" veren[48] bir yazar daha sonra, hem doğal ve toplumsal bilgilerimizde "her zaman az ya da çok bir yanlışlık payı" olduğunu, hem de bilgilerle desteklenebilen türden, eşd. doğru sayılabilecek, inançlar da bulunduğunu görerek, bu ayrımı bir yarda denetlenebilirlik ölçütüne, öte yandan da "'inanç' ve 'bilgi' sözcüklerinin dildeki kullanımına bağlı" görmeye yönelmiştir.[49] Özellikle bu son yaklaşımın "bütün inançların boşinanç" olduğu[50] savıyla nasıl bağdaştırılabileceği açık olmamakla birlikte, yine de daha anlamlı olduğu düşünülmelidir. Bu anlamlılığın; inancın bilgiye ilişkin görece "olumlu" yönünden, sözgelimi "bilginin günlük yaşamda karşılaşılan nesnelerin sıradan bilgisini aşamadığı dönemlerde (...) insansal başarıların da en büyük bölümünün inançların ürünü" olduğu[51] savından, başka deyişle inancın bilgi-işlevli olabileceği savından, değil, ama bundan ayrı olarak, "inançların bilginin yerini tuta(r)ak, ilişkilerin bir kaos içine düşmesini önlemek bakımından yararlı"[52] olmasından ve daha genel bir anlatımla da, "genellikle insanlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde etkili"[53] oluşundan, topluluğun topluma dönüşmesi ve varlığını ancak böylelikle sürdürebilmesinden ileri geldiği söylenmelidir. Sıradan öznelerin yaşantılarında usun *edilgin* bir kullanımı belirleyici oldukça ve kurgusal bir kullanımdan uzak kalındıkça, inançların hem kurucu, hem düzenleyici, hem de yürütücü bir güç kazanmalarına şaşmamak gerekiyor. İnançlar yalnızca gözlem, eşd. görgül deney, yoluyla değil, ama kural olarak ussal çıkarsamalarla, eşd. ussal deney, yoluyla da bu tür öznelerin kafalarından silinemediklerinden, tüm toplumsal/bilişsel etkileşimlerde gözönüne alınması gereken bir temel öğe durumunu almışlardır. Hatta, denilebilir ki, "bizim" alışılmış biliş ve bilgilerimizin hemen tamamı, değer yargılarımızın çok büyük bir bölümü, toplumsal kural ve yasalarımızın tümü tıpkı tanrıbilimsel ve doğaüstü inançlarımız gibi, bizler açısından inançtan öte hiçbir dayanağa iyi değildirler. Öyleyse, toplum da özünde (temelinde inanç-olarak-inanç'ın yattığı) toplu bir inanışlar yığışımından öte birşeyin bulunmadığı,

bunlarla ayakta tutulan ve yaşatılan bir örgenselliktir. O nedenle, inancın kaynağında, bir yandan doğaüstü güçler sayıltısının, öte yandan da "insanlığın doğasına aykırı bir düzen içinde doğmuş olma"nın yattığı[54] savına katılmak zordur. Nitekim, bu savı öne süren aynı düşünürün, daha ilerde, inancı "insanın doğasına uygun bir düzene ulaşmasının önündeki en büyük engel"[55] olarak gördüğü ve böylece, kaçınılmazlıkla, bir kısırdöngü ürettiği gözlenmektedir. Oysa tersine, insanı sürüden, topluluktan bir toplum bireyi durumuna getiren şey usun (edilgin) kullanımıyla birlikte giden bu inançlar yığışımıdır. O yüzden, "her türlü boş inançlardan kurtulmuş insanların salt bilginin ışığı altında kuracakları yeni bir dünya"[56] inancı (evet, bu da bir inançtır!) ütopik bir özlemden, bir Pollyana masalının tatlı sonundan öte bir şeye dayanmış değildir. İnsanlığın genelde inançlardan, tikel olarak da "boş inançlar"dan kurtulması beklentisi ne denli gerçekleşemez görünüyorsa, aynı nedenlerle, "salt bilginin ışığı altında" bir dünya kurulması da o denli gerçekleşemez bir düştür. Çünkü, bilgiyi de, inancı da yapılandıran şey insanın "bir toplum içinde dünyaya gelmiş ve bir toplum içinde, toplumun öteki üyeleriyle işbirliği durumunda yaşamak zorunda" olmasını[57] sağlayan şeydir – toplumsal sözleşmenin bir parçası ve belki de temeli olan bilişsel sözleşmedir, "arı inanç"tır. Kökeni belki de koşullu tepkelere dek uzatılabilecek olan bu dolgu gereçinin *kendi başına* "olumsuz" nitelikte olduğu söylenemese bile, toplu yaşayan, toplumda yaşayan insanın bu nedenle inanmaya yazgılı, inançlarının basınç ve baskısından kurtulması olanaksız, dahası bu inanışları töremleştiren (ritualisation) ve bunların ürünlerine vurgun bir yaratık olmaktan hiç kurtulamayacağı öngörülebilir.

İnancın kuşkuyla bağdaşmakta zorlandığı, kuşkuyu dışladığı bilinen bir şeydir. Yine de, "arı inanç"la karşılaştırıldığında bu dışlama görece koşullu ve yöntemsel kalmaktadır. Koşulsuz, saltık kuşku ise arı inançtan tümüyle arınmayı getirdiğinden, en azından bizim alışılmış uygarlığımızda bir yokvarlıktır. O yüzden, genel kural olarak, bir inançtan ancak başka bir inanç uğruna kuşku duyulabilir. Başka bir deyişle, bu paradigmada "kuşku"nun da bir işlevi vardır, "kuşku" da bir inanç nesnesidir.

Böylece, tanrıbilimsel ve doğaüstü inanç türü –ki buna burada '**inan**' adını veriyorum– alışılmış inançlardan özünde şöylece ayrılmış **sayılabilir**: ilki kuşkuyu *"bilinçli"* olarak, ikincisi ise "bilinçsiz" olarak **unutmuşlardır**. Birincisinde, inanda, kuşku meşrulukdışıdır; öbüründe, *de facto* **uygulanmadan** kalır. İnan-öznelerinin kuşkuyu "bilinçli" şekilde dışlamış **olmaları onları**, elbette inanın nesnesine ve özelliklerine bağlı olarak, **daha uzlaşmaz**, daha bağnaz bir duruma getirir. Bu bağnazlık ve uzlaşmazlık **dinsel** inancın –inanın– öznelerini "olumsuz yolda özbilinçli" kılar. **Burada dile** getirilmeyen başka nedenler de gözönüne alındıkta, ortodoks **anlamıyla** inan o nedenle, ancak "bilinçli" küçük bir azınlığı gerçekten **kendine bağlayabilir** ve sıradan çoğunlukların, kendileri için varsaydıkları "**inan**" **ise** temelde, daha çok, özel

türden bir inançlar dizgesi olmaktan öteye geçmez. Onların bilişsel edimleri gibi, insansal edimleri de temelsizdir ve bilinçli olmaktan uzaktır. Bu bilinçsizliğin kılgısal bakımdan yararlı mı, zararlı mı olduğu sorusuna bir ipucu olarak söylemek gerekirse, bu durumun, oldukça paradoksal bir görüntüyle, toplumu bir arada tutmaya yaradığını bildirmek düşünülebilir.

Bu "olumsuzluğu" olumluya çeviren sözkonusu paradoksun, dinlerin kökeni ve uygulanması, felsefesi ve kılgısallığı arasındaki uyuşmazlıktan ileri geldiği düşünülmektedir. Çünkü, "dinler son temelinde insanın kendisinin bir buluşu" olmakla birlikte, "her din kapısını ötekilere karşı kapat(mış...), öteki kavrayışlara sırtını çevir(miş)"tir.[58]

Bu yüzden, günümüz toplumlarının –tıpkı geçmişin ve görünür geleceğin toplumları gibi– kurgusal düşünme ve koşulsuz kuşkunun beslediği bilgi birikiminden ve bunun oluşturduğu özbilinçli bireylerden çok, inanç ve inanların birleştirdiği özbilinçsiz, ya da oldukça düşük bir özbilinç eşiğine iye, bireylerden oluşmasına şaşmamak gerekiyor.

Tüm toplumsal yaşam ve biliş paradigması, biliş kalıplarımız ve biliş iskelemiz toplumun oluşumuna bilişsel bir temel oluşturarak, değişkelendirilmiş yapısıyla insansı öncellerimizden devralınmış "arı inanç" dolayımıyla kurulmuş bulunmaktaysa, tüm alışılmış inanç, sağduyu ve bilgilerimizin de yöntemsel bakımdan bu gereçle, bu iskele üzerinde kurulmuş olmaları gerekir. Kuşkusuz, bu bildirim böylesi tüm düşünsel/zihinsel edimlerimiz ve vargılarımızın, kendi başlarına birer inanma edim ve vargıları olduklarını değil; ama, bilinçaltında yer etmiş ve tümü de öncellerimizden aktarılmış bilgibilimsel sayıltı ve uzlaşımların, yordam ve kalıpların –başlangıç halkaları çoktan unutulmuş– ürünleri olduklarını önermektedir. Bu önerme insanın insansal varlığa dönüşümünde gerçekleştirdiği toplumsal/bilişsel değişinimlerin (araç kullanım ve yapımı, işbirliği, işbölümü, 'çevre', 'öteki' ve 'Ben' bilinçleri, dilsel iletişim, inançlar, söylenler, büyü ve dinler, değer yargıları ve değer dizgeleri, biliş ve bilgi yapıları, toplumsal yetke ve sıradüzenlerin oluşumu, vb. vb.) başında, onun öncellerinden almış olduğu psişik, içgüdüsel, tepkesel, tepisel, kısacası "arkaik" anlamıyla bilişsel, kazanımların uzandığını ve dolayısıyla, ne insanın, ne de insansalın, "işbirliğine giriş dönemi" de içinde hiçbir aşamada, "bilgileri(nin) de inançları(nın) da sıfır düzeyinde"[59] bulunamayacağının bir anlatımıdır. Öte yandan, insanların koşullu tepkelerle, bilinçsiz denilebilecek şekilde kazandığı kimi zihinsel edinimlerden, sözgelimi kimi sezgi, içgörü ve sağduyu edinimlerinden, söz edilebilmesi de bu tür bir dolgu gerecinin a priori varlığının onaylanmasını imleyebilir. Ne var ki, bu yaklaşımın, "bir yanda bilgi ve sağduyu, öteki yanda da inançların bulunduğu" bir "çatışma"[60] anlayışıyla bağdaşması zor gözükmektedir. Öyle ki, özbilinçli bilişlerimiz olarak alınan ve kurgusal yollarla geliştirilen bilgilerimizin, özellikle de üretilmiş ve kurucu-nitelikli bilgilerimizin, (bunların bile, "arı inanç" tarafından dolayımlanmış uslamlama kipliklerinden hiç etkilen-

memiş oldukları düşünülemezse de) vargılarıyla *birlikte* kümelendirilmesinin sorunsallığı; başka bir anlatımla, sağduyu vargılarımızın genel olarak bilgilerimizden çok, inançlarımızla bağlılaşma (correlation) içinde oldukları, öndeyilenebilir bir olgudur. Böyle bir öndeyi sağduyunun inançlarla ya da benzeş türden toplumsal ölçünlerle uyuşmasından güç alacaktır. Gerçekten de, kişisel bilgilerin pekala var olabileceği ve hatta "kurucu bilgiler"in büyük ölçüde kişisel bilgiler oldukları gerçeğine karşın, ne kişisel inançlardan, ne de kişisel sağduyulardan söz edilebilir. Toplumların daha çok inanç ve sağduyu üzerinde devinmesi, buna karşılık bilgi üretimine olağanüstü düşük ölçüde katılması ve bu katılımın olduğu durumlarda da, bunun çoğunlukla dolaylı olmasının bir nedeni buradadır.

Sonuç olarak, bizim insansal usumuzun ürettiği, edindiği ve/ya da devraldığı bilişsel kazanımlar hep çok özgül türden, bedensel dinamiklerin özellikle etkin olduğu türden ve, çağdaş insanın adeta bilinçaltına yerleşmiş bulunan bir dolgu gerecinin işleviyle gerçekleştirilmektedir. Bu anlatı yine de sözkonusu gerecin, eşd. "arı inanç"ın, insanda neden bu denli belirleyici olduğunu yeterince açıklamış olmaktan uzaktır. Bunun açıklanma gücünü yükseltmek için, insansal bilişlerimizin oluşum sürecini de kısaca yoklamak gerekmektedir.

F. Biliş Kalıpları ve Değişim Sorunu

Başka bir yerde[61] açıkladığım şekilde, bizim tüm biliş ve bilgilerimiz daha çok kılgısal nitelikle gündelik yaşam etkinliği içinde, kendiliğinden ve edilgin bir ussallık çerçevesinde edinilik. Bu yüzden, insanların çoğu kendilerini özneleştiren (ve biliş nesnelerini de nesneleştiren) bu süreçte usların (genelde usu) hiç kullanmadıkları gibi bir izlenim taşırlar (daha doğrusu, böyle bir izlenim bile taşımaya gereksinim duymayacak denli bir kılgısallık içerisinde eylerler) ve dolayısıyla, bilişin duyusal yollarla edinildiğini varsayarlar, hatta denilebilir ki, tam bir "bilişsel alışkanlık" ortamında yüzerler. Kurgusal kullanımla da, etkin us kullanımıyla da hiç uyuşmayan bu kendiliğindenci edinim ortamında, biliş nesneleri ile olgusal nesneler de içiçe geçmiş durumdadırlar ve ayırt edilemezler. Us bu ortamda kendini öznelerarası us olarak ortaya sermiş olduğundan, öznesi de bu niteliktedir – usun deneyimi genel öznelerarası öznenin, eşd. insanlığın, deneyimi gibi algılanır. Bu algılamanın temelinde, insansal usun kendisini, birey-özneye, 'insanlık', 'uygarlık' gibi büyük paradigmalar içerisinde sunması yatar. Bu sunum nesnel-olgusal gerçeklikler karşısında, insansal biliş gerçekliklerinin oldukça yetersiz, zayıf, hipotetik ve kırılgan olabildiğinin bilincini de, örtük bir yolda duyumsatabilir. Bu yüzden, evrenbilimsel gerçekliğe karşı insansal gerçeklik kimi zaman belirtik, kimi zaman örtük bir direnç gösterme gereği duyar ve böylece, bir yandan doğayla çatışma ve ona egemen olma savaşımı, öte yan-

dan da doğal gerçekliğe karşı toplumsal gerçekliğin üretilmesi ve güçlendirilmesi serüveni başlar. Birinci uğraşın vargısı insansalın, doğayla ilişkisinde kendini özekleştirmesi; ikincisininki ise, karşı durulmaz ölçüde güçlü ve herşeyi-kapsayıcı bir bilişsel uzlaşma tabanının oluşması olacaktır.

Bu iki vargı anatımını, nesnesinden ayrılamayan Kavramdan ayrı olarak, nesneyi biliş nesnesinden, nesnelliği de öznelerarasından koparark, sırf ikincileri imleyen kavramda bulmuş sayılabilir. Öznelerarası biliş evreninin kavramları özgül simgeler olup, bilinebilir bir dünyanın olanaklı öznelerince kurulmuşlardır. Böyle bir simgeleştirme düzeneğinin, daha önce de kısaca değindiğim, doğal bir tabanı olduğu açıktır. Bununla birlikte, bu düzeneğin kendisinin bu tabanla aynı nitelikte olduğunu, onun doğal bir sürdürücüsü olduğunu ileri sürmek yanlış olur. Buradaki kopuş; insansıdan insansala geçişi imler ve tıpkı, insansıdan insana geçişte gözlenen fizyolojik ve morfolojik değişinimler gibi, insandan insansala geçiş de bilişsel bir değişinimle belirlenmiştir. Önkavramsal düzeneğin yerini kavramsal düzenek almış olup, şimdi nesnelerinden koparılmış olan kavramların o nesneleri imlediğini, gösterdiğini toplumsal ölçekte varsaymak için özgül türden bir dolgu gereci gerekir ki, buna "arı inanç" adını verdiğimi daha önce bildirmiş bulunuyorum. Bu dolayımla edinilmiş biliş ve bilgilerimizin sonuçta araçsal ve işlevsel nitelikte olmaktan kaçınamayacağı da böylece açık olmaktadır. Gerçekten de, sıradan insanın tüm bilişsel edinimleri çok büyük ölçüde böyledir ve o kiplikte bir us kullanımıyla bağlıdır. 'Öznelerarası us' böyle bir kullanımın adıdır ve bu, usun, "bizim toplumsal, tarihsel, bilişsel, bilimsel ve kılgısal eylemlerimizde 'anlamlı' görülebilecek biricik varlık biçimi"dir.[62] Öznelerarası görünümüyle de olsa us yine de nesnel usun bir idealitesidir. Toplumsal, tarihsel, kurgusal ve kurucu us kiplikleri de öznelerarası/insansal usun değişik dışavurumlarıdır. Öyleyse, öznelerarası usun, kavram denilen yapıtaşlarıyla gerçekleştirdiği bilişsel edimler –edinim ya da üretim yordamlarıyla bağlı olarak– etkin ya da edilgin nitelikteki ussal etkinliklerdir.

Evrensel bir kazanım sayılabilecek olan us yetisinin ne biricik kipinin *öznelerarası* kip, ne de biricik taşıyıcısının *insan* olduğunu yeterince vurgulamış olduğumdan, onun *neden* tam bu kiplikte ve tam bu olanaklı öznede kendini dışavurmuş olduğu sorulabilir. Bu sorunun olası tüm yanıtları henüz bilinmiyorsa da, daha önce de değinmiş olduğum üzere, buna, kimi benzersiz rastlantıların belirli bir evrenbilimsel zorunluluk gereği biraraya gelmiş olması neden olabilir. Burada, insanın kendi gelişkin öncellerinden devraldığı arkaik biliş kipliklerinin, tikellikle koşullu tepkelerin ve kimi içgüdülerin, özel bir rolü bulunduğuna daha önce değinmiş bulunuyorum. Benzer olarak, ikincil uslamlama yetisinin bir vargısı olan simgeleştirme yeteneğinin rolü de anımsanmalıdır. O yüzden, kendi öntarihi içerisinden süzülerek gelmiş us yetisinin insansal varlıkta dışavurumu ve gelişmesi gerçekte insansalın oluşması ve gelişmesinden ayrı düşünülemez.

Böyle alındıkta, insanlığın bilişsel tarihinde henüz insan sayılamayacak, ama morfolojik bakımdan öncellerinden çok yine de insana yakın olan bir türün, olasılıkla Neanderthaloid dönem öncesi insansıların, nesneleri duyu verileri topladığı gibi alımladıkları ve dolayısıyla, "salt duyuların kılavuzluğu altında yaşa(dıkları)"[63] bir dönemin bulunduğunu varsaymak olağanlaşmatadır. Bu aşamanın önkavramsal biliş evresine denk düşmesi gerektiği de açıktır. Bu evrede dilsel iletişim henüz tam olarak yerleşmiş değildir ve görgül yaşantıların kopukluğu içinde yaşanılmaktadır: "Görgül deneyim alanı temel (elementary) doğrudan bilgi alanıdır; ya da daha çok, nesnelerin en yalın özellikleriyle, doğal süreçlerin yinelenmesiyle ve insansal yaşamın akışıyla tanışıklık ölçüsünde, (bu) bilgi bile değildir."[64]

Görgül yaşantılar çerçevesinde nesnelerle duyusal yollarla bilişsel ilişkiler kurmuş bulunan insansı öncellerimiz bunu izleyen aşamalarda nesnelerin, nesne bağlantılarının, kendileriyle nesneler ve kendi kendileri arasındaki ilişkilerin tasarımını oluşturmaya ve derinleştirmeye, bu tasarımları belirli bilişsel yapıtaşlarına, bilişsel kuantlara ve giderek belirli imlere bağlamaya çalışmış olmalıdırlar. Bu bağlantılar onların hem bireysel, hem topluca yaşamaları açısından en yaşamsal, en ivedi, en zorunlu ve en kılgısal gördükleri yollardan yapılmış olsa gerekir. Böylece, nesnelerin özürü oluşturan Kavramları onlardan yalıtlayarak ve kendi dar kılgısal dünyalarındaki yaşamsal işlevlere bağımlı kılarak; algı, duyu ve sanı nesnelerini nesnelerin kavramında yeniden üretip, kendi bilişsel evrenlerini yapılandırmaya girişmiş olurlar. İnsandan insansala dönüşümü bu şekilde başlatmış olan "gözleyici bilinç" şeyleri "duyusal şeyler olarak gerçeklikleri içinde aldığı sanısı içindedir; oysa edimsel olarak yaptığı ise bu sanı ile çelişir, çünkü şeyleri düşünce yoluyla bilmektedirler."[65] Fiziksel, toplumsal ve giderek soyut nesneleri böylelikle kavramsallaştıran insansal us "dikkat ettiklerini nesneleştirmeyi sağlayan bir kendini-gerçekleştirme sürecini karşılar. Bu süreç içinde, dikkat edilen şeye anlam verilir ve bu anlam, ona yöneltilen eylemin temeli olarak kullanılır."[66]

Toplumsal yaşamın bütünlüğü içinde bireysel yaşamın sürdürülmesi, geliştirilmesi, korunması ve yeniden üretilmesi adına, önce işlevsel, sonra kuramsal ve düşünsel bir uyum, uyuşma ve uzlaşma kavramsal birliktelik yoluyla gerçekleşecek ve buna, öncellerden devralınmış olup, topluluk içinde yaşama ve uyuşmayı güvenceleyen bir bilişsel dolgu gereci olan "arı inanç" gerekli dolayımı sağlayacaktır. "Arı inanç"ın insansal bilinçte yarattığı derin uzlaşma dürtüsü; varsayımsal temellerin sürekli sorgulandığı ve sarsıldığı bir ortamın oluşturacağı kaygı, kuşku, korku ve "düzensizlik" yerine, kuşku ve kaygıların ayraca alındığı, işbirliği ve düzenin işlediği, biliş ve bilgi birikimselleşmesinin önkoşullarının yaratıldığı, nesnelere ve dış dünyaya işlevsel yaklaşımın belirleyici olduğu bir uslamlama yordamı, alışkanlığı ve düzeneği üretir. Giderek daha da pekişen ve içselleştirilen öyle bir uslamlama kipinin tohumları atılmış olur ki, burada "uyum, düşünülebilecek bütün

öznel davranışların ölçütüdür artık. Öznel biçimselleşmiş aklın zaferi, aynı zamanda, öznenin karşısına mutlak, egemen bir nesnellik olarak çıkan bir gerçekliğin de zaferidir."[67] Bunun başka bir anlatımı, evrenbilimsel nitelikli nesnel usun insansaldaki açılımının biricik ürünü olan öznelerarası usun, bizim kavramsallaştırma düzeneğimizi belirleyen *toplumsallık* ve *işlevsellik* temelinde kurulmuş olduğudur. O yüzden, tüm dünya ve genelde doğa insanlığın bir dışsallığı, bir karşıtı, bir rakibi olmak dışında alımlanamaz. O yüzden, tüm nesneler, ancak bizler için sağlayabilecekleri olası yararlar dışında anlam taşımazlar. O yüzden, insansal varlık toplumsallıkla belirlenmiştir ve başka bir yerlemde ayakta kalamaz. O yüzden, "yalnız insan"da bilgi yahut kavram bulunması bir yana, böyle bir şeyin kendisi bile sözkonusu olamaz. O yüzden, gerçekte doğanın en güçsüz yaratığı sayılabilecek olan insan kendisini, kendi yarattığı özgül bir evrenin en güçlü yaratığı yapmış ve bu evrende yalnızca tinsel, soyut ve yapay oluşumları değil, "somut" ve "doğal" oluşumları da yapıntısallaştırmıştır. O yüzden, sürekli kuşku, soru ve arayış üretebilecek olan kurgusal usun yerine, insansalda, (dar anlamıyla) bir kılgısal us gelişmiş ve bunun sonucunda, tüm biliş ve bilgilerimiz us tarafından edinilip, üretilmezmiş de, sanki kendiliğinden ve kılgısal olarak, edilgin biçimde edinilirmiş gibi varsayılmıştır. O yüzden, gözleyici (sıradan) bilinç biliş ve bilgilerini duyusal yollarla edindiğini "düşünmeye" yatkınlaşmış ve "yaşam deneyimi"nden de, usun yönlendirdiği ve düzenlediği bir ussal yaşamın vargılarını değil, yalnızca kılgısal yollarla edinilmiş vargıları anlar bir duruma gelmiştir. Böylelikle, kendi başına fazlaca yadırgatıcı olmayan böyle bir anlatım da verili biliş ortamında yanlış bir yargıyı besleme rizikosu taşımaya yüztutmuştur.

Buna karşılık, insansa biliş ve bilgilerin duyusal deney ya da duyu deneyi denilebilecek bir yoldan edinilebileceğini savlayan bir görüş için olasılıkla en ciddi soru; duyusal duyarlılık eşiği herhalde çok daha düşük, alımlama yeteneği de çok daha yüksek olan arkaik insanın, tüm bunlara karşın, neden böylesine az sayıda ve yüzeysel bilişe iye olabildiğidir. Çünkü, onun bilişsel edinimlerinin artması için, bu tür yollarla üretilemeyen kavramların oluşup gelişmesi beklenecektir.

Durum böyleyken, az çok benzeş şekillerde düşünüp, duyusal yollarla biliş ve kavram üretilemeyeceğini ileri süren kimi düşünürlerin, ussal yetileri de olasılıkla içine kattıkları "birtakım tinsel yetiler"den söz ederek, "böyle bir tinsel güçle yaratılmış insanların, uzun paleolitik (yontma taş) dönemde bu tinsel gücü niçin kullanamamış oldukları"nı sormalarına[68] ve böylece, o insanlar bu yetiyi kullanamadıklarına göre bu yetinin onlarda zaten *bulunmadığını* ve ancak daha sonra, sözgelimi araç ve alet yapımıyla, vb. birlikte, başladığını düşünmelerine şaşmamak elde değildir. Bu görüşe göre, "deneyden en önemsiz bir sonucu çıkarabilmek için yüzbinlerce yıl çaba göstermek zorunda kalan insanların zihninde deneyi olanaklı kılan bütün kavramların

bir gizilgüç biçiminde de olsa, hazır bulunduğunu söylemenin bir anlamı" olmayacağı gibi, "uygarlaşma süreci içinde insanların zihnine *a priori* birtakım güçler eklendiği de düşünülemez."[69] Oysa, daha önce de değinildiği üzere, usun bir öntarihi ve bir de tarihi vardır ve hiçbir insansal varlık, bir ussal varlık olarak, sözün tam anlamıyla bir *tabula rasa* gibi dünyaya gelmez. Her şeyden önce, genel bir tür varlığı olarak, kendi türüne özgü kimi varoluşsal bilgilerle donatılmıştır ve bunlar onun genotipik yapısını izgeleştirirler. Öte yandan, tüm canlılarda ve özellikle gelişkin olanlarda, kalıtsal yoldan devralınmış belirgin içgüdüsel biliş ve tepiler bulunur. Bunlar ve benzerleri bilginin öntarihinde bir yer tutarlar. Ayrı olarak, tüm canlılarda kendi türlerine özgü olan, ama ancak o türün "toplumsal" koşulları altında gerçekleşen kimi davranışsal yatkınlıklar da bulunur ve bunlar onun "toplumsal-dirimbilimsel" ırasını çizerler. Bütün bu yönlerden, sözgelimi bir insansı ile bir erken bebeği gerçek anlamda bir insansal varlık saymak zordur. Bunların insansal öznitelikler kazanabilmesi için, kendilerinde bir gizil yeti olarak bulunan özellikleri, ve bu arada zihinsel özellikleri, kendi "toplumsal-doğal" ortam ve süreçlerinde geliştirebilmeleri ve serimleyebilmeleri gerekir. Zihinsel yetiler de bu özellikleriyle bedensel yetilerle bakışımlı, ama ters yönlü bir gelişme gösterirler. Durum böyle olduğundan, duyusal alımlama eşiği bakımından oldukça gelişmiş olması olası arkaik insanın, zihinsel ya da tinsel yetiler bakımından da böyle olması gerektiğini varsaymak düşünülemez. Böylece, bu yetilerin gerçekleşme sürecini ileriye sarkıtmış oluruz. Ama bu sarkma, o yetilerde gözlenen bu "uyuklama" onların "hiç var olmadığını" anlatmaya ve kanıtlamaya yetmez. Yalnızca, usun gerekli gelişme ve kendini ortaya serme sürecinin henüz tamamlanmadığını ve nesnelere insansal/işlevsel yaklaşımın temelindeki "bilişsel sözleşme"nin, bu büyük uzlaşımın ve bunun dolayımcısı olan "arı inanç"ın henüz yeterince güç ve etki kazanamamış olduğunu anlatır. Böyle bir bildirimi, "insanların zihninde deneyi olanaklı kılan bütün kavramların bir gizilgüç biçiminde de olsa hazır bulunduğu" yollu bir yorumla sakatlamak ise olağanüstü zorlama bir girişimle yapılabilir ve inandırıcılıktan da yoksundur. İnsansal zihinde a priori olan şey biliş ve bilginin, milyonlarca yıla yayılmış olan öntarihi ve tarihinde edinilmiş ve izgelenmiş kazanımlardır. Bunların, bizim alışkın olduğumuz türden olmayışları nedeniyle biliş sayılamayacağı ise özünde insanbiçimsel temelli bir karşıçıkış olmaktan öteye gidemez. Ne bunlar, ne de "arı inanç"la dolayımlanmış ve üzerinde uzlaşılmış, giderek bilinçaltına itilmiş a priori biliş kalıpları böylelikle yadsınmış olmaz. Bu kalıpların evrimi hiçbir doğaüstü özellik dolayısıyla değil, bütünüyle doğal nitelikli seçilimle ve genotipik ırasalların gelişmesi ve değişinimiyle gerçekleşmektedir.

İnsansal varlığın çok değişik toplumsal koşullarda yaşamasına karşın, yine de böylesine temelli ve dolayısıyla bu değişikliklerden pek etkilenmiş gözükmeyen a priori kalıpların varlığı bu konuda kafa yoran insanları ayrı

vargılara, zaman zaman da çelişkilere sürüklemiştir. Kimi düşünürler değişmezlik adına değişimi, kimileri de değişim adına değişmezliği gözden çıkarmaya yönelmişlerdir. Özellikle Darwin'in gözlem ve çalışmalarından buyana değişimin büsbütün gözden çıkarılması çok zorlaştığından, bilimsel çevrelerde bu kez 'değişmezliğin bütünüyle yadsınması' yönünde bir eğilim belirmiştir. Bu ikinciler sözkonusu değişmezliğin yalnızca koşullu ve yöntemsel olduğunu, içerik ve kaplamın bütün öğeleriyle ilgili olmadığını unutarak, tartışmaları a priori bilgi *kalıplarından* bilgi *içeriklerine* kaydırmaya yönelmişler ve buradan devinerek de, bir doğaüstü güç ya da Tanrı tarafından yaratılmış özel tinsel yetilerin ve doğuştan-bilgilerin olamayacağını vurgulamışlardır. Böylelikle, değişim ve değişimin içinde değişmeksizin kalan şeylerin neler olabileceği de gözden yitirilmiş, sapla saman birbirine karıştırılmıştır. Bu yolla, sözgelimi, bir yandan insanın kendi öncelleriyle bağlantısı yadsınırken, öte yandan onun benzersiz, eşsiz ve öncesiz olduğu vurgulanılmıştır! Ayrıca, böylesi bir kuramsal duruşun pekçok yazar ve düşünürü, inanılması güç iyimserliklere, düşsel beklentilere ve kurgulara ittiği; sözgelimi, bilgi ve usun belirleyici olup, boş inançların bütünüyle ortadan kalkacağı, gelecekteki 'altın çağlar'ı beklemeye yönelttiği de bilinmektedir.

Buna karşılık, bilgi karşısında inançların ve inanın, ussallık karşısında usdışısallığın, sorgulama ve kuşku karşısında olurlamacılığın ve dinginliğin, etkinlik karşısında edilginliğin belirleyici olduğu bir tarih ve coğrafyada, değişmezliği saltıklaştırmaya ve içeriksel yapılara kaydırmaya çalışanların etkisinin çok daha olumsuz olabileceğini de kabul etmek gerekir. Bu olumsuzluğa, kimi kez, insansal varlığın en olumlayıcı yönlerinin (sözgelimi onun "temel doğası"nın, ideal ve etik değerlerinin) *değişmezliği* üstüne görüşlerin de katkı yaptığı bilinmektedir. Sözgelimi, "insan olmayı öğrenme"nin tarihsel ve toplumsallığını saptadıktan sonra, "insanın insansal olanakları ve değerleri(nin) bu *değişken olmayan* insan doğasında" yattığını[70] ileri sürmek çelişkili olacaktır. İnsanın düşünce, beğeni, özlem, alışkanlık, vb. özelliklerine iye bir varlık olması değişmemekle birlikte, bu özelliklerin içerik ve derinliklerinin çok büyük ölçüde değiştiğini kimse yadsıyamaz. Tüm bu "değişenlerin arkasında" "*doğayı*, asıl olanı, yapısal olanı, *arkhe* olanı aramak", "değişmez olanı aramak" (s. 224) eğer bu yöntemsellik ve soykütüksel bağlanım ötesindeyse, hiç kuşkusuz boşuna olurdu. Ve bu yüzden, "insanın insansal olanakları ve değerleri" de "bu değişken olmayan", varsayımsal "insan doğası"nda bulunamaz. Bu yolda bir çaba kaçınılmazlıkla, "toplumsal olmayan", "insan türünün üyesi olan herkeste bulunan özellikler"[71] aramak, bunları bulduğunu düşünmek ve bunları, "insan doğası" yaftası altındaki 'değişmezler' diye sunmak durumunda kalacaktır. Ancak, daha önceden de değindiğim gibi, "insan doğası" adı verilen şey "içinde herşeye yer verecek denli büyük bir" kaptır ve bu durumuyla da, açık ve seçik bir kavram olarak kullanılma gücünden yoksundur. Öte yandan, insan değerlerinin ancak belirli

bir bölümünün, sözgelimi "yüksek değerler"in, değişmezliğini ve bunlarla, "bunlara dayanan yapıp etmeler(in) insandan insana, ulustan ulusa, çağdan çağa bir değişikliğe uğrama(dıklarını)"[72] varsaymak da doğru olmayabilir. Nitekim, ayrı tarihsel dönemleri ve ayrı uygarlıkları inceleyen uzmanlar pek çok konuda olduğu gibi, değerler ve değer yargılarında da büyük değişmeler olduğunu bildirmektedirler. Örneğin C. Wells arkaik ve yabanıl topluluklarda güdemin değil sonucun önemli görüldüğünü vurgulayarak, burada toplumsal etikten çok pragmatiğe bakıldığını belirtir.[73] Eski Yunan toplumu üstüne ayrıntılı incelemeleriyle tanınan G. Thomson burada, "suçun onu işleyenin özne tutumunda değil, eylemin doğasında nesnel olarak içerildiğine inanıl(masının)"[74(a)] etkili olduğunu bildirir. Ayrıca, suç nesnesinin klan içi ya da dışı olması da eylemin niteliğini belirlemekte etkilidir. Sonuç olarak denilebilir ki, dürüstlük, güvenilirlik, haklılık, doğruluk, vb. ne denli yaygın, hatta genelgeçer, değerler olurlarsa olsunlar, bunların değişmeyen kalıplarıyla değişen içerikleri arasında bir ayrım gözetmek yerinde olur.

Öte yandan, toplumun ancak bu değerlerle toplum olabildiği öne sürülerek de, bu değer kalıplarının içerikleri a priori'leştirilmiş olmaz. Onların "var olabilmek için toplumu şart koşma(yıp), ama toplum(un) var olabilmek için bunları şart koş(tuğu)"[74(b)] ise bir yanlış anlamadan ileri gelmektedir. Bir kez, toplumun var olabilmesi için, değerlerin de içinde yer aldığı bütün bir bilişsel ve tinsel düzeneğe ve bu düzeneğin dolayımladığı bir dolgu gerecine, bir bilişsel sözleşmeye gereksinim olmakla birlikte, bunların gelişmesi ve evrilmesi için de toplumsallığa gereksinim olduğu açıktır. O yüzdendir ki, değil böylesine apaçık toplumsal ulamlar, bizim doğa kavramımızın kendisi ve doğa anlayışımız bile toplumsaldır. "Bunun anlamı şudur: Toplumsal gelişmenin herhangi bir evresinde doğal olarak kabul edilen şey, İnsan-Doğa ilişkisi ne şekil alırsa alsın, doğanın biçimi, içeriği ve nesnelliği ne olursa olsun, toplumsal olarak koşullandırılmış"tır.[75] Bu arada, anılan türden bir yanlış anlamanın "toplumsal" kavramına yüklenen içerikle ilgili olabileceği de sezinlenmektedir. Belirtildiği gibi, tür olarak insan varlığının hiçbir tinsel özelliği yoktur, onu bu ve başka insansal özelliklerini toplumsal yollarla gerçekleştirebilir. Bu özelliklerin kendileri de değişmez değillerdir, değişmez olan yalnızca bunların temel kalıplarıdır ve dolayımlandıkları iskeledir. Bu yatkınlık, yeti, olanak ve kalıplar her toplumsal ortamda, her paradigmatik yapıda değişik içerik, biçim ve etkilerle donanırlar. Bunlar kuşkusuz bireysel nitelikte değil, ama toplumsal niteliktedir. Ne var ki, bu "toplumsallık" bir yandan onların toplumsallık dolayımıyla gerçekleştiklerini ve bu dolayımın izlerini kaçınılmazlıkla taşıdıklarını, öte yandan da (aynı paradigmatik derin yapıyı paylaşan) değişik toplumlar arasında bile kimi benzerlikler barındırabileceklerini imler – "toplumdan topluma değişiklik göstermeleri"ni değil. Burada karıştırılmaması gereken nokta 'toplumsal olma' ile 'tikel bir topluma özgü olma' arasındaki ayırımdır.

Bu yüzden, tinsel ve bilişsel özelliklerden söz edilirken, bunlarda *değişmez* gözüken şeyin yalnızca *değişimin* nasıl yapılandırılacağını belirleyen temel düzenek olduğunu vurgulamak gerekiyor: usun öznelerarası kullanımı, a priori kalıplar ve bir katalizör olarak "arı inanç".

Bu durumda, varsayımsal "insan doğası", "insan değerleri" ve insansal "değer yargıları" gibi kavramsallaştırımlar tıpkı öbür tüm kavramsallaştırımlar gibi doğallığı değil, yapaylığı imlerler. Bunlar kaplam ve içlemlerine, imledikleri gerçekliğin boyutlarına ve ne ölçüde genelde yaşama, ne ölçüde tür olarak insana, ne ölçüde bilişsel özne olarak insansala ve ne ölçüde birey özne olarak 'insan'a değgin olmalarına bağlı olarak, daha kalıcı ve daha dayanıklı, ya da, daha geçici ve daha kırılgan/tarihsel bir öznitelik taşırlar. Bu öznitelik ne denli kalıcı, hatta ne denli evrensel olursa olsun, yine de bunun alımlanma ve yorumlanması bütünüyle paradigmatik/toplumsal/insansal'dır ve onun kendinde içeriğinden hem daha "az", hem daha "fazla" birşeyler barındırır. Bu "azlık", "fazlalık", kısacası upuygunsuzluk, yalnızca bir yanlış anlamadan, bir yanlış anlayıştan, yanlış dil kullanımından, vb. ileri gelmez; bizim tüm gerçekliklerimizin nesne gerçekliklerden ayrı kurulumlar olmasından ileri gelir. Bu nedenle, biz insansal değerlerden ya da genel olarak değerlerden, ahlâksal ulamlardan ve buyruklardan söz ederken, kalıpları koşulsuz ve a priori, ama olanaklı içerikleri koşullu ve paradigmatik kurulumlardan başka şeylerden söz etmiş olmayız. Kalıplar ile olanaklı içerikler arasındaki bağlılaşım ise nesnel us ile insansal us arasındaki bağlılaşım gibidir, eşd. asimptotiktir.

G. İnsansal Varlık ve Özgürlük

Bu noktada, insansal varlığın, bütün bu belirlenimler arasında ne ölçüde *özgür* olabileceği sorusu ortaya çıkmaktadır. Burada, bu soru genel olarak ele alınmaktan çok, yine özgül sorunsalımız bağlamında ele alınacaktır.

Bir kez, yukarda dile getirilen görüşlerden de anlaşılabileceği gibi, özgürlük sorununda, "özgürlüğe tanınan değerin 'insanın temel doğası' fikrine bırakılamayacağı, dayandırılamayacağı"[76] açık sayılmalıdır. Gerçekten, işin doğrusu, sıradan insanın edimsel gerçekliğinin onun varsayımsal "doğası"nca değil, ama tersine, bu "doğa"nın onun gerçekliğince belirlendiğidir. Böyle alındıkta, özgürlüğün ne ölçüde "istenir bir şey" olup olmadığı da ilintisiz bir soru durumuna gelmektedir. Bununla birlikte, bu tür bir yaklaşımın hep insan bireyi ile özgürlük arasında aşırı yalın bir ilişki kurmakta fazlaca kullanıldığı dikkate alınarak, ister istemez, en azından ayraç içinde bile olsa, "*herkesin* doğal olarak özgür olmayı istememekte oluşu"nu, ya da aynı anlama gelmek üzere, "herkesin özgürlük için gerekli olan akla sahip olmakta istekli ya da yetenekli olmayışı"nı belirtmek kaçınılmaz olmaktadır. Demek ki, ortalama insanın gerçekliği bu yöndeki isteksizlik ve yeteneksizlikle tanım-

lanabilir. Bunun en temel nedeni usun araçsallaştırılması ve işlevselleştirilmesinin, ussallığın kendisini bile "ustan yoksun bir ussallığa" doğru kaydırmaya olanak verecek bir noktaya varmış olmasıdır.

Böyle olunca, insanın, "özgürlük arayan (ya da kısaca 'özgür') bir hayvan olarak nitelen(dirilmesi)"[77] kolayca benimsenebilecek bir sav olmaktan çıkmakta, en azından sorgulanması gereken bir sava dönüşmektedir.

Bu savın çıkış noktası olasılıkla, insanın "yaşamını sürdürmek için doğanın dolaysız olarak sunduğu yolların *dışında* yeni bir yol (ya da yollak –CK) arama"[78] şeklindeki 'özgürlük' tanımlamasıdır. Bu doğal yaklaşımın "doğallığı" toplumsal dayatımlar ve gereklerle kaçımazlıkla zedelenmekte ve yeni yollar bulunması da bilgi edinimiyle sağlanmaktadır: "gerek yeni olanaklar bulmak gerekse bunlar arasından kendisi için en uygun olanını seçmek için insanda dünya üzerine sağlam bir bilginin bulunması gerekir."[79] Nesnesi ister dışsal nesneler, ister özneler ve öznelerarası ilişkiler olsun, bizim tüm bilgilerimiz ancak ve yalnızca toplum sahnesinde gerçekleşebileceğinden, "toplumsal yaşam da özgürlük arayışının vazgeçilmez koşulu"[80] olmaktadır. Burada, toplumsallığın, "dolaysız bir doğal içgüdünün ürünü olduğu için değil, (ama) kendi dolaysız doğal içgüdüsü olan özgürlük arayışı toplumsal olmayan bir yaşamda olanaksız olduğu için gerekli"[81] olduğuna ilişkin çekincenin durumu kurtarmaya yetmeyeceği söylenmelidir. Çünkü, toplumsallığın, bütünüyle içgüdüsel ve türsel olan toplulaşma ve birliktelik dürtüsünün insansaldaki bir evrilişi olduğuna ve insandan insansala geçişi yaratan sürecin bu süreçle tam olarak örtüştüğüne daha önce sık sık değinmiş olmak bir yana; evrik olarak alındıkta, edimsel insansal varlığın özgürlüksüz eyleyebilmesine karşın, toplumdışı ve toplumsal-olmaksızın var olamadığı, gündelik verilerin bile tanıtladığı bir gerçektir.

Öyleyse,y insansalı 'zoon politicus' olarak tanımlayan Aristoteles'e bakmaksızın, kimi düşünürleri ve yazarları bu varsayıma sürükleyen nedir? Burada daha sonra ulaşılacak yanıtı başta bildirmek pahasına söylemek gerekirse, buna kısaca "özgürsüzlük bilinci" diyebilirim. Ama şimdi, düşünce akışını bozmadan sürdürmek gerekiyor.

"İnsanlık toplumsal yaşamla birlikte başladığı"na göre[82] ve özgürlük de "yalnızca insanların yararlandığı" bir değer[83] olarak varsayıldığından, toplumsal yaşam öncesi bir özgürlüğün ne bir anlamı, ne de bir kavramı olabileceği, kurgusal felsefe dışında, belirli çekincelerle şimdilik kabul edilebilir. Ama öte yandan, tür varlığı olarak insandan özne olarak insana (insansala) geçişi sağlayan toplumsallaşmanın, insanı 'doğa karşısında' az çok özgürleştirdiği (!) bir an için varsayılsa bile, onu 'insan karşısında' özgürleştirdiği kolayca varsayılamayacaktır. Çünkü, toplumsal yaşamın işbirliği, işbölümü, sıkıdüzen ve sıradüzen gibi kılgısal boyutları da, inan, inanç, söylen, din ve değer yargıları gibi tinsel boyutları da, hatta bilgi ve iletişim gibi kurucu yapıları da birey olarak öznenin karşısına, yeni olanakların yanısıra, yeni sınır-

lamalar da getirecektir. Burada ilginç olan nokta yazarın da bu boyutun ayırdında olması (örn. karş.: "özgürlükler her zaman, birtakım tutsaklıklar karşılığında gerçekleşecek demektir"[84]) ama bunu, "buradaki tutsaklık(ların) insanın kendi seçtiği (?) ve amacı bakımından katlanılmasına kendisinin karar verdiği (?)" tutsaklıklar diye niteleyerek, gerekçelendirmeye girişmesidir – işte, "özgürsüzlük bilinci" böyle başlamaktadır.

Böyle bir anlatının bireysel özne ile aşkınsal özne arasında bir karışıklığa yol açtığı ve 'doğa karşısında' olmasa bile kendi içinde zaten özgür olan, 'doğa karşısında' ise, onun bir parçası olarak onun dışında konumlandırılamayacak, böylece de bir özgürlük sorunsalına sokulamayacak olan aşkınsal özneye teğellenmiş bildirimleri (örn. "kendisinin karar vermesi") bireysel özneye bağlamaya yöneldiği gözden kaçmamaktadır. Oysa, doğası gereği, hiçbir birey başka bir birey ya da onu temsil eden hiçbir kuruluş karşısında kendiliğinden, isteyerek ve bilinçle tutsaklığı seçmiş olamaz. Böyle bir söylem olsa olsa tutsaklaştırıcıların söylemi olabilir.

Ama buna karşın, bireysel öznenin bir toplum üyesi olarak, koşulsuz özgürlüğün çok uzağında durduğunu da bildirmiştim. Böylece, onun yaşantısı özgürsüzlükler arasında yol almak ve bu ortamda az çok "serbest" bir şekilde devinmek niteliği alır. Giderek, bu bir toplumsal alışkanlık durumuna gelmiş olmalıdır: "Yaşamının her döneminde belli türden (?) özgürlük için belli türden (?) tutsaklıklara katlanmak insan için bir alışkanlık biçimini alır."[85] Ne var ki, alışkanlığın, her defasında yeniden ve bilinçli bir seçme durumu olmaktan çok, bilinçsizlik, umarsızlık ve özdevimsellikle kendiliğinden eyleme durumu olduğu düşünüldükte, bu türden ve genel olarak tutsaklığın "seçilmiş ve katlanılmasına karar verilmiş" bir tutsaklık olduğu ileri sürülemez. Gerçekten de, daha sonraki bir çalışmasında bu aynı yazarın, "tutsaklık" terimi yerine "bağımlılık" terimini koymayı yeğlemiş olması ve "burada ki bağımlılığ(ın) tutsaklık türünden (olmayan)" bir bağımlılık olduğunu[86] vurgulaması onun da bu konuda bir duraksama ve tedirginlik içinde olduğunu düşündürtmektedir.

Burada, özgürlüğün insan için "ancak göreli bir özgürlük" olabileceği[87] varsayılarak, bir çıkış yolu bulunabileceği düşünülmüştür. Buna göre, "insan özgürlüğü bir yandan bilgi düzeyi bir yandan da toplumsal yaşamın çıkarabileceği engellerle sınırlı" olacaktır. "Bilgi düzeyi" denilen parametrik değişkenin (meşrulaştırılmış bilginin edinilme, kullanım, gerekçelendirme ve yararlanımının toplumsal/paradigmatik nitelikte olduğu düşünüldükte) son çözümlemede, "toplumsal yaşamın çıkarabileceği engeller" türünden bir sınırlama sayılabileceği açık olup, böylece bir kez daha, özgürlüğün sınırlandırılmasına gelinip dayanılmış olunmaktadır. Burada, 'tutsaklık' ve 'bağımlılık'tan daha ılımlı bir eksene kayılarak, yalnızca bir 'sınırlandırma'dan söz edildiği ve dolayısıyla, ne de olsa böylesine ılımlı bir kısıtlandırmanın artık kabul edilebileceği varsayılmış olmalıdır. Bu kabul edilebilirliği güçlendir-

mek için, sözkonusu sınırlandırma ve kısıtlamaların ancak "gerekli" düzeylerde tutulması, "toplumdan gelen gereksiz baskılarla karşılaşma(ması)"[88] bildirilmektedir.

Ne var ki, böyle bir bildirimin sorunu çözmek bir yana, daha da karıştırdığını söylemek olanaklıdır. Özgürlüklerin kısıtlanabilirliği bir kez benimsendiğinde, bunun ne ölçüde "gerekli" ve ne ölçüde "gereksiz" baskılarla gerçekleştirilebileceğinin tümüyle bir ayrıntı durumu alacağı bir yana, buradaki gereklilik ya da gereksizliği nasıl, neye göre, kim tarafından, hangi ilkeler ışığında, ne ölçüde, kimlere karşı, kimler için, hangi yollarla ve amaçlarla, hangi olası yaptırımlarla, vb. belirlemek gerekeceği gibi, sayısız soru ve sorunun ortaya çıkacağı apaçıktır.

Ama, özgürlüğün bir edimsel kendincelik olmadığı da düşünülmelidir. Hegel'in uyardığı gibi, "tek kişinin keyfe kalmış davranışları özgürlük değildir."[89] Canının istediği gibi davranma hiçbir "özgürlük" yaftası altında kabul edilemez. Böylece, özgürsüzlükler üretebilecek yolda bir eylem ve edimi bireyin "canının istemeyeceği" bir durumun oluşturulabilmesi olanağının var olup olmayacağı sorusu doğar. Kuşkusuz, tekil bireyler de zaman zaman olumluluğa yönelebilir, ussal genel istencin buyruklarını az çok dikkate alabilir, ya da o yolda bir izlenim bırakabilirler. Ama bu durumlarda bile, bireyin ilgi ve tutkularının ağır bastığı düşünülmelidir. O yüzdendir ki, sıradan insansal usun "tutkuların kölesi olduğu" ve gündelik eylemlerin usa uygun olup olmadıklarının sorulamayacağı yolundaki Humecu bildirim[90] yazık ki yerindedir – Hume'un bunu aklama yordamından bağımsız olarak. Hegel de bunu, zaman zaman gözlenen iyiye-yönelimde bile bireylerin "bu iyinin sınırlanmış olmasını istemeleri" şeklinde açıklar.[91] Burada sorgulanan ise verili durumda kaçınılmaz gözüken bir "sınırlandırma"yı; insansal usu ilgi ve tutkuların kölesi olmaktan çıkarıp, onların eşit haklı partneri, ortağı, denetleyicisi ve sözcüsü olmaya yöneltebilene dek de herhalde kaçınılmaz kalacak bu "sınırlandırma"yı usun, kendinde ve kendisi için yapabilip yapamayacağıdır – eşd. insanlığın kendi idealitesine ulaşıp ulaşamayacağıdır. Ama bu da henüz bir sorudur.

Bu soru ve sorunlar açık seçik yanıtlanmadan, güçlü, inandırıcı ve hakça ölçüt ve ölçünler ortaya konulmadan, sözgelimi "her durumda ahlâkın, özgürlükleri *gereksiz olarak kısan yasalara* uymayı değil uymamak için olanaklı olan her şeyi yapmayı gerektirdiği"[92] gibi, kendi başına son derece olumlu bir bildirim bile bulanıklaşmakta ve hangi yasaların özgürlükleri "gereksiz" yere, hangilerinin de "gerekli" olarak (?) kıstığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu sorunun ve benzerlerinin, bireyin çıkar duygusu ve güdüsüyle, kılgısal bir yolda çözülebileceğini düşünmek ise şimdilik boş bir varsayımdır. Bireyin "kendi çıkarının başkalarının çıkarlarıyla birlikte artacağı" savı[93] ancak ideal ortamlar, toplumlar, bireyler ve bilinç durumları için geçerli olan, fakat çıkar çatışmalarıyla, zihinsel yetisizlik ve isteksizlikle bölünmüş

toplumlar ve özellikle (tarihsel değil de) biyografik zamanlar için pek geçerli gözükmeyen bir sav olarak, yeterli inandırıcılıktan yoksundur. Burada da, yazarın kendi savının edimsel güçsüzlüğünün az çok ayırdında olduğunu gösteren belirtiler vardır. Böylesi bir ideal ortamın en az etik koşullarını, daha öte bir çalışmasında[94] sayarken, özgürlük bilgisi (eşd. sınırlandırılmış davranış, sınırsız anlatım özgürlüğü), ödev bilinci, hakça pay alma inancı, üretime uygun katkı, hakça adalet dağılımı, hakça bir düzene yönelik çaba gösterme gibi özellikleri vurgulamıştır. Bu özelliklerin değil tümünün, birkaçının, hatta tek birisinin bile ne geçmişte, ne de günümüzde kitlesel bir geçerlik kazanmış olduğuna bakılarak, bunların öngörülebilir yakın bir gelecekte de iyimser, ütopik birer beklenti olarak kalabileceğini varsaymamak için ortada hiçbir neden yoktur. Bu varsayımın uygunluğu ölçüsünde, kişisel özgürlüğe yönelik kısıtlama ve sınırlamaların ve bu yöndeki baskıların ne ölçüde "gerekli" ve "kabul edilebilir" olduğu da yanıtlamaz kalacaktır.

Bütün bu kuramsal yorumlara karşın, yine de, toplumsallığın dayattığı ve kılgısal bakımdan ister istemez geçerli ve meşru kılınmış bir tür sınırlamanın varoluşundan devinen "gerçekçi" bir bildirim ileri sürülebilir. Hatta, edimsel özgürsüzlüklerin tüm güçleriyle ayakta ve işlerlikte olduğu bir toplum durumunda "saltık özgürlüğü" önermenin, belki de çoğu kez, amacının tersine olarak, özgürlüğü değil saltıklığı önermek anlamına gelebileceği bile ileri sürülmüştür (çünkü, bu görüşü dile getiren Camus'nün çok önceleri bildirdiği gibi, bu ortamda, "saltık özgürlük güçlülerin egemen olma hakları"ndan öteye geçmeyebilir). Öyleyse, bir tikel özgürlüğün, başkalarının başladığı yerde bitmesi gerektiğini anlatan nahif gerçekçi bildirim kuşkusuz kılgısal bir duruma yaslanmaktadır. Ne var ki, bu güçlülük toplumsal bireyin hiçbir zaman, hiçbir yolda 'toplum *karşısında*' bir özgürlüğe iye olamayacağını anlatmaktan öte; toplumsal istenç, us ve tininin tarihsel denilebilecek bireysel istençlere, us ve tinlere, bir kullanım değeri olarak, geçici ya da kalıcı bir şekilde devredildiği evrelerde, demek ki tüm yazılı tarihte, "kuramsal bakımdan istemlenen edimsel baskı derecesi" ile "verili düzeyde zorunlu olan baskı derecesi" (deyişler Habermas'ındır) arasındaki ayrımın silikleşebileceğini de anlatmaktadır.

Böylece, toplumsal özgürlüğün, insanın 'insanlar karşısındaki' varsayımsal özgürlüğünün insansal ilişkiler bilgisindeki yetersizlikler, inanç, gelenek ve alışkanlıklar, uygulayımbilimsel ilerlemenin kimi olumsuz vargıları nedeniyle[95] bile olsa, henüz hâlâ büyük ölçüde gerçekleşemediği ortaya çıkmaktadır. Sonuçta, "özgürlük karşıtı kurumların (ve süreçlerin –CK) olumsuz etkilerinin bilgi artışının olumlu etkilerinden çok daha güçlü olduğu" teslim edilmektedir.[96]

Ama şimdi de, bu zamana dek böyle bir olumsuzluk sürmüş olsa bile, bundan böyle onun *gelecekte*, en azından bilgilerimizdeki artış nedeniyle, sürmeye devam edemeyeceği varsayılabilir mi sorusu, ortaya çıkmaktadır.

Bu yönde, geleceğe dönük kesin önermeler ortaya atmak olanaksızsa da, beklenmedik önemli bir dönüşümün ortaya çıkamaması durumunda, böyle bir beklentiye girmenin bir yararı olmayacağı söylenebilir. Öncelikle, "olumsuz" önermeler denli, "olumlu" olanlar da yeterince tanıtlanmış olmaktan uzaktırlar. Öte yandan, belli bir yanılma payıyla, yukardaki koşullardan hiçbirisinin kolay kolay gerçekleşebileceği sanılmamaktadır. Alışılmış anlamıyla insansal ilişkiler bilgisinin artması olanaklı olsa bile, bunun yeni bilgisizlikler de üreterek, sağın bir toplumbilim, bir "toplumsal fizik" (A. Comte) ortaya çıkaramayacağı kesindir. Bilgi artışı inançların yok olmasını getirmeyeceği gibi, yanlış inançların bile ortadan kalkmasını güvenceleyemez – bunlar ayrı biliş düzlemlerinin vargılarıdırlar. Yine buna yakın bir kesinlikle, toplumlarda hâlâ ağır basan gelenek ve alışkanlıkların ancak "yenileri" uğruna ortadan kalkabileceğini ve dolayısıyla, koşulsuz bir sağınlık ortamı oluşmayacağını ileri sürmeye cesaret edebilirim. Uygulayımbilimsel olumsuzlukların ise, azalmak bir yana, artma ve yayılma eğiliminde olduğu sık sık ileri sürülen bir savdır. Özel çıkarların meşruluğu, bunların en güçlü olanlarınca yönlendirilen toplumsal kuruluş ve düzeneklerin çarpık "ussallaştırıcı" etkisi sonucunda, "insanların kendi istek ve iradeleriyle birer mutlu robot haline gelmeyi istemeleri"[97] büsbütün olanaksız değildir. "(R)asyonelliği olan fakat kişisel akıl ve düşünce yeteneği olmayan, gitgide daha çok kendi kendini rasyonalize eden, fakat aynı anda gitgide daha çok huzursuzlaşan bir insan"[98] tipolojisine karşı, kitlesel ölçekte daha fazla istenilir ve yeğlenilir böyle bir tercihin yüksek olasılığı gözönüne alındığında, bu düzgüzüslük (anomaly) çok da yadırgatıcı gelmeyecektir. Çünkü, bu düzeyin görece en "yüksek" olduğu bir ülkenin öndegelen bir toplumbilimcisi olan W. Mills'in de vurguladığı üzere, "salt teknolojik araç ve becerilerin artışını, insanın nitelikçe gelişmesini, kültürel yönden gelişmekte olduğunu gösteren bir endis olarak kabul etmemiz (...) büyük yanılgılara yol" açmaktadır.[99]

Son olarak, toplumsal bakımdan olmasa bile, insanın doğal bakımdan, eşd. 'doğaya karşı', bir özgürlük elde etmiş olduğu, doğayı kendi egemenliği altına almış olduğu ileri sürülebilir mi? Herşeyden önce, 'doğaya karşı' insanın varolma savaşımını 'doğa içerisinde' insanın varolma savaşımıyla ve bunu da özgürlükle karıştırmamak gerekir. Kuşkusuz, "(b)ütün gücünü doğa karşısında özgürleşme yolunda harcayan insanlarda bir özgürlük kavramının bulunduğu söylenemez."[100] Ama buradan, "doğa karşısında özgürleşme çabası(nın) insanın yaşamını sürdürme çabasının oluşturucularından biri" olduğu değil; tersine, 'insanın yaşamını sürdürme çabasının onun doğa içerisinde özgürleşme çabasının oluşturucularından biri olduğu' ortaya çıkar. Ayrıca, insanın doğallığı da, doğa onlayışı da doğaldan çok toplumsal nitelikte olduğundan, onun 'doğaya karşı özgürlük' bildirimi ancak ya sırf işlevsel bir "özgürleşme"yi anlatır, ya da 'topluma karşı özgürleşme'yle temellendirilir. Ne var ki, bütünüyle nesnel bir doğa anlayışına iye bir aşkınsal özne varsayıla-

bilse bile, yine de, onun bile doğaya karşı özgürlüğünden sözedilemeyecektir. Çünkü, bu durumda o dağınan bir parçası, bir bölümü olarak, doğanın kendisinden ayrı bir "özne" olmayacaktır.

Öte yandan, böylesine kurgul bir anlayış bir yana bırakılır ve yalnızca görgül bir bakışaçısıyla yetinilirse, o zaman insanın 'doğa karşısında' ne özgür, ne de ona egemen olduğu ileri sürülebilir. Bu bakımdan, ona düşen en "anlamlı" davranış doğa ile kendi bireysel edim alanı arasında yeterince işlevsel sınırlar koymak ve bu sınırlamalar içinde, az çok özerk bir şekilde eylemektir. Çağdaş insanın arkaik insandan bu bakımdan en temel ayrımı birincisinin doğaya "egemen" olması değil, tersine doğadan yabancılaşarak –doğa olarak doğadan kavram olarak doğaya geçerek– onun kimi olanaklarından kendince yararlanmayı öğrenmiş olmasıdır. Burada bir 'egemenlik'ten söz etmek oldukça yersiz olmakla birlikte, mutlaka bir 'egemen'den söz etmek gerekecekse bunun, nesnelleşmiş us olarak doğa olacağı açıktır. İnsanın doğa karşısındaki varsayımsal özgürlüğü de, onun kendi dirimbilimsel içgüdüleri karşısındaki varsayımsal bağımsızlığı da bütünüyle toplumsal-koşullu kavramaştırımlardır ve doğal değil yapaydırlar. Bunların yapay ve güçsüz olmalarının en belirgin tanıtı bunların, sürekli olarak toplumsal denetim altında tutulma zorunda bulunmalarıdır.

Böylelikle, insanın bir yanda toplumsal temelli, öte yanda doğa temelli kısıtlılıkları birleşmekte ve onun özgürsüzlük ortamını yapılandırmaktadırlar. İnsan insansala dönüşür ve kendi bilişsel evrenini yapılandırırken, 'doğa karşısında' özgür olma şansını öncesiz sonrasız yitirdiği gibi,[101] aynı şekilde, doğal sürüden, topluluktan topluma geçerken de 'toplum karşısında' özgür olma şansını öncesiz sonrasız biçimde yitirmiştir. Zaman treninde beklenmedik gecikmeler ve tersinmeler olmadıkça, bu yöndeki gelişmenin önüne geçilmesi –"özgürlük" kavramının kökten değiştirilmesi ve yeniden tanımlanması dışında– oldukça zor gözükmektedir.

Kurgusal usun olanaklı bir tasarı olarak, özgürlüğünü 'doğaya karşı' değil, onun 'içerisinde' edinmiş ve bu yolla özgürleşmiş olan bireyler arasında özgür ilişkilerin vor olup olamayacağı sorulabilir. Bu ise bireysel insanın, eşd. türün bir üyesi olarak insanın, en çoğu bozunmuş bir kipine iye olabileceği usun o durumuyla yetinmeyecek ve bu yüzden, usu kendi idealitesine uygun bir yolda kullanabilecek, ussal yetileriyle kendi varlığını doğaya karşı bir kendilik olarak değil de doğal bir kendilik olarak geliştirebilecek başka bir öznenin ortaya çıkmasından başka bir şeyi anlatmaz. Böyle bir durumda, özgürlük de kaçınılmazlıkla dış dünyanın, nesne ve olguların ussallığının gerçekleşmesini imleyecektir. Hegel'in ussalın gerçek, gerçek olanın da ussal olduğu yollu bildirimi işte bu dünyada en açık anlatımına kavuşur. Ve Feuerbach'ın, "ussal özgürlüğe direnmez" olduğunu bildirdiği doğa bu öznenin doğasıdır.[102] Geniş anlamıyla alındıkta usun, zorunlu bir varsayım olarak özgürlüğü gerektirdiği bağlam da buradadır: "kendini, bir düşünce varlığı ola-

rak, dolayısıyla doğal içgüdülerden bağımsız (?), aklın yasalarına göre eylemde bulunmaya (yönelterek) belirleme yetisinin" gerçekleşeceği böylesi bir dünyada, "insan eylemlerinde özgürlük ile doğa zorunluluğu arasında hakiki bir çelişkiye" rastlanamayacak ve böylece, özgürlük usu, us da özgürlüğü karşılıklı olarak gerektirecektir.[103] Bunun başka bir anlatımı "ancak ve ancak *özgürlük idesi altında* eylemde bulunabilen her varlığın (...) pratik açıdan gerçekten özgür" olmasının (s. 66) yanısıra, özgür olan her varlığın da böyle bir ideye göre eyleyebilmesidir. Böyle bir varlık yaşamı daha dolu, daha bütünsel kavrayabileceği ve öyle yaşayabileceği için, insan yalnızca bir bilgibilimsel özne olmaktan öte, bir ussal varlık olarak insan niteliğine hak kazanacaktır. "Bilen, yapıp eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür ve tarihsel bir varlık olan, ideleştiren, bir şeye kendisi veren, çalışan, eğiten ve eğitilebilen, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan",[104] ama "disharmonik" değil "harmonik" bir varlık olan bu insan için özgürlük ve özerklik artık yalnızca ussal gerçeklikler istenilebilirliğine karşın, böylesine köktenci bir dönüşümün insanlık tarafından başarılıp başarılamayacağı bütünüyle ayrı bir sorundur.

Ancak, bunu başaramayacak olsa bile, ussal bir varlık olarak insan kendi özgürlüğünden de kolayca vazgeçmeyecektir. Böylece ortaya çıkan açmazı aşmanın bir yolu olarak, özgürlüğün öznesini bireysel insandan aşkın özneye, insanlığa taşımak düşünülebilir. Bu dönüşümledir ki, "dünya tarihi özgürlük bilincindeki ilerleme ve gelişmeden başka bir şey" olmayacaktır.[105] Böyle bir yerlemsel dönüşümle, insansalda özgürlüğe yönelen şeyin us olduğu ve usun, bu kendini açma/aşma sürecinde, özgürlüğü bir erek olarak önüne koyabileceği düşünülebilecektir.

Bu koşulla, bir yandan "insanın bilgili olduğu ölçüde özgür olduğu"[106] ve öte yandan, onun ayırt edici özelliğinin "özgürlük arıyor olması değil, özgürlüğü elde etmenin yollarını bilmesi" olduğu[107] öne sürülebilir. Çünkü, özne birinci yolla, usunun ayırdına varır ve onu gerçekleştirirken, ikinci yolla da, ussal bir varlık olarak kendinin ayırdına varır ve onu gerçekleştirir. Ne var ki, bu koşulun "ezici özelliği" anımsandığında, sözkonusu kazanımın en azından günümüz ortamında ve herkes tarafından kolayca gerçekleştirilebilecek, görgül türden bir gerçeklik olmadığı da bir olgu durumudur. Bu ortam usun işlevsel, araçsal kullanımıyla belirlenmiş bir öznelerarasılığa yol açmış, ondan türemiş ve onu güçlendirmiştir. Dolayısıyla, böyle bir durumda, ne birey insanın, ne de sıradan yapısıyla özne insanın, otantik bir özgürlüğü tanıyabileceği, benimseyebileceği ve isteyebileceği varsayılamayacaktır.

Ve şimdi, böylesine anlamlı olan bu ortamı biraz betimlemek gerekir.

H. 'Öznelerarası Ortam Olarak Toplum'un Oluşumu

Bu yazının başlarında, usun biricik işlevinin alışılmış anlamıyla zihinsel tasarımlar üretmek olmadığına, onun bunları ve daha öte işlevleri yerine getirmenin yanısıra, düzenlemek, uyumlandırmak, bağlantılandırmak, anlamlandırmak, biriktirmek ve geriye çağırmak gibi görevleri de yerine getirdiğine, ya da bunların yerine getirilmesine etkin biçimde katıldığına, ve asıl önemlisi, tüm bu edimleri bedenle işbirliği içinde yaptığına değinmiştim. Bu yüzden, usu yalnızca beynin bir işlevi ya da ürünü gibi görmenin; yahut başka bir deyişle, tek başına beyni biricik uslalama örgeni olarak almanın yanlış olacağı anlaşılmaktadır. Us tüm bedenin bir işlevidir ve özdeğin bütün evrensel tarihinden gelen içkinkazanımlarla donanmıştır. Böylece, en genel duruşuyla saltık anlamda nesnel olan bu yetiler-yetisi kendi öznesinin tüm tarihine katılmış, bu tarihin yaşadığı bütün evreleri geçirmiş olmaktadır. Sonuçta, insansal öznede kendini serimlediği kipiyle, bu öznenin öz oluşum serüvenini hem yönlendirmiş, hem onu içselleştirmiş ve dolayısıyla da bu öznede şekillenmiş olan bizim alışılagelmiş ussallığımız ortaya çıkmıştır. Bir tür varlığı olarak insanın kendi topluluksal yaşantısını, kendisinde bir olanak olarak varolan tasarımlama, simgeleştirme ve kavramsallaştırma düzeneği (ikincil uslamlama düzeneği) üzerinde yeniden oluşturması onun, bir yandan nesneler dünyası karşısında yeni bir dünya, simgeler dünyası, bilişsel gerçeklikler dünyası oluşturarak, ondan "özgürleşmesi"ni, ama öte yandan, bu yapay dünyayı doğal/olgusal dünyanın "yerine geçirerek", öyle düşünerek ve öyle benimseyerek eylemesi bu varsayımsal "özgürlüğü" de bütünüyle yapıntısal, koşullu, hipotetik duruma getirmiş ve sonunda, nesnel bir özgürlük olmaktan çıkarmıştır.

Arkaik bilinçte, doğa adeta "örgensel olmayan beden"di.[108] İnsan bu ortam dışında varolamaz ve düşünülemezdi. Doğayı 'doğa olarak doğa' gören bu yaklaşımda nesneler Kavramlarından ayrı değillerdi. Topluluk içi ilişkiler de aynı düzende, doğanın temel dürtü ve güdülerine göre oluşturulduğundan, "ilkel yabanıla göre dış dünya toplumsal ilişkiden ayrılamaz(dı); bu ilişkilerle dış dünya bilinci edinilir(di). Tıpkı kabilenin (sürünün -CK) bir üyesi olma dışında kendi varlığını kavrayamayışı gibi, doğa (da) bu kabile (sürü -CK) ilişkileri içinde kavranır"dı.[109] Doğa, topluluk ve birey bir ve aynıydı.

Daha sonra, yukarda özetlenmiş bulunan süreçlerin birleşik etkisiyle, bireyler kendilerini dış dünyadan ayırt etmeye, bir 'Ben' bilinci, bir özbilinç edinmeye yöneldiler. Özbilincin oluşum ve gelişimi nesne bilincinin oluşum ve gelişimini yansıtır. Ne var ki, başlangıçta, nesne bilinci hâlâ nesneleştirilmemiş bir nesnel dünyanın bilinci olsa gerekir. Bu bilinç temelde söylensel niteliktedir. "Söylensel düşüncenin ayırıcı niteliği, doğrudan doğruya başka yapılaşmış kümeler kullanarak değil de olay kalıntıları, olay kırıntıları kulla-

narak yapılaşmış kümeler geliştirmektir."[110] Parçalardan önce bütün vardır ve nesnel dünya kendi bütünselliği içindedir. Düşünce "tümdengelimi" benimsemez, yalnızca kendi "tümü" içinde kalır. Bu aşamada birey tıpkı erken bebeklerde gözlendiği gibi, dış gerçekliği zihinde üretebiliyor, onun nesnelliğini az çok ayırt edebiliyor, ama onu hâlâ bir 'ide olarak nesne' bağlamında kavrıyor olmalıdır. Bu, söylensel öykülerde kolayca gözlenebilir. Söylende bir şeyin kendisi (nesne) ile adı (idesi) ayrılmazdır. "Bir şeyin adıyla kurulan yakınlık daima o şeyin kullanımıyla yakınlığın dolaysız bir sonucudur. (...) Bir şeyin adını bilmenin onu ele geçirmek demek olduğu inancı böylece deneysel olarak doğrudur."[111] Oldukça değişmiş ve kökeni silikleşmiş olsa da bu eğilimin, günümüz toplumlarında bile, "özel adlara mahiyetlik bir değer atfetmek"te, tikel olarak da "kendi adının kişiliğiyle bir ve aynı şey olduğunu düşünmek"te ve genelde, "bilinçdışı düşüncenin adlara atfettiği önem"de[112] hâlâ canlı olduğu söylenebilir. Ama söylensel bilinç için bunun asıl anlamı "öznel" tasarım, imge ve idelerde gerçekleştirilen dönüşümlerin, bunların gönderme yaptığı nesnelerde de benzeş türden dönüşümlere yol açtığı ya da açabileceği anlayışında yatmaktadır. "Tasavvurlar arasında var olan ilişkilerin şeyler arasında da var olması gerektiği farzedilir."[113] Böylelikle, nesnelerin varoluş ve ilişkileri onlara ilişkin tasarımların yapısı ve ilişkilerince belirleniyordu – anca, nesneler henüz yalıtlanmış olmadıklarından, kendi idelerinden de ayrı düşünülemiyorlardı.[114]

Bu yolda düşünce geliştiren bilincin, kendi dolaysız çevresindeki nesnelerle kaçınılmazlıkla sınırlı olduğu söylenirse, bu kuşkusuz doğru olacaktır. Bu ilk düzeyinde, "isteminin içeriği kadar tasarımının alanı (sphérë'i) da sonludur bilincin; öyleyse (bilincin) kendi de sonludur. Doğa içine batmış durumdaki tin zekanın ve iradenin sonluluğunu dolayımsız olarak kendinde taşır."[115] Burada alışılmış bir mantığa rastlamak olanaksız olduğu gibi, onun tersi bir mantığa da rastlamak olanaksızdır. Bu düşünce kipi bizim mantığımıza karşı yalnızca ilgisizdir; o mantık öncesidir, önmantıksaldır, ama ussaldır: "...ilkel insanların düşünüşü mistik denildiği kadar mantık öncesidir de denilebilir. (...) Bu düşünüşe, anıklamaların muhtevaları daha özel olarak göz önünde tutulursa mistik denir, daha çok bağlarına bakılacak olursa mantık öncesi denir." Bu mantıktan önceki bir aşama değildir; "mantıktan ayrı değildir, (ama) mantıksız da değildir." Çelişkilerden kaçınmaktan çok, kaçınmayı düşünmemekte dile gelir.[116]

Bunu izleyen aşama soyut düşüncenin kurulması ve giderek, mantıksal yapıların ortaya çıkmasıdır. Artık, doğa ve nesneler dünyası yalnızca ayırdına varılmış bir dünya değil, kendisinden ayrılınmış bir dünyadır. 'Doğa olarak doğa' ve 'ide olarak doğa'nın yerini, 'nesne olarak doğa' almıştır. Burada doğa büyük ölçüde araçsal ve işlevsel imlemdedir, insansallaştırılmıştır ve kullanımı bağlamında olmak üzere düşüncede yeniden üretilmiştir. Eski söylensel bilincin tortuları belli ölçüde etkili olsa ve bu tortular (sözgelimi doğa-

nın insanbiçimselleştirilmesinde) kendini ele verse bile, asıl önemli olarak, doğanın/nesnelerin kendileri yitirilmişlerdir. Onların yerini, onları yalnızca imleyen göndergeler değil, onların yerini ele geçiren simgeler ve bilişsel yapılar almıştır. Nesnenin bilinci biliş nesnesinin bilinci tarafından alaşağı edilmiş ve bastırılmıştır. Bu; tür olarak insandan özne olarak insana geçişin şafağıdır. "Özne-insan kendini dış dünyadan, nesneden soyutladı ve onu kendisinden bağımsız yasallıkta bir doğal süreç olarak aldı. Ama aynı yolla, düşünce kategorilerinin de toplumsal ve tarihsel koşullardan bağımsızlığını varsaydı."[117] Böyle üretilen bu 'toplumsal bakımdan zorunlu yanlış bilinç' Kavramı nesnesinden çözdüğü için, ulaştığı kavramsal yapı da özünde bir yapıntısallıktan kurtulamadı. Doğal nesnelerin gereksinim nesneleri olması gibi, kavramsal nesneler de bilişsel-gereksinim nesnelerine dönüştü. Bu çifte gereksinim topluluktan topluma geçişi tersinmez kılan kuralları düşüncelleştirdi, gerekçelendirdi, kuramsallaştırdı ve dizgeselleştirdi – şimdi artık mantık düşünce sahnesindeki yerini almıştı. İnsanın gerçek/olgusal dünyanın nesneleri yerine gereksinim nesnelerini ve bilişsel nesneleri koyması gibi, kendisinin yerine de, özne olarak bu konumlanışla belirlenmiş bir *başka* varlığı, eşd. insansalı geçirdi. Özne olarak insan kuşkusuz insanbilimsel, anatomik ve morfolojik bakımdan ayrı bir canlı türü değildi; ama yine de, toplumsal, ussal ve bilişsel bakımdan o *ayrı* bir varlıktı. İnsanın nesnede yitimi özbilincin 'Ben'deki yitimiyle koşut gelişti. İnsansal us nesnel usdan, insansal varlık nesnel doğadan ayrılmış, soyutlanmıştı. Özbilince düşen de yabancılaşmış bir 'Ben'in bilinci olmaktı. İnsansal varlığın temel yapısı Kant'ın ya da başka bir filozofun düşünsel ikiciliğinden dolayı değil, ama tam da o varlığın kökenindeki bu yarılmadan dolayı uyumsuzdur, disharmoniktir ve bu koşullarda temelli bir değişinim olmadıkça da öyle kalacaktır. Bu uyumsuzluk onun doğa olarak doğadan yalıtlanmasıyla gelişmiş, ama öte yandan da, onun doğal güçsüzlüğüyle birleşerek, huzursuzlaşmasına ve, kendisi için çabalarken, hiç ayırdına varmaksızın toplumsallığı için de çabalamasına yol hazırlamıştır. "Bu yüzden insan doğaya, kendisinde bir uyumsuzluk, kıskançca ve boşuna da olsa rekabet ve mülkiyet isteği, hatta iktidar sahibi olmaya eğilimli doymak bilmez arzular yarattığı için şükran duymalıdır."[118]

Şimdi, sorun 'nesne olarak doğa'nın, nesneleştirilmiş nesnelliğin 'ide olarak doğa'ya, bilişselleşterilmiş nesnelliğe ve bunun denk düştüğü varsayılan 'doğa olarak doğa'ya, doğal nesnelliğe ne ölçüde eş düştüğü, ne ölçüde karşılık geldiğidir. Bu karşılıklılık, bu eş düşme, bu denkliktir ki, insansal bilincin ikincil düzeyde uzlamlamayı tüm vargılarına dek götürmesine olanak verir ve düşünsel bir pekinlik yaratır. Bu temel üzerinde, hakikat yerine gerçeklik ve gerçeklik yerine de hakikatin konulabileceği, yeterince kılgısal bir anlamlılıkta ileri sürülebilecektir. Böyle bir kılgısallık düzeyinde, "hakikat sadece ben'le sen'in uzlaşması, anlaşması"na indirgenebilir (Feuerbach). Bu uzlaşmanın, bu anlaşmanın genel bir geçerlik kazanması özne tabanının ge-

nişleyerek, toplumda bir bilişsel dönüşümü gerçekleştirebilecek duruma gelmesiyle olanaklıdır. Öyleyse, denilebilir ki, bu genelgeçerlik hem özneleri, hem ortamı bakımından temelde toplumsaldır – çünkü "Ben"i 'Ben' ve "sen"i 'Sen' kılan düzlem yalnızca toplumdur.

Şimdi, bireysel tasarımların birliğini imleyen özbilinç toplumsal tasarımların birliğini imleyen bir üstbilince yerini bırakır ve onun belirlenimi altına girer. 'İnsansal us'un, toplum üyesi olarak bireyin sıradan ussallığından öte birşeyi anlatmasının nedeni budur. Ve bu sıradan ussallıkta da us tüm bedensel yetilerle ve genelde bedenle, özgül türden bir geribesleme ilişkisi içinde iş gördüğünden, bireysel us bedenin psişik ve zihinsel yetileriyle, toplumun toplumsal biliş ve edim düzeneklerinin bir arakesiti olarak, nesnel usun bu arakesitte kendini açımlayan ve genişleten bakışımı olarak ortaya çıkar.

Bireysel usun bu yolda, sırf öznel değil özneleraası bir nitelik kazanması için eksik olan şey şimdi paradigmatik bir derin yapının oluşması için gereken bir tür bilişsel sözleşmedir. Bu "sözleşme"nin hem kendiliğinden, hem de tartışılmaz olma özellikleri taşıması ona bir tür 'inançlar inancı' görünümü kazandırır – öznesi toplumsal, nesnesi tümel olan bu özel dolgu gerecine ben burada 'arı inanç' diyorum. O temel bir açıklama iskelesidir, ama kendisi açıklan(a)maz. Kuşkusuz yapıntısal nitelikte olmakla birlikte, çok uzun bir zaman diliminde a priori kabullenilmiş olduğu ve tartışılmaya açıldığında, yerine konulabilecek bir başka ölçünler dizini olmayışı nedeniyle, tam bir bilişsel kaos yaratabileceği için, sorgulanmaksızın gelenekselleştirilmiş olan çok temel önermelerin içselleştirilmesiyle oluşmuştur. Bu bakımdan, arı inanç inancı andırır: "inanç toplumsal yaşama ilişkin *doğrudan* bir eylem kılavuzu, ahlak, vb. olmaktan öte doğrudan bireylerin benliklerinin, kişiselliklerinin ifadesi oluyor. İnanç gelenekseldir. İnanç da bilim gibi kaçınılmazlıkla bir takım öncül durumundaki kabuller üzerine kurulur. Bu kabuller başlangıçta olmasa bile zamanla kuşaklar boyu içselleşir, ortaya çıkış koşulları unutulur. Bir kez kollektifçe benimsendikten sonra artık inancı mantıksal olarak tutarlı kılma ve (ona) deneysel destek bulma gereği söner, tersine bu tür sorgulamalara karşı sert bir direnç gelişir. İnanç kollektif kimliktir."[119] Arı inanç işte bunu andırır biçimde, bizim uygarlığımızın temelinde yatan kollektif bilişsel kimliktir. Bu bilişsel sözleşmeye dayanarak, öznel özneleraarasına, nesnel evren de bilişsel evrene bağlanır ve tümtoplum bu bağlanımla birlikte, bu bağlanım üzerinde, örgensel bir yapı edinir. Böylece, "hiç kimse nesne olan bilinç olgularını, sanki bunların dışında bulunan bir açıklama sebebi/nedeni varmışçasına, dış dünya olgularından ayırmaz; hiçbir doğal (yani alışılmış -CK) düşünme etkinliği, dış dünyanın varoluşuna duyulan inancı temellendirmek üzere, dış dünyaya yönelip bilinç-dışdünya bağıntısını bir yeterli sebep ilkesine bağlamaz veya nedensellik ilkesine dayalı bir te-

mellendirme yönüne sapmaz. (...) Psişik edim (...) dış dünya nesnesini gerçek bir şey olarak benimser/içser."[120]

Bu yolda usun biçimlendirilmesi ve kalıplandırılması bir yandan onun aktarımını ve edinimini kolaylaştırırken, öte yandan da onun kendi yönünde geliştirilmesini hızlandırır. Us kullanımı önemli ölçüde kılgısallaşır ve işlevselleşir. Bilinçli ve kuramsal kullanım yerine, kendiliğinden ve kılgısal kullanım yayılır. Birinciler ancak özel bir bireyler kümesinin yeteneği olarak ayrılırken, kurgusal kullanım büsbütün yadırgatıcı ve gelenekleri zorlayıcı bir yordam olarak dışlanır.

Usun sıradan kullanımı ise böyle bir "zorlayıcılık"tan oldukça uzak bir ortamda gerçekleşir. Bu ortam biliş ve bilginin edinildiği ve aktarıldığı bir ortam olarak, bir yandan insanlığın birikimini sağlayan ve dolayısıyla insanı özneleştiren koşulları yaratır ve taşır: "Bilgiyi yalnızca toplumsal yaşam içinde elde edebilen insan hem insanlığını, hem de özgürlüğünü toplumsal yaşama ya da birlikte yaşadığı insanlara borçlu demektir. Bu, insanın toplumsal yaşam biçimini özgürleşmek için seçtiği anlamına gelir."[121] Ne var ki, bu "özgürlük"ün yalnızca 'doğa karşısındaki yapıntısal bir özgürlük" olduğu da apaçıktır. Özgürlüğün bilgiye, tikellikle de doğal ve ussal bir varlık olarak kendinin bilgisine, iye olmakla ve bunu genişletmekle olanaklı olduğu doğru olmakla birlekte, bunun nesnesinden koparılmış bir "bilgi" olmaması gerektiği bir yana, üstelik –bu satırları yazan yazarın bile teslim ettiği üzere– "özgürlük karşıtı kurumların olumsuz etkilerinin bilgi artışının olumlu etkilerinden çok daha güçlü olduğu"nu[122] da kabul etmek gerekir. Böylece, verili durumuyla bu ortamın, özgürsüzlüğü 'özgürlük' gibi sunmaya, daha doğrusu sahte bir "özgürlük" kavramlaştırımı yapmaya ve güç-arayışına yatkın olduğu ileri sürülebilir. Us böyle bir ortamda baskı ve zorlanım altına alınmaya çalışılır, tam kendini bulamaz ve ortaya seremez. Ancak çok özel bir yoldan, şimdi oldukça yadırganan bir yoldan, kendi olanaklarını ve öznesinin edimsel sınırlılıklarını öznelerarası özneye sezinletir. Bu özne böylece, nesnelliğin ve hakikatin ne olduğundan çok, ne olmadığının bilincine yakındır. Buna karşılık, sıradan özneler ise tersine, pekin bir bilgi iddiasıyla öne atılır ve boş bir güvenle dolaşırlar, kendilerini doyumsatırlar.

İşte bu aşamada, Comde tanrıbilimsel ve metafiziksel evrelerin artık aşılmış ve pozitivistik evreye geçilmiş olduğunu ileri sürebilir! Bu önesürümün "yerindeliği" şuradadır ki, şimdi sıradan bilinç kendi yararcı ve işlevselci mantığını çok "doğal" ve "olağan" bir şekilde gerekçelendirebilmektedir. Bu nedenle, yararcılığı en son vargılarına dek götürmüş olan pragmatizmin pozitivizme olan eşsiz borcunu teslim etmesine şaşmamak gerekiyor.

Comte'un bu kaba savlarını ve pragmatizmin açıkca çıkarcı yaklaşımını bütünüyle bir yana atmaksızın, onların çağdaş versiyonları sayılabilecek ya da onlardan pek çok temel görüş ödünç almış bulunan postmodernist statükoculuğu dışlamaksızın, sıradan bilince teslim olmaktan başka bir işe yara-

mayacak popülist söylemlerden uzak kalmaksızın, ne insanlığı, ne bilgiyi ve ne de özgürlüğü ilerletebilmek olası ve olanaklıdır. Burada oldukça kararlı bir ussallığı savunmak, doğal bir yeti olarak usun gizilgücüne güvenmek yerine, pozitivistik savları çapaklarından ayıklamak ve güncelleştirmek bu amaçlara yardımcı olmayacaktır. Böyle davranmak yerine, "'us' adı verilen özel bir düşünme ve değerlendirme gücünün bulunduğunu" bile yadsımak ise[123] anlaşılır olmaktan büsbütün uzaktır.

* * *

Öyleyse, genel bir sonuç olarak denilebilir ki, insandan insansala geçiş bir doğal varlıktan bir toplumsal varlığa dönüşümü anlatır ve bütünüyle "yapay" bir süreçle yanyana ilerler. Henüz bütün vargılarına ulaşmış olmayan bu ilerlemenin usun kullanımındaki yansısı öznelerarası usun oluşması ve gelişmesidir. Öznelerarası bir varlık olarak insan kendi paradigması içinde özerk bir canlı sayılabilse bile, kendinde özgür bir varlık olmaktan uzaktır. Ne var ki, tıpkı bireysel tutkuların toplumsal ilerlemeye paradoksal katkısı gibi, paradigmatik yaklaşımların da evrenbilimsel ilerlemeye bir katkısı olabileceği de –şimdilik çok tartışmalı bir görüş olarak– ileri sürülebilir. Ancak her durumda böyle bir önesürümün olumlayıcı, aklayıcı bir tutumla birlikte gelişemeyeceği ve gerçek bir eleştirelliği, olumsuzlayıcılığı benimsemesi gerektiği de, eşit bir haklılıkla, ileri sürülmelidir.

NOTLAR

1. V.P. Alekseyev, *İnsan Türünün Kökeni ve Gelişimi*, s. 70.
2. W. Köhler, *The Mentality of Apes*, passim ve özellikle bölüm II ve III.
3. R. Leakey, *İnsanın Kökeni*, s. 52.
4. Çambel'den akt. A. Şenel, *İlkel Topluluktan Uygar Topluma*, s. 69, n. 99.
5. Alekseyev, agy., s. 121.
6. Agy.
7. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 45.
8. Agy., s. 16 -abc.
9. G. Thomson, *Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler: İlk Filozoflar*, s. 38.
10. V. Hacıkadiroğlu, *İnançtan Bilgiye*, s. 14.
11. Aristoteles, *Politika*, 1253 a. -abc.
12. V. Hacıkadiroğlu, *Özgürlük Hukuku*, s. 23.
13. G. Thomson, *agy.*, ss. 39 ve 56.
14. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 18-9.
15. *Agy.*, s. 19.
16. V. Hacıkadiroğlu, *agy.*, s. 51.
17. G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 73.
18. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 42 -abc.
19. V. Hacıkadiroğlu, *İnançtan Bilgiye*, s. 18.
20. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 33.
21. G. Thomson, *İlk Filozoflar*, s. 61.
22. *Agy.*, s. 362.
23. Curr'dan akt. G. Thomson, *agy.*, s. 64.
24. Karş. "'Biz' bilinci işbirliğine katılan 'ben'lerin, 'onlar' bilinci de işbirliğiyle ilgili olmadan düşünülen başka benliklerin bilincidir" (V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 62); yahut, "işbirliğine bir yönelme olmadıkça bu 'ben-başkaları bilincinin oluşması olanaksız görünüyor" (V. Hacıkadiroğlu, "Bilgiyle Gelen İnsanlık", *Felsefe Tartışmaları*, K. 23, s. 92).
25. Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, ön. 20, s. 29.
26. Bu konuda Hegel'in Freud'la buluşması ilginçtir. Freud arkaik toplulukların tabu karşısındaki tutumunun, tabu yasaklarını çiğnemeyi çok istemelerine karşın, korktukları ve "korkuları isteklerinden daha güçlü" olduğu için, sürüp gittiğini bildirerek, korkunun "kollekif özne"yle ilişkisine ışık tutar.
27. I. Kant, *Prolegomena*, s. 99.
28. Bu bakımdan ayrı bir tutum geliştiren filozoflar arasında, örneğin Husserl'in adı anılabilir. Husserl 'Ben' ile çevresi arasındaki bilişsel ilişki sorunsalını, "başka ben'lerin ayraca alınması" yöntemiyle çözmeyi dener ve böylece, tekbenci varlık alanını öznelerarası alanın üzerine çıkartır (bkz. Ö. Sözer, *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı*, ss. 112, 114.
29. Marx'dan akt. J. Habermas, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, s. 41.
30. K. Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 265.
31. Habermas, *agy.*, s. 48.
32. Akt. D. Özlem, "'Tinsel Bilimlere Giriş'in 100. Yılı ve Dilthey", *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, C. I, ss. 28-9.
33. W. Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, ss. 11-2.
34. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Ön. 176, 177, ss. 123, 124.
35. S. Yenişehirlioğlu, *Birey-Toplum-Devlet İlişkileri*, s. 57.
36. Hegel, *agy.*, Ön. 401, s. 246.
37. V. Hacıkadiroğlu, "Bilgi ve Bilinç", *Felsefe Yazıları* içinde, s. 363.

38. Dilthey bunlara "deneyimsel anlatım" yordamları adını verir. Ona göre, bunlar (ve eylemler) yorumsamacı yollarla çözülebilirler.
39. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, ss. 67 ve 66 -abç.
40. Burada, eleştirilmesi gereken bir argüman öğretici olabilir. Bir kuş sürüsüne karşı bir tehlikenin, sözgelimi bir yırtıcı kuşun, yaklaştığını gören bir "haberci" kuşun, "belli türden bir ses" çıkararak sürüyü uyarabileceğini bildiren bir düşünürümüz yine de bunun ne anlaşma, ne de anlama türünden bir iletişim olarak sayılamayacağını ileri sürmektedir (V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 66). Onun bu yolda iki tanıtı vardır: a) uyarı sinyali "yalnızca" (?) "doğal bir ses"tir; b) kuş "çevresinde hiç kuş olmasa bile yine o sesi çıkaracaktı(r)". İlk tanıt; tüm yapay iletişimin kökeninde doğal bir iletişim dürtüsünün bulunmasıyla ve, ancak simgeleştirme/kavramsallaştırma yetisini, eşd. ikincil uslamlama düzeneğini kullanarak insanın bu sınırı aşabilmiş olduğunun düşünülmesiyle, kolayca bir yana bırakılabilir. Bu sesin yalnızca kendinde değil, kendisi-için de doğal olduğunun ileri sürülebilmesi için ise, savın zaten tanıtlanmış olması gerekir. İkinci tanıt ise daha ciddi bir çözümlemeye gereksinim gösterir. İlk bakışta usayatkın gibi gözüken bu savın zayıflığı da bunun genelleştirilmesiyle hemen kendini göstermektedir. Şöyle ki, o sırada tek başına bile olsa kural olarak hiçbir canlının sürekli tek başına yaşamadığı ve yetişmediği, dolayısıyla belli türden bir olası tehlike karşısında belli türden bir ses çıkarmayı da ancak kendi topluluğu içinde şekillendirmiş olduğu doğal yetileriyle öğrendiği, burada unutulmuş gibidir. Sözkonusu kuşun doğada sürekli tek başına yaşamış ya da yetişmiş olması (!) durumunda, yine o sesi çıkarıp çıkaramayacağı ise, tartışılamayacak denli skolastik nitelikte gözüktüğünden, bir yana bırakılırsa, bu argümanın hiçbir dayanağı kalmamış olacaktır. Kaçışan kuşların yalnızca içgüdüsel nedenlerle böyle yaptıkları savı ise daha önce ele alınmış olan beden/us, içgüdü/bilgi, duyum/biliş bağlaşımlarını gözardı eden bir görüş olarak, burada yeniden eleştirilmeyecektir.
41. Örn. bkz. E. Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, ss. 45 vd.
42. Dilthey'dan akt. Habermas, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, s. 203.
43. Habermas, *a.g.y.*, s. 196.
44. *Agy.*, s. 235.
45. *Agy.*, s. 196.
46. Biliş ve bilgiyi bu yolda, belki de biraz alışılmadık bir şekilde, toplumsallaştıran bu alımlama, uslamlama ve çıkarsama düzeneğini –nesne ve olgulardan çok, toplumsal süreçlerle ilişkilerimizi tanımlayan ve etkileyen (alışılmış anlamıyla) ideolojiye benzeştirerek– metaideolojik bir düzenek diye adlandırıyorum (bu konuda bkz. *Meta-İdeoloji* başlıklı çalışmam, passim.).
47. L. Wittgenstein, *Kesinlik Üstüne*, ön. 177 ve 263.
48. V. Hacıkadiroğlu, *İnançtan Bilgiye*, ss. 23-4.
49. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan'Felsefesi*, ss. 73-4.
50. V. Hacıkadiroğlu, *İnançtan Bilgiye*, s. 25.
51. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 84.
52. *Agy.*, s. 77.
53. *Agy.*, s. 89.
54. *Agy.*, s. 76.
55. *Agy.*, s. 84.
56. V. Hacıkadiroğlu, "Bilgiyle Gelen İnsanlık", *F.T.*, 23/94.
57. *Agy.*, s. 93.
58. T. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 202.
59. *Agy.*, s. 89.
60. *Agy.*, s. 90.
61. Celal A. Kanat, *Meta-İdeoloji: İdeolojinin Bilgibilimi Üstüne Bir Deneme*, ss. 121-31.
62. Celal A. Kanat, *agy.*, s. 130.

63. V. Hacıkadiroğlu, "Yine Duyumlar ve Bilgi Üzerine", *Felsefe Yazıları* içinde, s. 385.
64. Aleexeev, *The Origin of Human Race*, p. 231.
65. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, ön. 242, s. 158.
66. Blümer'den akt. M. Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 233.
67. M. Horkhiemer, *Akıl Tutulması*, s. 122.
68. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 78.
69. V. Hacıkadiroğlu, "Yine Duyumlar ve Bilgi Üzerine", *Felsefe Yazıları* içinde, s. 376.
70. A. Kaygı, *Edebiyat ve Varlık*, s. 223.
71. A. Kaygı, *agy.*, s. 201.
72. T. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 109.
73. C. Wells, *İnsan ve Dünyası*, s. 151.
74(a). G. Thomson, *İlk Filozoflar*, s. 277.
74(b). A. Kaygı, *agy.*, s. 204.
75. G. Lukacs, *History and Class-Consciousness*, p. 234.
76. W. Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, s. 269.
77. V. Hacıkadiroğlu, *Özgürlük Hukuku*, s. 10.
78. *Agy.*, s. 14 -abç.
79. *Agy.*, s. 19.
80. V. Hacıkadiroğlu, *İnançtan Bilgiye*, s. 12.
81. *Agy.*, s. 13.
82. V. Hacıkadiroğlu, *agy.*, ss. 14-5.
83. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 27.
84. V. Hacıkadiroğlu, *Özgürlük Hukuku*, s. 16.
85. *Agy.*, s. 22.
86. V. Hacıkadiroğlu, *İnançtan Bilgiye*, s. 18.
87. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 30.
88. *Agy.*, s. 37.
89. Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 113.
90. D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, K. II ve III, ss. 365, 400.
91. Hegel, *agy.*, s. 82.
92. V. Hacıkadiroğlu, *Özgürlük Hukuku*, s. 121 -abç.
93. V. Hacıkadiroğlu, *İnançtan Bilgiye*, s. 19.
94. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, ss. 298-301.
95. *Agy.*, s. 37.
96. *Agy.*, s. 38.
97. W. Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, s. 263.
98. *Agy.*, s. 261.
99. *Agy.*, s. 270.
100. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 36.
101. Başka bir açıdan, insansal açıdan bakıldıkta, belki de bunun "özgürlük"ün tam kendisi olduğu söylenebilir. Çünkü, yaratılmış olan bir ikinci, yapay evren doğa karşısında (büsbütün özgür olmasa bile) özerk bir kurulumdur. Bu özerkliğin bir özgürlük durumunu anlatıp anlatamayacağı sorusu ise hiçbir zaman tam olarak yanıtlanamayacak bir sorudur. Yine de, tüm bu kurguların yalnızca zihinsel nitelikte kaldığı ve buradaki özerkliğin temelde bir bilişsel kendiliğin özelliği olabileceği unutulmamalıdır. Bu yapının bir ödünleme düzeneği olduğu ve insanın doğaya karşı üstesinden gelinemez bağımlılığının verdiği amansız kaygının bastırılmasına yönelik bulunduğu gözden yitirilmemelidir.
102. L. Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, s. 41.
103. I. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, ss. 74, 75, 78.
104. T. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 49.

105. Hegel'den akt. Ş. Yenişehirlioğlu, *Birey, Toplum, Devlet İlişkileri*, s. 63.
106. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 28.
107. V. Hacıkadiroğlu, *İnançtan Bilgiye*, s. 11.
108. Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 159.
109. G. Thomson, *İlk Filozoflar*, ss. 184-5.
110. C. Levi-Strauss, *Yaban Düşünce*, s. 47.
111. Malinowski'den akt. Thomson, *agy.*, s. 172.
112. S. Freud, *Totem ve Tabu*, s. 83.
113. *Agy.*, s. 120.
114. Bunu çok iyi betimleyen bir olay Güney Avustralyalı bir Arunta'nın, kendi fotoğrafını bir kanguruyla eş görmesidir. Çünkü fotoğraf doğallıkla adama benzemektedir ve adamın totemi de kangurudur. Öyleyse, fotoğraf da kangurudur!
115. Hegel, "Felsefe Tarihinin Genel Bölünümü", *Yazko Felsefe*, K. 4, s. 154.
116. L. Bruhl'den akt. C.B. ve J.R., *Sosyolojinin Unsurları*, s. 486.
117. Thomson, *agy.*, s. 411-2.
118. Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", *Yazko Felsefe*, K. 4, s. 121.
119. M. Cemal, *Eşitlikçi Toplumlar*, s. 347 -abç.
120. Dilthey'dan akt. M. Riedel, "W. Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği", D. Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, C. I içinde, s. 66.
121. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 94.
122. *Agy.*, s. 38.
123. V. Hacıkadiroğlu, "Yine Duyumlar ve Bilgi Üzerine", *Felsefe Yazıları* içinde, s. 388.

Bayer, Thora Ilın (2000). "Cassirer'in Normatif Felsefesi." Felsefe Tartışmaları (26. Kitap): 140-150.

CASSIRER'IN NORMATİF FELSEFESİ(*)

Thora Ilın Bayer
Çev.: Mustafa Günay

Felsefeler, özellikle idealist felsefeler, çoğunlukla normatif oldukları için eleştirilmektedirler. Felsefe, topluma ya da bireylere yön vermediği zaman, insanlığı yeterince göz önüne almamakta ve görevini (yükümlülüğünü) yerine getirmemektedir. Başlangıçta, normatif olarak görülen Ernst Cassirer'in felsefesinin anlamı üzerinde günümüzde de süregiden tartışma, yapıtının eleştirel değerini ortaya koymuştur.[1] John Michael, Krois'in yapıtı, ele aldığı sorunlarla birlikte Cassirer'i sistematik bir düşünür olarak tanımlar.[2] Krois, felsefenin kültürü normatif biçimde nasıl etkilediğinden ziyade, Cassirer'in düşüncesine özgü bir etik kuramı araştırır: "Cassirer'in etik kuramı moral düşünmenin farklı aşamalarında aynı kalan bir moral bilinç kuramını içerir (öyle ki, eylemlerin vermiş olduğu farklı ölçütler moral bir görüş açısından belirlenir), ve yapılması gerekeni belirten bir normatif kuramı, vazgeçilemeyecek insan hakları öğretisini doğal yasalar içinde temel olarak alır."[3] Buna karşı olarak, bir norm düşüncesinin, böyle bir yararcı ilke ya doğal bir yasa kuramı olarak, bir ahlaksal ilke ya da kurama ihtiyaç duymadığını öne sürebilirim: bunların yerine normatif felsefe bir bütün olarak insanlık görüşüne ihtiyaç duyar, bundan ötürü gelecekteki olaylar ve ihtiyaçlar için önlem almayı ve hazırlıklı olmayı hesaba katar. Böylece normlar bireylere ve kültürlere yön verebilir.

Cassirer son yapıtlarında, örneğin, "Felsefi Bir Problem Olarak Felsefe Kavramı" (1935), "İnsan Üstüne Bir Deneme" (1944), ve "Devlet Mitosu" (1946), ilk yapıtı olan "Simgesel Biçimler Felsefesi"nin[4] (1928 ve 1940) dördüncü bölümünde amaçladığı gibi, felsefenin normatif olmakla yükümlü olduğunu açıkça kabul eder. Ama onun yapıtlarının tümünün kesin bir normatif görüşü barındırdığı, belki "Özgürlük ve Form" (1916) adlı yapıtının ise muhtemelen Cassirer'in 1. Dünya Savaşı'na tepkisi olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Cassirer'in felsefesi hangi tarzlarda normatiftir? Bu soruyu izleyen sorularla yanıtlayacağım: Cassirer felsefe için hangi normları koyar? O kültür için hangi normları koyar? Bu sorular yanıtlandığında, şimdiye kadar Cassirer'in bilinen düşüncesinde onun tanınmayan, fenomenolojik felsefesinin verimli yanı ortaya çıkacaktır.

Cassirer kendi felsefesine hangi yönü ya da normları verir (koyar)? O "temel ahlaksal sorun"[5] olarak adlandırılan şeyin incelenmesinin nihai amacı

(*) *The Journal of Volue Inquiry*, 27. sayı, s. 431-441, 1993'ten çevrilmiştir.

olduğuna inanır, bu amacı gerçekleştirmek için uygun bir yönteme ve topluma yönelik bir sorumluluğa sahip olmalıdır; felsefe bunları göz önüne almadığı zaman suçludur. Felsefenin bu hareket tarzını üstlenmesi gereklidir.

Cassirer'in "İnsan Üstüne Bir Deneme"nin başında dile getirdiği gibi, felsefenin en büyük amacı Sokratik kendini-bilme hedefidir; "felsefi araştırmanın en büyük amacı kendini-bilmedir".[6] Bu amaç, insanın tüm bilgilerinin bağlantısı olan aklı keşfetmesine yönelik temel hedefiyle kıyaslanabilir.[7] Ama akıl verilmiş bir şey ya da değişmez bir durumda bulunabilecek ve maddesel bir nesne olarak incelenebilecek bir töz değildir; buna karşılık, akıl işlevselidir, sürekli etkinlikte bulunur ve kendini yeniler. Aklın ya da insan bilincinin karşıt ve ilerleyen doğası kendine meydan okur. Böylece bilinçsiz işlevlerini nasıl yaptığına ilişkin bir "sistematik üst-görüş" aracılığıyla kendisi hakkında bilgiye ulaşır.[8] Cassirer için, bilinçsiz işlevler simgesel olduklarından, burada amaç "kendini bilmenin temel simgesel karakterini anlamak"tır.[9] Ama kendinin işlevsel birliği tam olarak anlaşılamaz ve kendisi dünyadan soyutlanmışlığında bulunmadığı gibi, doğada verilmiş bir şey olarak ya da eylemlerden soyutlanmış olarak mevcut değildir. Dünyanın böyle bir tarzda anlaşılması kendini-bilme için gereklidir ve felsefenin ideali dünyayla ilişkisinde yatar. Kendini bilmenin felsefesi, o halde, insan dünyası ya da kültür felsefesidir. Kendimizi ya da insan varlığını anlamak için politik hayatı incelememiz gerekir: "Devletin doğasındaki temel yazıda insan doğası yazılmıştır."[10] Cassirer'in tüm projesinin devletten "büyük harfli bir birey" olarak söz eden Platon'un "Devlet"teki yöntemini izlediği söylenebilir.[11] Kültürü araştırmakla kendimizi araştırırız.

Kültür felsefesi nihai amacına tümüyle uygun bir yöntemi izlemelidir. O hangi koşulların kültürü oluşturma imkanı taşıdığını sormalıdır. Burada Kant'ın eleştirel yöntemi kullanılır, aklın eleştirisi gibi kültürün eleştirisi ortaya çıkar.. Kültürün imkanı için söz konusu koşullar, mitos, dil, sanat ve bilim gibi simgesel formlardır. Ama felsefe yalnızca bu simgesel formların kendisiyle ilgili bilgi vermeyi, yalnızca onları kavramayı ve anlamayı içermez. Buna karşılık, o her dipislinde onların varlığını kapsamlı ve yaratıcı etkinliğini anlamalıdır. Her form evrensel olan şey ile tekil olan şey arasındaki birbirine geçen bir yapıyı gösterir, ve bu yapılardaki farklılıklar formlar arasındaki farklılıklardır. İnsanbilimsel felsefe bu farklılıkları keşfetmeye girişir, her birinin nasıl geliştiğini ve böylece ilk formların bilincin gelişim koşulları olduğunu keşfeder.

Böyle bir transendental kültür incelemesinin başarılı olması için, uygun bir başlangıç noktası bulunmalıdır. Bu hareket noktası insan varlığının "simgeleştiren hayvan" (animal symbolicum) olduğu düşüncesidir.[12] Araştırdığımız şey olan konuşma edimi, insanı biricik varlık yapar; dilin simgesel formundaki kavramlarla konuşma mantıksal başlangıç noktasıdır da. Böyle bir başlangıç noktasıyla, bütün insanbilimsel araştırmalardaki kavramsal bir-

liğe ulaşılacak ve hiç olmazsa başlangıçta keşfedilenlerin yorumlanmasını etkileyen önyargıların üstesinden gelinecektir. Cassirer burada simge düşüncesinin önyargılı bir başlangıç noktası olacağını kabul etmemesinden ötürü eleştirilebilir; bununla birlikte, o simge görüşünün doğruluğuna ve meşru yöntemler yoluyla bulunabileceğine inanır, onu bir önyargı olarak görmez. Gerçekten de, bütün önyargıları kapsayan simge tüm bilgilerimizdeki ortak unsurdur. Onun yöntemi, filozofun, "yalnızca açık akılla" incelemeye başlamasını, "metafiziksel tartışma"ya girmeden fenomenin analizini ve önyargısız bir tanımını vermeyi denemesini önerir.[13] Felsefenin, uydurma bir insan tasarımı kurmaya girişmemesi gerektiği düşüncesi, önyargısız bir hareket noktası düşüncesine karşılık gelir, gerçekten o gerçek insan varoluşuyla ilgilenmelidir. Gerçek insana bakma yoluyla hem insanlığın ne olduğunu ve hem de istediği şeyin ne olduğunu kavrayacaktır; sembolik formların nasıl işlediğini keşfetme yoluyla kendinin-bilgisini elde edecektir.

Bilimler olmaksızın felsefe için bir başlangıç noktası ortaya çıkamaz; tekil işlevlerle birlikte kapsanan genel işlevin birliğini ortaya koymak için, fenomenin "bilimler tarafından elde edilen önceki sentezleri",[14] felsefi düşünceye gereklidir. Felsefe, o halde, bilimlere bir tepkidir ve yalnızca bu bilimsel işlevleri yerine getirmeye muktedir olan insanlık çağında ortaya çıkar. Bilim gibi, felsefi düşünce de dil ve mitosun simgesel formlarından başkadır: "O kendini bulmak için, hem de, büyük entellektüel farklılaşmayı sağlamak için, dil ve mitostan ayrılmalıdır."[15] Ama felsefe kuramsal çağın başat formu, simgesel formlarından biri olan bilim anlamında bir bilim değildir. Felsefe, bilimlerin sahip olduğu bilgiyi, biyolojiden, karşılaştırmalı mitoloji ya da dilbilimden aldığı verileri kullanır, ama kendisi simgesel bir form değildir.[16] Felsefe henüz kendini kavramaya muktedir olmayan bir formdur. Filozofların eğilimi, örneğin Platon, Descartes ve Kant'ın araştarmaları bilgisel düşünmeye ya da saf mantığa dönüş olmuştur. Ama madem böyle bir inceleme yalnız bilincin kuramsal işlevine aittir, o bu düzlemde bilinci sınırlar; bununla birlikte, insanbilimsel felsefe, bilincin tam bir tasarımını elde etmek için sırasıyla tüm sembolik formları araştırır. Felsefe bir bilime indirgenmemelidir. Eğer böyle olsaydı, o formların her birinin tekil yapısını kavramaya muktedir olmayacak ve yaklaşımında önyargısız olmayacaktı.

Kültür eleştirisi ileriye götüren geniş bir hareket tasarısı olarak görülmelidir; Cassirer hiçbir biçimde konuyu bitirip tüketmediğini söyler. Araştırma yoluyla keşfedilen gerçeklerin oranının artmasının yorumu, "gelecek araştırma için açık kalan"[17] alanların kendisi, filozoflardan sürekli ilgilenmelerini gerektirirler. Konuşma ve araştırma sürdükçe simgesel formların etkinliği daha açık bir hale gelecektir; Cassirer ileri götüren bu tasarıyı temel olarak alır.

Bu araştırma epik değil, dramatik olmalıdır. Bilinç karşıtlıklarla işlediğinden ötürü felsefe diyalektik olmalıdır. Bu diyalektik insanlığın kökenleri

ve amaçları üzerinde önemle durmada görülebilir. Tinin ya da bilincin geçici durumu, yalnızca onun geçmişini ve geleceğini göz önüne almakla tanımlanabilir. Bu ilksel, temel ve özgün fenomen üstünde Cassirer'in yapıtında önemle durulduğu açıktır; gerçekten de, onun düşüncesindeki en özgün şey, mitosun ilksel fenomen olduğu hakkındaki düşüncesidir. Mitos insanlığın geçmişindeki başat formdur. Bununla birlikte, insan yaşamının yapısının daha karekteristik ve daha önemli olan şeyi "gelecek boyutu"18 olduğu için, biz geleceğe göre düşünür ve yaşarız. Sürekliliğimiz ve gelecek ilerleme ve gelişme hakkında sormalıyız. Kendinin-bilgisi karşıtlıkları içeren düşünme yoluyla bulunur; bu nedenle, felsefe insanlığın *arkhe* ve *telos*unu araştırma etkinliğiyle kendini bulmalıdır. Felsefeye verilen yön geriye ve ileriye doğru gitmektir.

Felsefenin neyi keşfedeceği ve nasıl bir girişimde bulunacağını araştırdığında, Cassirer felsefenin başlangıcından bu yana dünyada almış olduğu yerin kendisindeki değişmelere yönelir. Geleceği etkileyen "yeni problemlerin bir çokluğu"nu bulur.[19] Bu değişmeler fizik, genetik, etnoloji, karşılaştırmalı mitoloji ve din, dilbilim ve evrim araştırmasından gelir. Bugün bunlara nüfus, nükleer fizik ve çevresel araştırmaları ekleyebiliriz. Bu yeni problemler için de felsefe, kültürel fenomenleri tanımlama ve açığa çıkarmada kulanılan aynı transendental ya da eleştirel yöntemleri kullanır. Her birinin koşulları kendinin ve insan dünyasının anlaşılması ve birleştirilmesi için gereklidir.

Felsefe kendi araştırma alanı içinde bir hükme, ama aynı zamanda topluma yönelik bir yükümlülüğe sahip olmalıdır. Onun görevi toplum karşısında nöbetçi olmak ve problemler hakkında toplumu uyarmaktır, örneğin politik problemlerin ortaya çıkışında olduğu gibi. Felsefe aynı zamanda görünen ideallere sahip çıkmaya çabalamalıdır. O "aklın yöneticisi ve rehberi"dir.[20] Topluma kendi dünyasında meydana gelen şeyin ne olduğunu etkili olarak göstermek için felsefe açıklık ve yalınlık aracılığıyla "genel halkın nüfuz edebileceği" bir dil ve stilde konuşmalıdır.[21]

İnsanların ilkesi etkin olmaktır, öyle ki, bilinç etkinlikle varolur, felsefe topluma "Quietism" (hareketsizlik) ruhunu kabul etmenin ilerlemeyle sonuçlanmayacağını göstermelidir.[22] Bilincin etkinliğini reddeden bir deneme, örnek verirsek, bir simgesel formu "iyi" ve diğer formları "kötü" olarak anlamak yoluyla, gerçekte bilincin doğal yapısını yadsıyan böyle bir kategorileştirme, insanlığın tinsel ölümüyle sonuçlanacaktır.

Felsefeye verilen yönergeler bunlardır. Felsefenin bu yükümlülüklerini yerine getirmemesi Cassirer için çok önemlidir; o felsefenin bu görevi başaramadığı zaman kültürün engellenemeyecek bir "tehlikeli tehdit"le karşı karşıya kalacağını belirtir.[23] "Devlet Mitosu"nda, Almanya'da 2. Dünya Savaşı öncesi Nasyonal sosyalist partinin yükselişi, felsefenin başarısızlığına bağlıdır. Bunalım Cassirer tarafından günümüz toplumunun bir sapması olarak görülmez; gerçekte, o dünya ölçüsündeki mevcut kültürel bunalımın bir örneği ve Almanya'da ve öteki ülkelerdeki mevcut akıl devletinin bir ifadesi-

dir.[24] Zamanın sosyal ve politik yaşamı ile felsefe arasında bağlantı olmakla birlikte, felsefe Nazizm düşüncesi nedeniyle tümüyle sorumlu değildir. Felsefe suçludur: "Çağdaş felsefemize karşı yapılan en ciddi ve tehlikeli itham-lardan biri budur, ama eğer geçen onyıllardaki sosyal ve politik yaşantımızın gelişimine bakarsak bunun hemen hemen haksız bir itham olduğunu söyleyebiliriz."[25]

Felsefe için en önemli normlardan biri uygulaması olmayışıdır: felsefe için genel bir mantıksal hareket noktası yoktur. İncelemesinde 18. ve 19. yüzyılların felsefesini insanlık, toplum ve kültürü kapsayan uygarlık coşkusunun sürdürücüsü olarak gören Cassirer, bu konuda Albert Schweitzer'le uyuşur. Ama bu görünümler 18. yüzyıl sonunda kayboldu; felsefe yaşama problemleri ve insan dünyasıyla olan bağıntısını kaybetti. Kuramsal ya da bilimsel felsefe egemen oldu, felsefe için temel (merkezi) bir hareket noktasının kayboluşu ve parçalanma, vazgeçme meydana geldi. 20. yüzyılda Spengler ve Heidegger'in görüşlerini harekete geçiren bu durumun kendisi, "politik sonuçların etkisini"[26] kanıtlamaktadır. Cassirer her iki düşünürün bu parçalanmayı kaçınılmaz olarak kabul ettiklerini iddia eder. Onlar eğitim (yetişme) için kendi güçlerine ya da felsefenin gücüne güvenmemişler ve belki en eski, en derin ve en genel mitik kurama, kader düşüncesine dönmüşlerdir. Bu dönüş, ona tabi olanların durumu için yıkıcı olmuştur.

Söz konusu bunalımı toplum da hissetti; akıl ona kültür için gerekli uyumu sağlayamaz gibi göründü. Cassirer aklın başarılı olamadığı zaman, bilincin rehberlik için mitosa yaklaştığını gözlemler: "sessiz ve rahat zamanlarda" politika akla dayalıdır, ancak mitosun "volkanik zemini" her zaman mevcuttur; bundan ötürü, taraftarlarını ayartmak için mitosu kullanan Nazi yöntemi Almanya'ya zarar vermiştir.[27] Cassirer şöyle der, "yeni bir teknik aracın –politik mitos tekniğinin– türetilmesi ve ustaca kullanılması Almanya'da Nasyonal sosyalist hareketin zaferini kesinleştirdi."[28] Naziler 1. Dünya Savaşı sonrasındaki bunalımın, toplumun akla güvenini kaybetmesiyle sonuçlandığını biliyorlardı ve bu durumda toplumun mitosa yönelmesi doğal bir hareketti. Nazilerin yalnızca mitosu öne çıkarmaya ihtiyaçları vardı. İnsan bilincindeki irrasyonel eğilimlere başvurma yoluyla politik arzularını gerçekleştirmek için, rasyonelleştirilmiş bir mitos yarattılar. Gerçekliğin doğru bir ifadesi olan gerçek mitosa benzemeyen Nazi mitosu, rasyonel olarak yaratılmıştı, bundan ötürü aldatıcıydı.

Bunalım zamanları boyunca, mitosa dönen toplum aynı şekilde felsefeye de döndü; öyle ki, felsefe, bu en yüksek çağda ve mitos, eski çağda, benzer işlevleri yerine getirdiler. Çeşitli nedenlerden dolayı felsefe kültürel gelişmenin en yüksek aşamasında mitosun rolüne sahiptir; her ikisi de bilincin değişimini yeniden ortaya çıkarmayı denerler, her ikisi de içsel ve dışsal olanın anlamını kendilerinde doğrudan doğruya birleştirirler ve her ikisi de başka türlü açıklanamaz olanı açıklayabilirler. İlkel mitolojik çağda, insanlar

tümüyle empirik dünyalarında yaşıyorlardı, ama bazı şeyleri açıklayamadıklarında, mitosa yöneldiler. Modern insan da aynı şekilde davranmaktadır. Ama toplum 1. Dünya Savaşı sonrasında felsefeye yöneldiği zaman, onda mitosu ve kaderciliği (fatalizmi) buldu. Bundan dolayı, Nazi mitosunun kabul edilmesi kolay olmuştu. Felsefe bazı çok önemli noktalarda başarısız oldu: insanlığı araştırmadı, kuramsal bölümlere bölündü, güvenini kaybetti ve açıklama için mitosa yöneldi. Böyle bir durumda, tehlikeli Nazi mitosunun oluşumu hakkında toplumu uyaramadı; bundan dolayı, görevini yerine getirmedi. Cassirer felsefenin Nazizmin büyümesindeki rolü konusunda Schweitzer'in görüşlerine katılır; Cassirer Schweitzer'in şu sözlerini aktarır, "Tehlike saatinde bizi uyarması gereken nöbetçinin kendisi uyuyup kalmıştı ve bu sonuç hiçbir surette uygarlığımız adına yaptığımız bir mücadele değildi."[29] Madem ki bu Alman durumu şimdiki zamanların yalnızca bir örneğidir; öyleyse felsefenin yaşamsal görevi devam etmektedir.

Cassirer felsefi ideallerin "boş rüyalar ve ütopyalar" olduklarına ve toplum üzerinde gerçek bir etkiye sahip olmadıklarına ilişkin şüpheci suçlamanın farkındadır.[30] Ama modern Almanya'daki kültürel oluşum örneği düşünselliğin gücünün şüpheci suçlama tarafından azaltılmadığını gösterir. Buna karşılık, felsefe düşünsel başarılarını korumalı ve dünya ve olaylar üzerinde olumlu bir etkide bulunmayı umut etmelidir. Şimdiye kadar filozoflar birey olarak kültürel bunalımlara karşı mücadelede "alçakgönüllü" bir rol oynamayı umabilirlerdi,[31] bugün ise onlar politik dünyayı tek kişi olarak düzeltme umuduna sahip değildirler. Ama felsefe bir bütün olarak "bu dünyaya teslim olmayı kabul etmemekte"dir, çünkü o her zaman için hiç olmazsa dolaylı şekilde dünya olaylarına katılmaktadır.[32] Felsefe kültüre ilişkin sorumluluğa sahip büyük ve sürekli bir projedir.

Cassirer kültür felsefesinin normatif ilgilerini açıkça tanımladığı sürece, onun kültüre ilişkin görüşleri hakkında daha da çok konuşulabilir. Bilinç bazı düzlemlerde bireysel ya da toplumsal ise de, sağduyulu olmalıdır. Cassirer'in topluma verdiği normlar ya da direktifler nedir? Tekrarlarsak, Cassirer'in tasarladığı şey ahlaksal yasa değildir, ama o kültürel değişmeyi etkilemeyi dener.

Genel bir düzlemde, toplumdaki insanlar "kendileri için karar vermeye" muktedir olmalıdırlar,[33] ve böyle yapmakla, onlar kendileri hakkında bilgilenmelidirler. Kendini-bilmenin felsefe sayesinde keşfedildiğine dikkat etmek, felsefenin üstlendiği yükümlülüklerini yerine getirmekle, böylece bir şeyin içyüzünü kavramak gibi, halkın yanına yaklaşıp uyarabilir ve soruşturur. Filozof bir diktatör değildir ve felsefe dogmatik değildir; buna karşılık, bütün felsefe okurları ve topluma katılanlar kültürel alanda doğru kararlar vermek için sahip oldukları sorumlulukla bilgiyi aramaya gerek duyarlar.

Bilinç geçmişini ve geleceğini düşünme yoluyla tam olarak eylemesini öğrenir, kültür için de böyle yapılmalıdır. Toplum kendi tarihini bilmelidir:

Kültürün bir döneminde mitik çağın egemen olduğunu görecek ve ihtiyaç duymadığı mitik artıkları gerçekliğin tahribatları olarak reddedecektir. Kültür için doğal olan mitik ve bilimsel formlar arasındaki çatışmayı tanımamız gerekir. Her simgesel form kendine özgü yerde kalmalıdır, bununla birlikte; bir form başka formun yapısına sızıp girdiğinde, rasyonel bir tasarı yoluyla politik eğilimler mitosun içine sızıp girdiğinde, tehlike ve bunalım meydana gelir. Bunu görmesi gereken toplum, düşüncenin farklı simgesel formlarıyla ilgili bilinçli olarak hüküm vermekten yoksundur; bu nedenle, bu formları bilinçli olarak yok etmeye ya da ustaca yönetmeye karar veremeyecektir.

Gelecek hakkındaki bilgiyi de aramamız gerekir. Toplum ilerlemenin ne olduğunu bilmelidir. Örnek verirsek, kültürün sürekli olarak kendini yenilemesi, ahlaksal olarak yeniden düzenlemesi ve kendini yeniden oluşturması, onun ilerlemesidir. İlerlemenin bir işareti de düşüncede daha özgür olunmasıdır; Cassirer üçüncü olarak kültür alanında, egemen olan anlamlandırma işlevinin en özgür biçimde yapılmasını göz önünde bulundurur. Cassirer'in açıkça belirttiği gibi, ifade işlevi (Ausdrucksfunktion), simgeleştirme işlevi (Darstellungsfunktion), anlamlandırma işlevi (Bedeutungsfunktion), ayrı ayrı olarak mitik, dilsel ve bilimsel formların yerini tutarlar, insanlığın entellektüel gelişiminde birbirini izleyen evrelerdir. Örneğin: "Bilim insanın akılsal gelişimindeki son basamaktır ve insan kültürünün en yüksek ve en karakteristik başarısı olarak görülmelidir."[34] Bu üçüncü aşamada başat olan kavramsal düşünme, duyusal sınırlamalardan bağımsızdır; "bu düşünme kendisini zaten verili ve bitmiş sabit amaçlara bağlamaz ama yeni amaçlar ileri sürer ve bunların gideceği bir yol olup olmadığını ve varsa ne olduğunu sorar."[35] Düşünce özgürlüğü bireysel özgür düşüncenin korunmasıyla ilişkilidir. Çünkü bu bireysellik nasyonalizmin politik düşünceleri, kollektif tin ve mitos yoluyla götürüldüğü zaman, özgürlük de ortadan kalkmaktadır.

Cassirer politik alanda, rasyonalitenin gelişmesini görür. Böyle bir gelişme, politik mitos dili ya da tarihi rasyonelleştirdiği zaman değil, ama politik rasyonalite kendi sınırlarını bildiği ve bu şekilde alanını öğrendiğinde ortaya çıkar. Politika bir gün aklın "sıkı zemininde" duracaktır.[36] Cassirer, Bacon'cı doğa yasaları görüşüne benzeyen, toplumsal dünyanın mantığını keşfetmeyi tasarlar. Ama insan düşüncesinin en yüksek simgesel formu yoluyla politik dünyanın bu mükemmelleştirilmesi/tamamlanması, diğer formların kültürel yaşama dahil edilmemesi anlamına gelmemelidir. Tam tersine, bütün formlar olmaksızın kültür tümüyle gerçekleşemez ve "yoksullaşma"ya dayanır.[37] Saf anlam mümkün olmadığından yalnızca bir kuramsal düşünürler topluluğu kültüre uyum getiremez.

Geçmişine ve geleceğine ilişkin bilgi, ideallerini sürdürme mücadelesinde topluma değerli bir silah verir, öyle ki, bu bilgi topluma düşmanını bilme olanağı sunar. Toplum yalnızca bu düşmanın kültürel düşünceyi nasıl yönlendirdiğini gördüğü zaman "düşmanını bilebilir".[38] Toplumun duyguları

üzerinde kontrol sağlamak için mitosun rasyonelleştirilmesi gerektiği hakkındaki bilgi, Nazi partisinin ulusta herhangi bir güç kazanmasını önlemelidir.

Cassirer'in felsefesinde toplumun başarması gereken şey, farklı dünya kültürlerinin kabulü gibi görünür. İlk olarak, toplum kendini tanıdığı zaman, sınırlı bir relativizmi kabul edecektir. Her form bilinç için doğaldır ve kendi dünya-görüşüne sahiptir, bir kültürün gerçekliğe diğerinden daha kapalı olduğunu söyleyebileceğimiz bir görünümü (durumu) yoktur. İşlevsel bir birlik olan insan ve kültür de, kendisini meydana getiren parçaların çeşitliliğine ve çokbiçimliliğine ihtiyaç duyar.[39] Bununla birlikte, kültürde olduğu gibi, insanda da, Cassirer'in tüm kültür felsefesi için hareket noktası olarak adlandırdığı temel bir güç mevcuttur. Bu nedenle, bu relativizm kültürde kargaşaya götürmez ve yargı ve evrensellik için kültürler arasında ortak bir kökene olanak tanır.

İkinci olarak, kültürler ötekilerle birlikte birbirini etkileme yoluyla gelişirler. Kendilerini tanımaları gereken toplumların dilleri farklı olduğu sürece, bu toplumlar bir "keşif yolculuğu"na girişirler.[40] Dilleri karşılaştırmak, kendi anadilimiz hakkında bizi daha bilgili kılar ve farklı sözcüklerin aynı kavramlara dayandıklarının farkına varmak, kavramsal, soyut düşünceyi canlandırır. Bu nedenlerden dolayı, eğer kültür ilerlemek istiyorsa, kültürlerin çok unsurluluğu konusunda etkin olunmalıdır.

Toplumun gelişmesi ve önceden görmesi için sanatın simgesel formuna yaklaşması uygun olurdu. Cassirer sanatı "yaşam sorunlarından kaçma" olarak görmez; buna karşılık sanat "yaşamın kendisinin en yüksek güçlerinden birinin gerçekleşmesi"dir.[41] Sanat basit bir eğlence değildir; kendine özgü duygulara ve düşünme ve yargı edimlerine bağlıdır. Gerçekliğin güçlendiricisi ve keşfedicisi olarak sanat, bilimin simgesel formunun sahip olamadığı olanakları açar. Sanatta aynı olan iki obje olmadığından, sanat bilincin sahip olduğu olanak ve çeşitliliği bilimsel düşüncenin hesaba katmadığını gösterir. Sanat ve bilim kültürde birlikte ortaya çıkarlar; sanat mitik imgeyi ve anlamlandırma işlevini yakalamayı dener. Toplumsal ve kültürel olarak sanat büyük değer taşıdığından, sanat yapıtının üretilmesinde sanatçı duygularının kölesi olmaktan çok yöneticisi olmalıdır. Madem ki hiçbir şey kendi alanından dışlanmamaktadır, sanat kültürel etkinlik üstüne perspektifiyle kültürü sağlayabilir. Örnek verirsek, sanat bilim ve teknolojinin sınırlarını nasıl aştıklarını gösterebilir, bu biçimde bize kültürel uygulamalarımız için seçenekleri hatırlatır. Sanat "yalnızca şeyleri kavramayı ya da kullanmayı değil, imgelemeyi de öğretir", öyle ki insanlık gerçekliğe ilişkin görüş açısını seçebilir.[42] Modern kültür kendine uygun gelişme ve anlayış için sanata doğru yönelmiştir.

Kültürün ve felsefenin etkinliklerine ve yükümlülüklerine inanması nedeniyle Cassirer'in felsefi görüş tarzının normatif olduğunu ifade ediyorum. Kültür ve felsefe görevlerini yerine getirirlerse, insanlık özgürleşecektir.

Cassirer için, felsefe normatif olmalıdır: felsefi ve kültürel düşünce bilme yoluyla eylem ve bir bütün olarak insanlığı huzura kavuşturan bir güç olmalıdır. Onun yapıtlarında ahlaksal (etik) bir kuram ya da yasa aramak, normatif felsefenin bu zengin anlamını gözden kaçırmaktır. Anlamlı bir şekilde, Cassirer politikanın kendi işlevi ve kavram-düzeniyle birlikte simgesel bir form olduğunu iddia etmez, felsefe ve kültürün politik olanla yüklenmiş olmasının hesabını verirken bile. Onun fenomenolojisi politik imlemler ve ilgilerle doludur. Politik bakımdan nasıl yaşanacağını bilmek insanlığı bilmekle özdeştir. Üstelik bununla birlikte Cassirer, insanlığın ilerlemesinin sürekli olduğuna ve kendini düzelttiğine ilişkin iyimser düşünceye olan bağlılığını eleştirebilmiştir, bu eleştirellik açıkça, uyarıcı olmayan felsefeden gelir: insanlık durumundan çok umutsuz olan.

Cassirer felsefenin politik hayatla bağıntısı hakkında geleneksel felsefi söylemi sürdürür ve özellikle politik felsefeleri ve ahlaksal kuramları haklı olarak yalancı çıkarır. Örnek verirsek, politik anlayışın başlangıçta bir bütün olarak insanlığı göz önüne almadığını ve bilinçi diyalektik bir etkinlik olarak anladığını iddia edemeyiz. Eğer politika kuramcıları insan bilincini tek başına aklın biçimlendireceğini iddia ederek, mitosun gerekli ve değerli varlığını yadsırlarsa, onların politik dünya hakkındaki düşünceleri çarpık olacaktır. Bu çarpıklık felsefenin topluma olan yükümlülüğüyle birleşmesini önler; bunun gibi felsefe tehlikeyi görme ve bizi uyarma yeteneğini yitirir ve politik eylemleri sakatlar (bozar). Politik felsefe tek başına akla yöneldiği zaman, aklın kendine özgü sınırlarını aşan politik hareketlerin içyüzünü anlayamaz ve insanlığın bütünlüğünü yadsır. Böyle bir politik felsefe kendini-bilme için kendimize tamamen gerekli olan dürüst bir bakışı reddeder ve bu nedenle felsefe kendine ilişkin yükümlülükleri yerine getirmeyi başaramaz.

Aynı şekilde, ahlaksal kuramların bilincin birliğini ve moral konuların özelliğini yadsıdıklarını ve bu bakımdan ahlaksal kuralları yasalaştırmaya muktedir oldukları söylenebilir. Ama böylesi ahlaksal kuramlar ya da yasalar insan varoluşunun bütünlüğüne erişemez ve bu nedenle doğru düşünmeye ve eylemeye yol gösteremez. Sağduyulu olmak ve rasyonalite insan için zorunludur ama ahlaksal hakikatlerin insanın tüm durumlarını göz önüne alması gerekir. Felsefenin görevi ve amacı kendini-bilmedir ve böylesi bir bilgi ahlaksal düşünce için gerçekten gereklidir.

Cassirer'in normatif felsefe anlayışı bilinci işlevlerinden yalnızca birisiyle sınırlamaz; buna karşılık, Cassirer bilinci bireysel ve kültürel yaşam için gerekli ve değerli olan tüm işlevlerin bir birliği olarak görür. Cassirer'in ifade ettiği bu birliğin kabulü, felsefi tasari ve konuşmaya daha çok katkıda bulunmaya yol açar. Onlar normatif yükümlülüklerini ve etkilerini yadsıdıklarında kültür felsefeleri haklı olarak eleştirileceklerdir. Bilincin normatif değerini bize veren Cassirer'in felsefesi, çağdaş değer kuramında şimdiye kadar aldığından daha fazla yer almaya layık olmaktadır.

NOTLAR

1. Bkz. The Philosophy of Ernst Cassirer, ed. Paul a. Schilpp, Vol. 6 of The Library of Living Philosophers (LaSalle, Ill.: Open Court Publishing Co., 1st ed. 1949) özellikle Carl H. Hamburg, "Cassirer's Conception of Philosophy," pp. 73-119; ve David Baumgardt, "Cassirer and Chaos in Modern Ethics," pp. 575-603. Son zamanlarda Cassirer üstüne yapılmış olan en geniş kapsamlı eleştirel kaynakça için ise şu esere bkz. Giulio Raio, Introduzione a Cassirer (Rome-Bari: Editori Laterza, 1991), pp. 213-246.
2. John Michael Krois, Cassirer: Symbolic Forms and History (New Haven: Yale University Press, 1987), özellikle. ch. 4, "Morality and Law", pp. 142-171.
3. Ibid., p. 142.
4. Ernst Cassirer, The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 4: The Metaphysics of Symbolic Forms, ed. John Michael Krois and Donald Phillip Verene, trans. Krois (New Haven: Yale Universty Press). Cassirer'in ölümünden sonra bulunan elyazıları arasında "Symbolic Forms. Volume IV" adı verilen yayınlanmamış elyazıları da mevcuttur. Krois ve Verene tarafından derlenen ama henüz yayınlanmamış olan bu eserden de yararlandım. Bundan sonra PSF4 olarak alıntı yapılacaktır.
5. Cassirer, "The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem", şu yapıtın içinde: Symbol, myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945, ed. Donald Phillip Verene (New Haven: Yale University Press, 1979) (Bundan sonra SMC olarak anılacaktır.) p. 59.
6. Cassirer, An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Culture (New Haven: Yale University Press, 1944), p. 1.
7. Cassirer, "Concept", p. 59.
8. Cassirer, PSF4, p. 298. Bu üst-görüş kavramı Cassirer'de de bulunmaktadır, The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 3: The Phenomenology of Knowledge, trans. Ralph Manheim (New Haven: Yale University Press, 1985) (Bundan sonra PSF3 olarak anılacaktır.) p. 16. "Essay"de Cassirer felsefi anlayışı "bir sistem, organik bir bütün olarak" görür (p. 222).
9. Cassirer, PSF4, p. 297.
10. Cassirer, Essay, p. 63.
11. Donald Phillip Verene, "Cassirer's Concept of Symbolic Form and Human Creavity", Idealistic Studies 8 (1978), p. 19.
12. Cassirer, Essay, p. 26.
13. Ibid., p. 27.
14. Ibid., p. 71. Bilimler burada özel bilgi alanları anlamındadır.
15. Cassirer, PSF3., p. 17.
16. Cassirer, PSF4., p. 297.
17. Cassirer, Essay, p. 28.
18. Ibid., p. 53.
19. Cassirer, "Concept", p. 55.
20. Ibid., p. 60.
21. Cassirer, Essay, önsöz, p. viii.
22. Cassirer, PSF4, p. 301.
23. Cassirer, "Concept", p. 60.
24. Cassirer, "Philosophy and Politics" SMC içinde, p. 232.
25. Ibid.
26. Ibid., p. 227.
27. Cassirer, "The Technique of Our Modern Political Myths" SMC içinde, p. 246. Şu esere de bkz. The Myth of the State (New Haven: Yale University Press, 1946), ch. 18.

28. Cassirer, "Judaism and the Modern Political Myths" SMC içinde, p. 236. Cassirer'in şu makalesine de bkz. "Judaism and Modern Political Myths," Contemporary Jewish Record 7 (1944), 115-126.
29. Albert Schweitzer, "The Decay and the Restoration of Society", The Philosophy of Civilization adlı eserinin birinci bölümü, trans. C.T. Campion (New York: Macmillan, 1953), p. 8. Cassirer tarafından alıntılandığı gibi, "philosophy and Politics" SMC içinde, p. 232.
30. Cassirer, "Concept", p. 61.
31. Cassirer, "Technique", p. 266.
32. Ibid.
33. Cassirer, Essay, önsöz, p. viii.
34. Ibid., p. 207.
35. Cassirer, PSF3, p. 305.
36. Cassirer, "Technique", p. 265.
37. Ibid., p. 245.
38. Cassirer, "Judaism", p. 236.
39. Cassirer, Essay, p. 222.
40. Ibid., p. 133.
41. Ibid., p. 167.
42. Ibid., p. 170.

Hacıkadiroğlu, Vehbi (2000). "Tartışma: Bir "İnsan Felsefesi"nin Eleştirisi Üzerine." Felsefe Tartışmaları (26. Kitap): 151-159.

TARTIŞMA
Bir "İnsan Felsefesi"nin Eleştirisi Üzerine

Vehbi Hacıkadiroğlu

F.T.'nın 25. Kitabında Sayın Celal A. Kanat'ın "Bir Felsefe Sorusu Olarak İnsanlaşmaya Giriş" üst başlıklı ve bir "İnsan Felsefesinin Eleştirisi" alt başlıklı bir yazısı yayımlandı. Bu çift başlık yazıya, biri yazarın insanlaşma felsefesini açıklama öteki de benim "İnsan Felsefesi" adlı kitabımı eleştirme olmak üzere iki amaç yüklendiğini gösteriyor.

Birbiriyle hiç uyuşmayan iki felsefeyle ilgili böyle bir ikili amaç, benim kitabımla ilgili görüşlerin ayrıca ele alınmasını ve böylece eleştirilerin yanıtlanmasını güçleştirmektedir. Ancak bir yandan Sayın Akat'ın benim kitabıma gösterdiği ilginin alışılmamış yoğunluğu, bir yandan de derginin adında da belirtilen tartışma gerekliliği, beni eleştirilerle ilgili bir takım açıklamalar yapmaya zorladığı için, kitabımla ilgili dipnotlarının belirlediği noktaları olanak oranında aydınlatmaya çalışacağım.

Sayın Akat'ın görüşleriyle benimkiler arasındaki uyuşmazlık, onun yazısının başlangıcındaki Ana Sav bölümünde başlıyor. Burada "bilişsel öznenin gelişim öyküsünde doğaüstü bir us yorumu da, usu edilgenleştiren görgül bir beden yorumu da doğru olmayacaktır" (s. 59) deniyor. Buna göre, bilen özneyi salt görüngüsel bir beden olmaktan yalnızca us kurtarabilir. Ancak bunun doğaüstü bir us olması gereksiz olduğu gibi, edilgin bir us olarak da görülmemesi gerekir.

Ben kitabımda insanın salt görüngüsel bir beden olmaktan kurtulabilmesi için doğal ya da doğaüstü bir usa gerek bulunmadığını göstermeye çalıştım. Oysa öyle görünüyor ki Sayın Akat'a göre, Aristoteles'ten beri geçen 2500 yıl içinde, her şeyin değiştiği, bilimin dev adımlarıyla ilerlediği, Evrim kuramının insanlaşma konusunda kökten bir devrim yaptığı dünyamızda hiç değişmeyen bir şey kalmıştır: İnsanın ussal bir varlık olduğu (s. 60). Peki ama us nedir?

Sayın Akat'a göre us "yalnızca nesneler arası etkilenimin milyarlarca yıla yayılmış makro sürecinden bir tortu ve bir kalıntı olarak arda kalmış ve tümüyle doğal yollarla aktarılagelmiş bir bilişsel yatkınlıktır... Usun gelişimi, önkoşulları doğa tarafından kurulmuş bir gizil anıklık durumunun milyarlarca yılda aldığı yolu imler ve henüz tamamlanmış olmaktan uzaktır" (s. 62).

Ben kitabımda tam da bu türden tümcelerin bir anlamının bulunduğu biçimindeki büyük yanılgıdan kurtulmanın yollarını göstermeye çalışıyorum. Nitekim Sayın Akat'ın yine "us" için söylediği "insansal boyutlarıyla us, tekil-birey olarak değil ama çokluklar olarak insanların ve ayrıca, kendi arala-

rında uzlaşılsal bir... anlama... yapısı oluşturmuş insanların kullanabildiği bir olumsal yetidir" tümcesiyle ortaya attığı türden görüşleri 'us' yerine 'bilgi' kavramını koyarak şu yoldan anlamlı bir biçime sokmaya çalışıyorum:

"Hiçbir insan toplum içindeki davranışlarını belirleyecek olan bilginin hepsini birden bilemez. Bir toplum içinde her bilgi türünün kendine göre uzmanları vardır. Bu uzmanların bilgilerinin o toplumun dilinde, teknik etkinliklerinde, yasama, yönetme ve eğitim alanlarında uygulamaya konmasıyla o toplumun bilgi düzeyi belirlenmiş olur" (İnsan Felsefesi, s. 88).

Bu bilgi anlayışı iyi kavranabilseydi, insansal niteliklerin açıklanmasında bir us kavramına gerek görülmez, hele böyle bir kavramın ancak Tanrı vergisi olarak düşünülebileceği görüşünü yüzeysel olarak nitelemek hafifliğine düşülmezdi. Bir niteliğin "doğal" olduğunu söylemekle onu doğaüstü olmaktan kurtarmanın (F.T., s. 61-62) olanaksızlığı açıktır.

Eğer insanda 'us' adı verilen doğal bir gücün bulunduğunun kabul edilmesi isteniyorsa, benim bilgiyle ilgili olarak yanıtlamaya çalıştığım türden bir çok soruların usla ilgili olarak da yanıtlanması gerekir: bireylerdeki us düzeyi birbirinden farklı mıdır ve farklıysa bu fark nereden gelmektedir? Öznelerarası usun bireylerde bulunan usla ilgisi var mıdır, varsa aradaki bağlantı nedir? Eğer ilişki yoksa özneler arası us kendini nerede gösterir? Değişik toplumlardaki (sözgelimi aynı çağda ve dünyanın değişik bölümlerinde yaşayan, biri ilkel öteki çağdaş düzeyde bulunan iki toplumdaki) öznelerarası us düzeyi birbirinden farklı mıdır? Farklıysa bu fark nereden gelmektedir?

Öte yandan benim, "bilgi arttıkça onun doğrudan haz ve acı üretimiyle olan bağlantısının gevşediğini" belirten görüşüm de yanlış anlaşılmış. Ben buradaki gevşemeyi "kavramsallaşma" (s. 63) türünden bir işleme bağlamış değilim. Bana göre, bilgisi artan insan yaşamdaki başarılarıyla doğrudan ilgili olmayan şeyler için de bir merak duymaya başlar, sözgelimi henüz parlak görünen bir yıldızın ne zaman sönmüş olduğunu da öğrenmek isteyebilir. İşte ben yalnızca bunu anlatmak istedim.

Eleştiride benim usu büsbütün yadsıdığım öne sürülüyor (s. 65). Yukarda us için sorduğum sorular inandırıcı biçimde yanıtlanmadıkça başka bir tutum almaya gerek görmüyorum. Öte yandan "milyarlarca yıl (sanırım burada milyonlarca yıl demek isteniyor) önce ortaya çıkmış olan ilk insanların, kendi öncellerinden tümüyle kopuk olarak birden bire bir us yetisi geliştirmiş olmalarının olanaksız olduğu" ileri sürülüyor. Usun hiç yoktan nasıl ortaya çıktığının açıklanması insanda 'us' denen bir şeyin bulunduğunu öne sürenlere düşer. Ben insanlaşmanın, rastlantısal olarak işbirliği yapmakta olan insansıların bunu sürekli bir işbirliğine dönüştürmeleriyle başladığını ve "rastlantısal işbirliği - sürekli işbirliği - bilinçlenme - konuşma - bilgi birikimi" biçiminde bir sürecin gerçekleşmiş olabileceğini göstermeye çalıştım.

Arılar ve karıncalar türünden, içgüdüsel olarak toplumsal yaşam sürdüren hayvanlar bir yana bırakılırsa, kurtlar ve çakallar türünden kimi hayvan-

larda, yukarıdaki sürecin yalnızca ilk aşaması vardır. İnsansılar da bu ilk basamaktan yola çıkmış olmalılar. Ondan sonra gelen her aşama, kendinden önceki ve kendinden sonraki aşamaların hem nedeni hem de sonucu olacaktır. Sayın Akat'ın sıkça kullandığı "feed-back" sözcüğünün de, bu, hem neden hem sonuç olma ilişkisini anlattığını sanıyorum.

Kesin olan bir nokta, yukarıda sayılan aşamalar dizisi içinde, rastlantısal işbirliğinden sonra gelen aşamalar bakımından hayvanla insan arasında aşılmaz gibi görünen fakat insan aştığına göre aşılabilir olduğu anlaşılan bir uçurumun bulunduğudur. Bu uçurumu aşamamış olan hayvanlarda, bilinç, bilinçli işbirliği, konuşma ve bilgi edinme yetilerinden hiç birinin basit bir izi bile bulunmaz.

Kimi maymun türleri üzerinde yapılan gözlemler maymunların da bu uçurumu aşmış olduğunu göstermektedir. Ancak maymunlar kendilerinden çok önce insanlaşarak dünyaya egemen olan insanların belirlediği bir yaşam biçimini kabul etmek zorunda olduklarından, onların, doğa koşullarıyla serbestçe çatışarak bilgilerini artırma ve böylece günümüzdekinden daha üstün bir insanlaşma düzeyine ulaşmalarına olanak yoktur. Böylece, belki de maymunları dışarıda bırakmak koşuluyla, hiç bir hayvanda "kimi bilişsel örüntülerin oluşması şeklinde gelişen bir uslamlama" (F.T., s. 68) söz konusu olamaz.

Eleştiride benim bilgiye bağlı olarak açıkladığım insan özgürlüğünü usa bağlı olarak açıklama çabaları (F.T., s. 69) yüzünden son derece bulanık bir özgürlük kavramı ortaya atmaya çalışılıyor. Oysa benim bilgiden türettiğim özgürlüğün hiç bir bulanık yanı yoktur. A dan sonra B nin geleceğini görebilen insan A yı gördüğünde B nin geleceğine göre önlem alarak ya da B yi elde etmek için A yı oluşturarak, bilgisi ölçüsünde dünyayı değiştirme gücü kazanır. Böylece insan, içgüdülerinin yönetiminde davranma zorunluluğundan kurtulmuş olur. İşte özgürlük budur.

Benim koşullu tepkeyi tümdengelimsel bir çıkarıma benzetişime karşı çıkılırken "bunun dedüktif bir çıkarım olarak nitelenmesi zordur" (F.T., s. 74) deniyor. Oysa ben bu benzetmeyi yaparken hayvan bedeninin dedüktif bir çıkarım yaptığını değil, insanın düşünme yöntemleri içinde klasik felsefede "dedüktif çıkarım" olarak nitelenen türden bir etkinliğin bulunmadığını göstermeye çalıştım. Bu konu F.T. nın 24. Kitabındaki "Ussallık ve Temellendirme" başlıklı yazımda ayrıntılı biçimde işlenmiştir.

Buna karşı Sayın Akat bedenle ilgili koşullu tepkenin bile "usun işlevlerinden büsbütün bağımsız yalıtık olarak gerçekleşmediğini" (F.T., s. 74) öne sürüyor. Eğer bu türden gerekçelerle usun varlığının kanıtlandığı sanılıyorsa, buna karşı benim söyleyeceğim bir şey olamaz.

Ben sürekli olarak insanın insanlığını ve özgürlüğünü bilgisiyle kazandığını öne sürüyorum. Doğal olarak insan bilgisi bilinçle, yani kendisinin ve dış dünyanın varoluşunun bilinmesiyle başlar. Bu durumda Hegel'in, "insan

özgürlüğü insanın kendisini bilmesindedir" tümcesinin bir anlamı olmadığını, tersine, insanı özgür kılan bilginin genellikle kendi dışındaki şeylerin bilgisi olduğunu belirttim. Buna karşı Sayın Akat, kendi dışımızdaki şeylerin bilgisinin "öznelerarası özneye içsel" olduğunu öne sürüyor (F.T., s. 75).

"Öznelerarası özne" ya da "öznelerarası us" kavramlarıyla anlatılan görüşlerin bir değer taşıyabilmesi için, en azından öznelerarası usla ilgili soruların benim "toplumun bilgi düzeyi" kavramıyla ilgili olarak yaptığıma benzer bir açıklamanın yapılması gerektiğini yukarıda açıklamıştım. Orada saymış olduğum ve onlara benzeyen daha bir çok açıklamalar yapılmadıkça "öznelerarası us" kavramı içi boş bir kavram olarak kalacaktır.

* * *

Sayın Akat'ın bu sayıda çıkan ve eskisinin devamı olan yazısı da bir Ana Sav'la başlıyor. Bu Ana Sav'da, insanlığını kazanmış olan insan için, "Bu varlığın yalnızca öznel yapısı değil nesnel dünyası da dönüşmüş, paradigmatik bir derin yapı tarafından yeniden şekillendirilmiştir" deniyor.

Oysa ben kitabımda, insanın insansal nitelikleri kazanmaya başlamasından hemen önceki hayvana 'primat' adını verirsek, primatlar için bir nesnel dünyanın bulunmadığını belirtmeye çalıştım. Buna göre insanın nesnel dünyası eskisinin bir dönüşümü olarak değil yepyeni bir kuruluş olarak ortaya çıkar. Bu yeni dünya da, öyle ne olduğu anlaşılmayan bir "paradigmatik derin yapı" tarafından değil, deneyimlerinin artmasıyla birlikte bilgisi de artan insanlar tarafından şekillendirilmiştir ve bilgi artışına koşut olarak sürekli değişir.

Sayın Akat V.P. Alekseyev ve W. Köhler'den yaptığı alıntılarla ilgili 1. ve 2. dipnotları arasında, insanlaşmayı "evrensel bir zorunluluğun özgül bir dışavurumu olarak niteliyor. Bu nitelemede "yokluk-oluş-varoluş" üçlemesinden yola çıkarak evrenin, bu arada da insanlığın, gelecekteki bütün serüveninin görülebileceğini öne süren Hegel'in insan kavramının değişik bir anlatımı görülüyor.

Marksist felsefenin ünlü temsilcisi Engels'te "maddenin en üstün biçimi olan düşünen ruh, önüne geçilmez bir zorunluluk yüzünden yok olsa bile, onun başka zamanda ve başka yerde yeniden doğması aynı zorunluluğun ürünüdür" (F. Engels, Doğanın Diyalektiği) biçimini alan bu görüşün herhangi bir felsefe denemesini bir boş sözler kalabalığı derecesine düşürmeye yeteceğini sanıyorum.

Ancak ben burada Sayın Akat'ın felsefesi üzerinde değil, onun, benim görüşlerimle ilgili yorumları üzerinde duruyorum. Bu yorumların genellikle yanlış oluşu, benim onları yanıtlarken düşüncelerimi daha iyi açıklamama yardımcı olduğu için yanıtlarımı, benden yaptığı alıntıların dipnotlarındaki sırasına uygun olarak sürdüreceğim.

Dipnotu 7'deki "Gerçek insanlık alet ve araç kullanımıyla başlar" (kitapta s. 45) tümcesinin, benim, düşüncelerimi iyi anlatamadığım örneklerden biri olduğunu söylemek zorundayım. Bu konudaki gerçek düşüncemi, (dipnotu 8'de sözü geçen) "Alet yapmayı düşünebilen insanın ise başka bir takım gereksinimlerini de düşünebilecek durumda bulunması gerekir" (kitapta s. 16) tümcesinde anlatımını bulmuştur.

Böylece ben alet yapmanın insanlaşmayı başlatmış olabileceği görüşünün tümüyle karşısındayım. İnsanlaşma süreci içinde biliçlenen insan, gerek kendisiyle doğal nesneler arasındaki gerekse doğal nesnelerin birbiri arasındaki farkların ayırdına vararak, taş ve sopa gibi bir takım nesneleri araç olarak kullanmaya başlar. Bundan sonrası, araç kullanmanın sağladığı deneyim ve bilgi artışıyla, araçların gerek kullanma kolaylığını gerekse etkinliğini artıracak düzeltmeler yaparak araçları alete dönüştürme aşamasıdır. Genel olarak, yalnızca alet yapmak için değil, hazır bir nesneyi alet olarak kullanabilmek için bile insanlaşmanın gerçekleşmiş olması gerekir. (Maymunlar dışındaki kimi hayvanlar alet kullanır gibi görünseler bile bu ancak işgüdüsel bir davranış olabilir.)

Dipnotu 10'da, benim "İnançtan Bilgiye" adlı kitabımdan "yaşamını gitgide genişleyen bir topluluk içinde sürdürme isteğinin, insanın temel içgüdülerinin çok doğal bir ürünü olduğu" tümcesi alınıyor ve bunun karşısına benim "Özgürlük Hukuku" adlı kitabımdan alınan "toplumsal yaşamın... doğanın o canlı türü için önceden belirlediği bir yaşam biçimi olduğu söylenemez" tümcesiyle karşılaştırılıyor.

Bu iki tümce arasında bir çelişki bulunduğu izlenimini veren bir tutumla, ikinci tümcenin onaylandığı görülüyor. Oysa birinci tümce insanlaşmanın başlamasından sonraki, ikinci tümceyse daha önceki aşamalarla ilgili olduğuna göre arada bir çelişki yoktur.

Dipnotlar 14 ve 15'te benim insanlaşmanın başlamasıyla ilgili görüşümün, özellikle bir grup insansının rastlantısal işbirliğinin sürekli işbirliğine dönüşmesi bölümünün yeterince inandırıcı bir açıklamasını görürsem onu hemen kabul ederim. Gerçekte insanlaşmanın "evrensel bir zorunluluk" olduğu görüşünü savunan bir kimsenin nasıl olup da benim kitabımla bu kadar yakından ilgilenmiş olduğunu bile anlayabilmiş değilim.

Dipnotu 16'da, toplumların başlangıcındaki özgürlükçü ve eşitlikçi işbirliği düzeninin savaşlar yüzünden bozulduğunun düşünülebileceği görüşüne karşı çıkılıyor. Burada "savaşların da işbirliğinin bir parçası olduğu" görüşü ile sürülüyor. Benim sözünü ettiğim işbirliği insanı insan yapan, insan için vazgeçilmez olan bir işbirliği düzeninin kavranamaz oluşu sonucunda ortaya çıkan ve işbirliğinin bir parçası olmak şöyle dursun, onun tam karşıtı olan olgu durumlarıdır.

Dipnotu 18'de benim, işbirliğinin bilinçli olduğunu söyleyişimden, bunun ön anlaşmalı bir işbirliği olduğu sonucu çıkarılmakta ve bilinç/us/dil bir-

likteliğine dayanması gerektiği sonucuna varılmaktadır. Oysa insanlaşmanın başlangıcındaki işbirliğinin özelliği onun hiç bir ön anlaşmaya dayanmamasıdır. Çünkü işbirliği başlamadan önce ortada işbirliğine karar verme yeteneğinde olan bireyler yoktu. Bilinçli işbirliğiyle bilinçlilik durumu birbirinin hem nedeni hem de sonucu olarak birlikte oluşmaktadır. İnsansı için, yanında işbirliği yapabileceği başka insansıların bulunduğunun bilinciyle o insansılarla işbirliği yapmakta olduğunun bilinci birlikte gelişir. Ön anlaşma, olsa olsa, bilinçli işbirliğinin yani insanlaşmanın gerçekleşmesinden sonra, iş bölümünün düzenlenmesi için gerekecektir.

Dipnotu 19'da, işbirliğinin özgürlüklerin kısıtlanmasıyla ilgisi üzerine benimkilere ters düşen bir takım görüşler ileri sürülmektedir. Ancak, benim insanlaşma anlayışımda işbirliği ve işbölümü öylesine önemli bir yer tutar ki, o konudaki görüşlerim iyi anlaşılmadan kitabın öteki bölümlerinin anlaşılması olanaksızdır. Burada o görüşleri uzun uzadıya anlatamayacağıma göre, kitabın ilgili bölümlerinin yeniden okunmasını dilemekten başka yapacak bir şey bulamıyorum.

* * *

Yazının "Çevre, Öteki ve Ben Bilinçleri" başlığını taşıyan C bölümü G. Thomson'un "İlk Filozoflar" adlı yapıtından alıntılarla başlıyor. Thomson arkaik biliçte doğal ve topluluksal çevreler arasında bir ayırım yapılmadığını öne sürüyor. Ona göre sözgelimi doğanın toplumdan ayrılması Thales ve Anaksimandros'a, toplumun doğadan ayrılması da Solon'a bağlanmalıymış.

Burada eğer 24 sayılı dipnotuyla benim yazılarımdan da, ben ve onlar ya da ben ve başkaları kavramlarının, insanlar arasındaki işbirliğine yönelik olarak oluştuğunu belirten alıntılar yapılmamış olsaydı, konunun beni hiç ilgilendirmediğini düşünür ve bu görüş üzerinde durmazdım. Gerçekten, buradaki 'arkaik bilinç' sözcüğüyle anlatılmak istenen, insanlaşmanın başlamasından önceki bilinç kavramının benim için hiç bir anlamı yoktur.

Öte yandan çok yüksek düzeyde bilimsel ya da teknik olmayan, tersine insan yaşamını doğrudan ilgilendiren kavramların ortaya çıkışını bir ya da birkaç filozofa bağlamaya kalkışan birisinin şu soruları yanıtlaması gerekir: Adlarını saydığınız filozoflar zamanında yaşayan sıradan insanlar bu kavramları öğrenebildiler mi? Günümüzün sıradan insanları bu kavramları biliyorlarsa bunu nereden öğrendiler?

Oysa yazı bu sorularla hiç ilgilenmeden Hegel'den, Kant'tan, Husserl'den vb. örnekler vererek, benim ortaya attığım son derece basit ve basitliği ölçüsünde de sağlam olduğuna inandığım, onu sağlam bulmayanların yanlışlığını göstermelerini beklediğim "bilinç" kavramını tümüyle yok etmek için her yola baş vurmaktadır.

Bu durumda benim ortaya attığım "bilinç" kavramını ana çizgileriyle

yinelemekten başka yapacak bir şey bulamıyorum. Ancak söylediklerimin iyi anlaşılabilmesi için, benim, hayvanlarda bilinçten en küçük bir iz bile bulunmadığını kabul ederek işe başladığımı ve başka türden bir bilinç kavramının anlamsız olduğunu belirtmem gerekiyor. Bana göre hayvan davranışları salt duyumların etkisine gösterilen bilinçsiz tepkilerdir.

Başka öznelerle işbirliği içinde insanlaşma yoluna giren öznede bilinç, kendisinden yarar ya da zarar gelebilecek nesnelerin birbirinden ayırt edilmesiyle başlar. Öznenin kendisinin bilinci, davranışlarıyla bir şeyler elde etmek ya da bir şeylerden kaçınmak isteyip de bunda başarılı ya da başarısız olma durumlarının yinelenmesiyle ortaya çıkar.

Bir şeyi kullanmaya ya da ondan kaçınmaya yöneler bir davranış o şeyin yararlı ya da zararlı olduğunu önceden görebilmeyi gerektirir ki bu da o şey üzerine bir şey bilmek demektir. Böylece bilgi ve bilinç birbirinin hem üreticisi hem de ürünü olarak birlikte ortaya çıkar. Bilgi arttıkça bilinç de gelişir.

Burada hem bilincin ne olduğunu hem de hayvanlarda bilinç bulunmadığının iyi anlaşılması için, biri televizyondaki bir belgeselde gördüğüm, öteki de bir kaç kez tanık olduğum iki olay türünden söz edeceğim.

Önce belgesel: Bir ovada 50'yi aşkın sayıda yaban öküzü otlamaktadır. Bir tümseğin ardından, çakal olduğunu sandığım bir kaç hayvan çıkıp öküzlere bakmaya başladı. Öküzlerden biri ya da bir kaçı, sanırım korkularından çakalların haberini almış olacaklar ki bir anda bütün öküzler bütün hızlarıyla kaçmaya başladı. Öküzlerin arkasından koşan çakallar en geridekini parçalayıp yedikten sonra geri döndüler. Bu arada öküzler de geri dönmüş ve otlamaya başlamışlardı. Biraz önce koca bir öküz sürüsüne dehşet salan çakallar da şimdi onların ayakları arasında dolaşıyordu. Böylece öküzlerin duyduğu dehşetin, çakallardan değil, aç çakalların yaydığı kokudan ileri geldiği anlaşılıyor.

Tanık olduğum olay türüne gelince: Tenha bir caddenin kenarında duran bir otomobilin yanında bir köpek, kımıldamadan yatmaktadır. Bir ara ilerden gelen bir otomobili gören köpek hemen fırlayıp ona saldırıyor. Köpeğin saldırdığı otomobilin, biraz önce yanında yattığı otomobile tam olarak benzemesi durumu değiştirmiyor. Çünkü köpek bir otomobile değil, hızla devinmekte olan bir görüntüye saldırmaktadır.

Buna göre hayvanlarda ne kendinin ne kendi cinsinden başka hayvanların ne de dış dünyanın bilinci vardır. Bilinç olmadığı için bilgi de olamaz. Çünkü her bilgi bir şeylerle ilgilidir. Şeyleri birbirinden ayırt edemeyen bir öznenin (ona 'özne' denemeyeceği de ayrı bir konudur) onlar üzerine bilgi edinmesi de olanaksızdır.

"İletişim ve Dil" başlıklı D bölümüne, benim, konuşmanın işbirliği ve işbölümü gereksiniminin ürünü olan dil anlayışıma uygun bir açıklamayla başlanmaktadır. Ancak benim, iletişimin konuşmadan önce el, kol, yüz işa-

retleriyle başladığını önemle belirtmiş (İnsan Felsefesi, s. 59) olmama karşın bu konudaki alıntı nedense Dilthey'dan yapılmış.

Öte yandan bu ilk açıklamanın hemen ardından "insansal usun bir ürünü olan dil" tümcesiyle yalnız benim görüşümle değil, başlangıç açıklanmasıyla da bağdaşmayan bir duruma düşülmüş oluyor. Doğal olarak bunun ardından da benim, hayvanlarda en düşük düzeyde de olsa konuşma yetisi bulunmadığı biçimindeki açıklamalarım ya göz ardı edilmekte ya da yanlış yorumlanmaktadır.

Burada da benim konuşmayla ilgili görüşümü kısaca açıklamakla yetineceğim. Konuşma bir bilgiyi başkasına iletmeye yarar. Hayvanda bilinç olmadığına göre onlarda bilgi de yok, başkası kavramı da yok demektir. Bunlar olmayınca hayvanda bildiğini başkasına aktarabilme yani konuşma yetisi de olamaz.

Bu konuyu kitabımda ileri sürmemiş olduğum bir görüşten yararlanarak daha iyi aydınlatabileceğimi sanıyorum. Bu da, konuşma yetisinin yalan söyleme yeteneğiyle birlikte gittiği, hayvanlar yalan söyleyemediklerine göre, onları konuşma gibi görünen davranışları ne kadar incelikli görünürse görünsün, bunların konuşma sayılamayacağı anlamına gelir.

Gerçekten, bir sesin ya da işaretin konuşma sayılabilmesi için onun, duyumlara karşı doğal bir tepki olarak değil, öznenin bir şey söylemeye karar vermesi sonucunda ortaya çıkmış olması gerekir. Bu durumda özne içgüdülerinin etkisi altında değil, kendi uygun gördüğü gibi davranmaktadır. Nasıl davranacağına kendisi karar veren insan ya şaka olarak ya da bir çıkar sağlamak amacıyla yalan söyleyebilir. Oysa içgüdülerinin yönetimi altındaki hayvan için bu olanaksızdır. Sonuç olarak, yalan söyleyemeyen hayvanda konuşma yeteneği yok demektir.

"İnanç ve Arı İnanç" başlıklı E bölümünde inançlarla ilgili düşüncelerimden çok sayıda alıntılar yapıldıktan sonra benim geleceğin dünyasıyla ilgili görüşüm eleştiriliyor. Sayın Kanat'a göre "her türlü boş inançlardan kurtulmuş insanların salt bilginin ışığı altında kuracakları yeni bir dünya" inancı (ona göre bu da bir inançmış) ütopik bir özlemden, bir Polyanna masalının tatlı sonundan öte bir şey olamazmış.

Gerçekte benim kitabımın tek amacının geleceğin dünyasıyla ilgili bu düşüncemi anlatmaya çalışmak olduğunu söyleyebilirim. Sayın Kanat'ın bu görüşe karşı çıkmadan önce kendisinin bu konuda ortaya attığı son derece sıradan ve sıradanlığı ölçüsünde de yaygın görüşü benim de düşünebileceğimi göz önünde tutup "yazarın gösterdiği gerekçeleri değerlendirmede benim de bir kusurum olamaz mı?" diye düşünmemiş olması şaşırtıcıdır.

Oysa benim bu düşüncemi kanıtlamak için, gerek kitabımda gerekse değişik yazılarımda ileri sürdüğüm gerekçeler son derece açıktır. İnsanlığın insan konusundaki bilgisi arttıkça insanlar arasındaki ilişkilerle ilgili inançların önce sarsılıp sonra da yok olacağını görtermeye çalışıyorum. İnançların

yok olma sürecindeki yavaşlığın insanın ne olduğu konusundaki bilgi artış hızının çok yavaş oluşundan ileri geldiği açıktır. Gerçekten, yüz binlerce yıllık insanlık tarihi içinde insanın Tanrı tarafından insan olarak yaratılmış olmayıp doğal evrimin ürünü olduğunun anlaşılmasından beri yalnızca 150 yıl geçmiştir.

Bu kısacık süre içinde insanlar arasındaki ilişkilerle ilgili boş inançların ne ölçüde sarsılmış olduğu üzerinde şöyle bir düşünmek, insanları birbirine düşman eden bütün boş inançların, tarih ölçüsüyle çok kısa denebilecek bir zaman süresi içinde yok olacağını hemen görmeye yetecektir. Bilgi bakımından ileri durumda bulunan gelişmiş toplumlarda soyluluğa dayanan sınıf ayrımıyla ilgili inançların tümüyle ortadan kalkmasının yanında, başka türden sınıf ayrılıklarının da yine bu kısa sürede büyük ölçüde sarsıldığı bir gerçektir. İnsanlar arasındaki çatışmaların hiç sonu gelmeyecek nedenleri olarak görülen ırk, din ve dil ayrılıklarıyla ilgili inançların, yine bu kısa süre içinde ne ölçüde yumuşadığı da açıktır. Özgür ve eşit insanların yönetimi olan demokrasiler de yine bu süre içinde gelişmiştir.

ABD'de beyazların kara derililer konusundaki inançlarının son 50 yıl içinde nasıl sarsılıp hemen hemen yok olduğu da unutulmamalıdır. Bu durum, yine ABD'nin, başka toplumları sömürmenin yararları konusundaki inançlarının bir gün gelip yok olacağını, böylece bütün dünya insanları arasındaki ilişkilerin de gerçekten insansal bir biçim alabileceğini yeterince kanıtlamıyor mu?

Sayın Kanat'ın, kitabımı, hiç bir gerekçe karşısında saplantılarından kurtulamayan bir okur gözüyle okuduğu anlaşılıyor. Yine de bana, kitabımda belki de tam olarak belirtemediğim bir takım görüşlerime yeni açıklamalar getirme fırsatı verdiği için kendisine teşekkür ederim.

FELSEFE TARTIŞMALARI

26. KİTAP



panorama

FELSEFE TARTIŞMALARI

26. KİTAP

panorama

FELSEFE TARTIŞMALARI
26. KİTAP

Yayın Yönetmeni
Vehbi Hacıkadiroğlu

Yayın Danışmanları
Arda Denkel
Erkut Sezgin

Yazışma Adresi:
Panorama Oteli
Alanya

İsteme Adresi:
Vehbi Hacıkadiroğlu
Panorama Oteli / Alanya

İstanbul, Ocak 2000

İÇİNDEKİLER

Sunuş 5
İnsanlığın İlerlemesi / **V. Hacıkadiroğlu** 7
Aynıların Ayırdedilmezliği / **İlhan İnan** 15
Etik ve Politik Yönleriyle Camus / **M. Günay** 21
Çocuklardaki Bilişsel Gelişim / **Kamuran Gödelek ve Ertuğrul Gödelek** 34
Deneyimleme Kavramına Bir Karşılaştırma / **Nizameddin Uygun** 49
Öz Olarak İnsan ve Sanat İlişkisi / **Işık Eren** 55
Mitoloji Değişebilir / **Aydan Turanlı** 63
Nietzsche ve Postmodernizm / **Yavuz Kılıç** 69
Nietzsche ve Postmodernizm / **Talip Kabadayı** 80
Bir Felsefe Sorusu Olarak İnsanlaşmaya Giriş / **Celal A. Kanat** 90
Cassirer'in Normatif Felsefesi / **Thora Ilm Bayer** *Çev. M. Günay* 140
Tartışma - Bir "İnsan Felsefesi"nin Eleştirisi Üzerine/**V. Hacıkadiroğlu** 151

SUNUŞ

Bu 26. kitabın da dolgun içerikli olduğunu söylemekte haklı olduğumuzu sanıyoruz.

Vehbi Hacıkadiroğlu "İnsanlığın İlerlemesi" başlıklı yazısıyla son sayılarda üzerinde dirençle durduğu "insan" kavramı ve "insanlaşma" konusuna açıklık kazandırmaya yönelik çabalarını sürdürmektedir. Yavuz Kılıç ve Talip Kabadayı'nın "Nietzsche ve Postmodernizm" başlıklı yazıları iki ayrı yazarın aynı konu üzerinde öne sürebilecekleri ortak ve karşıt düşüncelerin iyi bir örneğini oluşturmaktadır.

Celal A. Kanat'ın, aynı yazıda, hem V. Hacıkadiroğlu'nun "İnsan Felsefesi" adlı kitabının ayrıntılı bir eleştirisini yapmak hem de kendisinin ele aldığı kitapla bağdaşması olanaksız düşüncelerini açıklamaya çalışmak gibi zor bir işe giriştiği görülüyor. Bu yüzden derginin sınırlarını zorlayan uzunlukta bir yazı ortaya çıkmış.

Ancak toplumumuzda, uzunca bir felsefe kitabının satır satır okunarak eleştirilmesi gibi bir olaya sık rastlanmadığından böyle bir yazıyı olduğu biçimiyle dergiye almanın uygun olacağını düşündük.

Benzeri tartışmaların sürmesini diliyoruz.

İNSANLIĞIN İLERLEMESİ

Vehbi Hacıkadiroğlu

Aristoteles insanı "siyasal bir hayvan" olarak tanımlarken onun, bilinçli bir işbirliği durumunda bulunan bir topluluğun bir üyesi olduğunu düşünüyordu. Burada insanlığı belirleyen "bilinçlilik" ve "işbirliği" zaman içinde değişen şeyler olmadığına göre, bu yönden tanımlanan insanın da, en azından özü bakımından, zaman içinde değişmediğini kabul etmek gerekiyor.

Gerçekte Aristoteles'in insanlar arasındaki eşitsizliklerin de insanlığın özünde bulunduğunu, bunların da zaman içinde değişmeyeceğini düşündüğü anlaşılıyor. Çünkü ona göre kimi toplumlar başka toplumların, özellikle de Barbarlar Yunanlıların kölesi olmak üzere yaratılmışlardı. Böylece Aristoteles, bütün hayvan ve bitki türleri gibi değişik insan türlerinin de kendi zamanında nasılsalar her zaman öyle olduklarını, gelecekte de öyle kalacaklarını düşünmüştür.

Bu görüşün temelinde bulunan "Tanrı'nın yarattığı insan" kavramı da, felsefede Aristoteles'ten kalan bir çok kavramlar gibi günümüze dek süregelmiştir. Ortaçağın belirleyici düşünce dizgesi olan ve büyük ölçüde Hıristiyanlığın etkisinde bulunan Skolastikte de bu, Tanrı'nın yarattığı ya da özünde değişmeyen insan kavramının sürüp gitmiş olmasını doğal karşılamak gerekir. Öte yandan çağdaş felsefenin kurucusu olduğu kabul edilen Descartes'ta da bu konuda bir değişiklik bulunduğu söylenemez.

İnsanın ruh ve beden olarak iki ayrı tözden oluştuğunu kabul eden Descartes'çı düşüncede salt insansal niteliklerin taşıyıcısı olan ruhun maddesel bir varlığı olmadığına göre onun zaman içinde, gelişmek şöyle dursun, en küçük bir değişme göstermesi bile olanaksızdır. Kant da insanın insansal niteliklerle ilgili yanının nedensellik ve doğal zorunluluk alanının dışında kaldığını kabul ettiğine göre onun bakımından da insanın insan olarak bir değişme ya da gelişme göstermesi olanaksızdır.

Bu konuda asıl ilginç olan, Deneyci filozofların da insanın, bilgi edinme gücü gibi, yaşamsal önemdeki bir niteliği bakımından bir gelişme göstenmediğini kabul etmiş görünmeleridir. Gerçekten, bilginin şu ya da bu yoldan ideye dönüşmesiyle edinildiğini öne süren bu filozoflar da bilgi edinme gücü bakımından bütün zamanların insanlarının aynı düzeyde bulunduğunu kabul etmiş oluyorlardı.

Böylece, Taş Devri öncesinin hayvana çok yakın olan insanıyla günümüz insanı arasında ilerleme bakımından bir ayrımın bulunmadığı türünden inanılmaz bir görüşü açık ya da örtülü biçimde öne sürmüş olan bir dizi

felsefe öğretileri karşısında bulunduğumuzu söyleyebiliriz. Ancak bunların dışında ilerleme konusunu özel olarak ele alan filozoflar da vardır.

Sözgelimi Rönesansın hümanistleri "şimdi"ye göre çok üstün olan bir "geçmiş"e inanıyorlardı. Eski Yunan ve Roma hayranlığı şöyle bir soruya neden olabiliyordu: 17. Yüzyıl sonlarında bir yazar Yunan ve Roma'nın büyük yazarlarınınkine eşit, belki de onlardan üstün, yapıtlar verebilir mi? Bu soru hümanistlerin, çok uzun bir zaman bölümü içinde bile insanlıkta ilerleme bir yana, bir gerileme görülebileceğine inandıklarını belirtiyor.

Fransız filozofu Turgot (1727-1781) "insanlığın sonsuz değişimi ve bundan gelen yetkinleşme" durumundan söz ediyor. Fakat yetkinleşmenin tanımını vermediği gibi bunun nasıl gerçekleştiğini de göstermiyor. Turgot'nun "Tutku ve yanılgı, felâket ve dert bile insanlığın gelişmesine katkıda bulunur" ya da "Gerçekte insanın hırs ve kötülükleri, savaşların barbarlıkları, etki bakımından ne kadar kötü görünürse görünsün, genellikle insanı kötülük ve bayağılıktan kurtarır" biçimindeki görüşlerinin de gelişmenin ne olduğu konusuna bir ışık serptiği söylenemez.

Hegel'e göre insanın gelişmesi "insan" ideasının açılarak kendini daha iyi bilmesi ve bu yoldan özgürleşmesidir. Böylece, insanlığın ilerlemesini kesin bir olgu durumu olarak ilk ortaya atan filozofun Hegel olduğunu söyleyebiliriz. Ancak ilerlemeyi bir "mutlak zihin"in kendini gerçekleştirmesi olarak açıklamaya çalışan ve tarihsel maddecilerin de, değişik bir görünüş altında da olsa, olduğu biçimiyle kabul ettikleri bu görüşün tam da "Tanrı'nın yarattığı insan" kavramının sözde felsefi bir biçime sokulan bir anlatımından başka bir şey olmadığı açıktır.

Öte yandan tarihsel olayların biricikliğini kabul ederek yola çıkan Dilthey da bu olayların tarih içinde değişmeleri üzerinde durmuştur. Ancak Dilthey'a göre bu olaylar arasında bir ilerleme bağlantısı bir yana, herhangi bir bağlantıdan bile söz edilememesi gerekir. Bir olayın biricik olduğunu söylemek onunla ilgili bir şey bilmenin olanaksız olduğunu kabul etmek demektir.

Böylece, Taş Devri insanına bakışla günümüz insanındaki apaçık ilerlemeyi görebilen, görmüş olsa bile bunun inandırıcı bir açıklamasını yapabilen bir tek düşünürün ortaya çıkmamış olması gibi şaşırtıcı bir durumla karşı karşıya bulunduğumuz söylenebilir. Önce bu durumun bir açıklamasını yapmak gerekiyor. Böyle bir duruma düşülmesinin nedeninin hemen görülebileceğini sanıyorum. Gerçekten, insanın zaman içinde ilerleyip ilerlemediği konusunu ele alan düşünürlerden hiç birinin "insan"ın ve "ilerleme"nin ne olduğu üzerinde düşünmemiş olduğunu görüyoruz. Bu bakımdan ben konuya, önce "insan" kavramını, ardından da "ilerleme" kavramını tanımlayarak gireceğim.

Felsefe salt insan konusuyla uğraşan bir disiplin olmakla birlikte bu güne dek insanın kabul edilebilir bir tanımının verilmediği de bir gerçektir. Bu yüzden ben de insanın doğasıyla ilgili bir şeyler söylemek gereğini duy-

dukça, okurların bu konudaki öteki yazılarımı okumamış olmaları olasılığını düşünerek insanın tanımı üzerinde yeniden durmak zorunda kalıyorum. Burada da öyle yapacağım.

İnsan, içgüdü ve koşullu tepkelerinin yönetiminde davranan hayvan karşıtı olarak, nasıl davranacağına kendisi karar veren ve bu yönüyle özgürlüğünü elde etmiş olan varlıktır. Bunun bilimsel açıdan karşı çıkılamayacak bir tanım olduğu, insanın başka özsel niteliklerinin de bulunabileceği öne sürülse bile, yalnızca böyle bir özgürlüğün insanın insan olması için yeterli olduğu açıktır.

Nasıl davranacağına kendisi karar veren insan nasıl davrandığında nasıl bir sonuç alacağını önceden görebiliyor demektir. İnsanın bu öncedengörme gücü iki şeyden birinin ortaya çıkışının ardından ötekinin de ortaya çıkacağını yani iki şeyin sürekli birlikteliğini görme gücüdür ki buna 'bilgi' adını veriyoruz. Buna göre insan, bilgisiyle özgürleşmekte ve bu yoldan da insanlık düzeyi bakımından yükselmektedir.

Böylece insanın, bilgisi arttığı ölçüde özgürlük ve bu yoldan da insanlık düzeyi yükselecek demektir. Bir insan için insanlık düzeyinin yükselmesinin onun ilerlemesi anlamına geldiği açıktır. Öte yandan, zaman içinde insanlığın deneyim ve deneylerinin sürekli olarak artmasıyla bilgisi de sürekli olarak artacağından, ilk bakışta insanlık için ilerlemenin doğal hatta kaçınılmaz bir durum olduğunu kabul etmek gerekirmiş gibi görünüyor.

Ancak bu konuda tam bir açıklığa erişebilmek için insan ve ilerleme kavramları üzerinde biraz daha durmak gerekiyor. Önce "ilerleme" kavramını ele alırsak, ilk bakışta bir değer yargısı gibi görünen ilerlemenin gerçekte yalnızca bir durumun değişme yönünün anlatımı olduğunu görüyoruz. Öyle ki, bir hastalığın da ilerlediği söylenebilir. Yani ilerleme, kendisinden yola çıkılan durumdan daha iyi değil daha yoğun olan bir duruma doğru gitmektir.

Demek ki insanlığın ilerleyip ilerlemediğini sormak, insanlığın özsel niteliği olan özgürlüğün artıp artmadığını sormaktır. Özgürlüğün bilgi artışına koşut olarak arttığını biliyoruz. Bilgi deney ve deneyimlerle elde edildiğine, deney ve deneyimler de sürekli arttığına göre, insanların özgürlüğü ve bu yoldan da insanlığı sürekli artacak demektir. Bu da insanlığın, az ya da çok hızlı olarak sürekli ilerlediği anlamına gelir.

Ancak, insanlığın ilerleme sorununu bir çözüme bağlamış gibi görünen bu sonucun bir çok yeni sorunları da birlikte getirdiği göz ardı edilmemelidir. Önce insanlığı özgürleştiren bilginin kimin bilgisi olduğu sorusunu yanıtlamak gerekiyor. İlk bakışta her insanın kendi bilgisi ölçüsünde insanlaştığı sanılabilirse de, tek tek insanların bilgisinin kendilerini ilerletme bakımından çok yetersiz kaldığı görülebilir.

Bilginin insanı özgürleştirmesi genellikle özgürlük araçları üretimine olanak sağlaması yoluyla gerçekleşir. Oysa her türlü üretim ancak bir grup

insanın işbirliğiyle gerçekleşir. Bu bir grup insanın üretim sırasında yararlandıkları araç ve gereçlerle, bunların üretiminde kullanılan ve böylece en basit doğal öğelere dek giden üretim aşamalarında, bu gün için bütün dünya insanlarının diyemesek bile, bir toplumun bütün insanlarının katkısı vardır.

Bir toplumun insanlarına istedikleri zaman istedikleri yere kolayca gidebilme özgürlüğü sağlayan bir otobüsün içinde bulunanlardan bir çoğu bu otobüsü yapmak şöyle dursun onu işletmeyi bile bilemez. Yalnızca istedikleri yere gitmek için o otobüsten yararlanabileceklerini bilmek o yolcuların bu alandaki özgürlüğünü sağlamak için yeterlidir. Buna karşı o toplumun birçok üyeleri o otobüsün yapımına bilgileriyle katkıda bulunmuşlardır.

Böylece her toplumun, üyelerinin değişik alanlardaki bilgilerinin bileşiminden oluşan ve o toplumun değişik alanlardaki başarılarında kendini gösteren bir bilgi düzeyi vardır. Doğal olarak bir toplumun bilgisinin ürünü olan başarılar yalnızca araç ve gereç üretiminde değil, çocukların eğitim ve öğretiminde, yasaları yapılmasında ve başta Etik ve Hukuk olmak üzere değişik alanlarda yürürlükte olan kurallarda da kendini gösterir.

Buna göre her toplumun, kabaca da olsa, insanlıktaki ilerleme derecesini belirleyen bir bilgi düzeyinin bulunduğunu kabul etmek gerekiyor. Bu "toplumsal bilgi düzeyi"nin felsefede zaman zaman kimi durumları açıklamakta kullanılan "öznelerarası us"a benzediği düşünülebilir. Ancak her insanın ne zaman, nereden, nasıl ve ne ölçüde edinmiş olduğu anlaşılamayan bireysel usların gizemli bir bileşiminden oluştuğu kabul edilse bile kendisini nerede ve nasıl gösterdiği anlaşılamayan öznelerarası usun herhangi bir soruna gerçek bir çözüm getirmesinin olanaksız olduğu açıktır. Buna karşı toplumsal bilgi düzeyi toplumun her başarısında kendini gösteren ve yine toplumun ilerleme derecesiyle ilgili hemen her soruyu yanıtlayabilen bir toplumsal özelliktir.

Her toplumun gelişmişlik düzeyinin belirlenmesindeki tartışılmaz önemine karşın bilgi düzeyinin yine de toplumun gelişme ya da ilerleme düzeyinin tek belirleyicisi olduğu söylenemez. Kimi yanlış bilgiler bir toplumun ilgili konulardaki gelişmişlik düzeyinin yükselmesini önlemekle kalmayıp aşağıya da çekebilir. Çünkü kimi yanlış bilgiler bir toplumun ilgili konulardaki gelişmişlik düzeyinin yükselmesini engellemekle kalmayıp onu aşağıya da çekebilir. Fakat yanlış bilgiler arasında toplumun gelişmişlik düzeyini düşürme bakımından en etkili olanları 'inanç' adı altında yerleşik bir biçim almış olanlardır.

Felsefede inançlar konusu hemen hiç işlenmediği için burada inançların nereden ve nasıl geldiği ve insanlar üzerinde nasıl olup da böylesine etkili olduğu konularında ayrıntılı açıklamalar yapabilecek durumda değiliz. Ancak özellikle bilgi düzeyi düşük olan toplumlarda ya da insanlığın bilgi düzeyinin düşük olduğu çağlarda insanları bilgiden çok inançların yönettiği söylenebilir.

İnsanlığın ilkel dönemlerinde yalnızca bitkilerle hayvanların değil doğadaki bütün nesnelerin canlı olduğuna inanılıyordu. Doğa olayları konusundaki bilgilerin yok denecek kadar az olduğu zamanlarda insanların mutluluk ya da mutsuzluklarının doğaüstü güçlerin yönetiminde gerçekleştiğine, Ayın, Güneşin ve yıldızların insanlığın yazgısını belirlediğine inanılıyordu.

Yakın tarihlere gelinceye dek özellikle insanlar arasındaki ilişkilerin bilgiden çok inançların etkisi altında gerçekleştiği söylenebilir. Öyle ki, insanların salt çıkar hesaplarına göre belirlenmiş gibi görünen davranışları gerçekte çıkarlarının öyle davranmakta olduğu inancının etkisi altında ortaya çıkıyordu.

Yine de insanlık tarihinin bu bakımdan bir ilerlemenin tarihi olduğu söylenebilir. İnsanlığın deneyim ve deneyleri, bu yoldan da bilgisi, arttıkça hem doğa karşısındaki özgürlüğün artışıyla dolaysız yoldan hem de inançların geriletici gücünün azalmasıyla dolaylı yoldan sürekli bir ilerleme gerçekleşmektedir. Yüz binlerce yıl boyunca ilerlemenin göze görünmeyecek kadar yavaş olmasının nedenini, başlangıç döneminde bilgi artış hızının çok yavaş olmasında aramak gerekir.

Öte yandan, insanlığın bu ilerleme sürecini Hegel'cilerin, hatta Marksistlerin düşündüğü gibi doğadaki evrensel ilerlemenin bir bölümü olarak düşünmenin doğru olmadığı da unutulmamalıdır. Evrenin dünyanın bulunduğu bölümünde gerçekleşmiş olan Kaostan Kozmosa geçişte bir ilerleme olduğu söylense bile bu, insanın bakış açısından ve "canlıların ortaya çıkmasına yönelik" bir ilerleme olabilir.

Üstelik bu türden bir ilerlemede bir amacın bulunmadığı da açıktır. Gerek ilerlemenin her aşamasındaki değişmeler gerekse insanlığın ortaya çıkışı tümüyle rastlantıların ürünüdür. İnsanlığın, deneyim ve deneylerinden sonuçlar çıkararak bilgisini artırması bir amaca yöneliktir ve bir katastrof sonunda insanlık yok olmadıkça ilerlemenin süreceğini önceden görme olanağı vardır. Oysa doğadaki, ne yoldan olursa olsun, herhangi bir ilerleme ancak gerçekleştikten sonra gözlemlenebilir.

İnsanlığın ilerleme hızıyla bilginin artış hızı arasındaki bağlantı 17. Yüzyılın başlarında Avrupa'nın batısındaki toplumlarda çarpıcı bir biçimde kendini göstermeye başlamıştır. Bu tarihte İngiltere'de F. Bacon'la İtalya'da G. Galilei bilginin ne türden deney ve deneyimlerle elde edileceğiyle ilgili olarak yeni kurak ve kurallar ortaya atmışlar ve uygulamayı da başlatmışlardır.

O tarihten sonra önce Avrupa'nın o bölümünde, sonra da dünyanın başka bölümlerinde öylesine büyük değişmeler görülmüştür ki bunların ortak tabanının bilgi edinme yöntemleriyle ilgili yeni buluşlar mı yoksa öteki değişmelerden biri mi olduğu konusunda değişik görüşler ileri sürülebilir. Ancak bilimsel gelişme konusu üzerinde biraz düşünüldüğünde değişmelerin ortak tabanını görmek zor olmayacaktır.

Gerçekten 17. Yüzyılın başlarından önce günümüz anlayışına uygun kurallar koyan ya da buluşlar yapan bir bilim insanı bulabilmek için İ.Ö. 200 yıllarına yani Arkhimedes'e dek geri gitmek zorunda kalıyoruz. Oysa yalnızca Galilei'den (D. 1564) sonra geçen 100 yıllık süre içinde, gazların sıkıştırılması konusunda Mariotte (D. 1620) ve Boyle (D. 1621), genel fizik konusunda Huygens (D. 1629), yer çekimi konusunda Newton (D. 1642), buhar makineleri konusunda Deni Papen (D. 1647) gibi, insanlığın gidişini temelden değiştirecek çapta bilim insanlarının dünyaya geldiği görülüyor.

Bu olgular 17. Yüzyıl başlarının öncesiyle sonrası arasındaki ayrımın salt bilgiyi artırma yönteminin o tarihte bulunmuş olmasıyla ortaya çıktığını açıkça gösteriyor. Nitekim insanlığın özgürleşmesinin de o tarihten sonra baş döndürücü bir hız kazandığını görüyoruz. Öyle ki, o tarihten önce, sözgelimi ulaştırma alanında, henüz bisikleti bile bulmamış olan insanlık 400 yıl içinde otomobil vapur ve uçaklardan sonra uzay araçlarını da geliştirerek, dünyadan başka gezegenlerde de yaşayabilme olanaklarını arama düzeyine gelmiştir.

Ancak insanın doğanın tutsaklığından kurtulması ve bu yoldan özgürleşmesi konusunda bir ilerlemenin tartışma götürmez biçimde gerçekleşmekte olmasına karşın yine de insanlığın genel olarak ilerlemekte olduğunun kabulü için bunların yeterli olup olmadığı sorulabilir. Gerçi biz insanlığın ilerlemesini doğa karşısında özgürlüğün artışı olarak tanımladığımıza göre teknolojik gelişmenin ilerleme bakımından yeterli olduğunu da söyleyebiliriz.

Yine de zulmün, yıkıcılığın ve sömürünün arttığı bir dünyada yaşıyorsak, ilerlediğimizi söylemek anlamsız olur. Öte yandan "zulmün artması" ya da "insanların mutluluğunun azalması" türünden özelliklerin belli bir ölçme biçiminin bulunmayışı yüzünden bunların aşırı duygusal özellikler olduğu da bir gerçektir. Bu bakımdan, hem özgürleşme ölçütünün aşırı otomatizminden hem de mutluluk ya da kıyım gibi ölçütlerin aşırı duygusallığından kurtulmanın bir yolunu bulmak gerekiyor.

Ancak önce bir noktayı açıklığa kavuşturmak gerekiyor. İnsanlığın bilgisinin deneyim ve deneyler yoluyla arttığını yukarıda belirttik. İnsanın özellikleri ve insanlararası ilişkiler konusundaki bilgiyi artıracak türden deneyim ve deneyler çok zaman olanaksızdır. Olanaklı olduğu zaman da sonuca varılması çok zaman alır. Bu durumda insanın ne olduğu konusundaki bilgi artışının hızı doğal olaylar konusundaki bilgi artışının hızına bakışla çok düşüktür. Gerçekten, insansal niteliklerin ayrıntıları bir yana insanın bir evrim ürünü olduğunun öğrenebilmesinin bile yalnızca 150 yıllık bir geçmişi vardır.

Bu durumda insanlararası ilişkiler konusunda bilgiye dayanan gelişmelerin teknolojik gelişmeye bağlı olarak özgürlük artışı biçimindeki gelişmeye bakışla çok yavaş ilerlediğinin unutulmaması gerekir. Yine de bu konularda ivedi bir karara varmadan önce, tarih boyunca insanların hangi aşamalardan geçerek bu günlere geldiği üzerinde kısaca durmak yararlı olacaktır.

Günümüzün kimi düşünürlerinin bütün zamanların en uygar toplumu

olarak görmek ve göstermek istedikleri Atina Sitesi halkının çoğunluğunu köleler oluşturuyordu. Atina'nın en yakın komşusu olan Isparta sitesinde sakat ya da hastalıklı doğan çocuklar öldürülüyordu. Sağlam yapılı çocuklar, içinde her türden hırsızlık ve ahlâksızlıkların da bulunduğu bir takım olaylarda başarılı olacak biçimde yetiştiriliyorlardı.

Bütün çağların en büyük düşünürü olarak görülen Platon en iyi devlet yapısı üzerinde düşünürken Isparta yönetimini örnek alıyordu. Yine büyük düşünür Aristoteles kimi toplumların insanlarının başka toplumların insanlarının kölesi olmak üzere yaratıldıklarını önce sürüyordu. Bu büyük düşünürlerin de hocası durumundaki Sokrates düşüncelerini açıkça söylediği için ölümü seçmeye zorlanmıştı. Yine Antik çağın örnek toplumlarından biri sayılan Roma İmparatorluğu'nda bir takım insanlar başka insanları eğlendirebilmek için yırtıcı hayvanlarla dövüşmeye zorlanıyorlardı.

Ortaçağda insanlar, düşünceleri yüzünden ya diri diri yakılıyor ya da derileri yüzülerek öldürülüyorlardı. Yakın zamanlara dek, tıpkı hayvan pazarlarında hayvanların satıldığı gibi insan pazarlarında da insanlar satılıyordu. Denizlerde korsanlık doğal bir hak olarak görülüyor, özellikle açık denizlerde yolculuğa çıkmak zorunda kalan insanlar için can güvenliği söz konusu olmuyordu.

Bu gün insanlık-dışı olarak nitelediğimiz bu durumların yüz binlerce yıl süregeldikten sonra son 400 yıl içinde büyük ölçüde değişmiş olduğu yadsınamaz. Bu 400 yılı eski dönemlerden ayıran en önemli özelliğin de bu dönemde bilgi artışının baş döndürücü bir hız kazanmasında aranması gerektiğini yukarda belirtmiştik. İnsanlık tarihi bakımından çok kısa sayılabilecek bu dönemdeki gelişmelere şöyle bir bakma bilgi artışının sağlamış olduğu ve ileride sağlayabileceği ilerlemeyi görmeye yetecektir.

Günümüzün gelişmiş toplumlarından hemen hepsi demokratik yönetim biçimini kabul etmiş durumdadırlar. Yine bu toplumlarda doğuşa bağlı sınıf ayrımları tümüyle ortadan kalkmış, fırsatlardan gelen sınıf ayrımlarının da ortadan kalkması için herkese fırsat eşitliği sağlamanın yolları aranmaktadır. İnsanlık düzeyinin din, dil, ırk ve renk ayrımlarına bağlı olarak belirlendiği görüşü düşüncelerden silinmiş, bu konulardaki inanç kalıntılarıyla savaşım sürmetedir.

Her şeyden daha önemli olan da, insanların salt insan olmaktan gelen bir takım haklarının bulunduğu düşüncesi gittikçe güç kazanmaktadır. Gerçi bu hakları yalnızca gelişmiş toplumlar yalnızca kendi halklarından olan insanlar için istemekte, dünyadaki geri kalmış toplumların insanlarının yazgısıyla ilgilenmez görünmektedirler. Ancak bu anlamda evrensel bir uygulamaya geçilmesinin önünde bir takım engellerin bulunduğunun da unutulmaması gerekir.

Doğal olarak uygulamadaki güçlüklerin kaynağında, büyük ölçüde, yine insan konusundaki bilginin yetersizliği gelmektedir. İnsanlar, başka insan-

lardan yararlanmanın en verimli biçiminin onları sömürmekten değil, onlarla eşit koşullar altında işbirliği yapmaktan geçtiğini henüz tam olarak anlayabilmiş değillerdir. Gelişmiş toplumların politikalarına yön veren ekonomik güçlerin yerleşik inançları onların durumu görmelerini güçleştirmektedir.

Öte yandan geri kalmış toplumların yöneticileri de, bir toplumun ilerlemesinin o toplumun insanlarını baskı altında tutmaktan değil, toplumun bilgi düzeyinin yükselişinden geçtiğini görmekten dirençle kaçınmaktadırlar. Bu durumda gelişmiş toplumlar kendi çıkarlarının geri kalmış toplumları geliştirerek onlarla eşit koşullar altında bir işbirliğine girebilseler bile, bu düşüncelerini geri kalmış toplumlara anlatmakta büyük güçlüklerle karşılaşacakları anlaşılıyor.

AYNILARIN AYIRDEDİLEMEZLİĞİ[1]

İlhan İnan

Eğer a ve b aynı nesne ise nitelikleri de aynıdır. Leibniz'in bu yasasına "Aynıların Ayırdedilemezliği" diyelim.[2] Her ne kadar sezgilerimiz yasanın *a priori* doğru olduğunu söylüyorsa da bazı felsefeciler yasaya aykırı örnekler olduğunu ileri sürüyorlar. Söz gelimi Descartes'ın dualizm için verdiği argümanlardan birinin eleştirisi böyle bir örneği içeriyor. Descartes zihnin bedenden farklı olduğunu göstermek için şöyle der: Zihnimizin varlığından kuşku duyamayız, ancak bedenimizin varlığından kuşku duyabiliriz, dolayısıyla ikisi farklıdır.[3] Bu argümanın geçerli olabilmesi için Aynıların Ayırdedilmezliği'nin (bundan böyle AA) doğruluğunun varsayılması gerekir. *Varlığından kuşku duyulamaz* niteliği zihnim için geçerlidir, ancak bedenim için değildir, dolayısıyla AA'ya göre ikisi aynı olamaz. Argümanı eleştiren bazı felsefeciler AA'nın *varlığından kuşku duyulamaz* gibi nitelikler için geçerli olmadığını iddia ediyorlar.[4] Gerçekten de kişinin inançlarına, isteklerine, kuşku duymasına ilişkin nitelikler AA'yı yanlışlıyor gibi gözüküyor. Literatürde sıkça tartışılan bir öykü bu görüş için iyi bir örnek olabilir.[5] Öyküye göre Babilliler güneşin batışından hemen sonra ilk beliren gök cismine "Hesperus", güneşin doğuşundan hemen önce en son parıldayan gök cismine de "Phosphorus" diyorlar.[6] Ancak bu iki adın aslında tek bir nesneye (Venüs gezegenine) gönderme yaptığını bilmiyorlar ve yanlışlıkla iki ayrı gök cismi olduğuna inanıyorlar. Görünüşe bakılırsa Babilliler Hesperus'un akşam göründüğüne inanmışlar, ancak Phosphorus'un akşam göründüğüne inanmamışlar. Yani Hesperus'a ait olan bir nitelik, *Babilliler tarafından akşam gözüktüğüne inanılma* niteliği, Phosphorus'un Hesperus olmadığını gösterebilirdik. Dolayısıyla, bu görüşe göre, Descartes'ın bedenin zihinden farklı olduğuna dair bu argümanı da benzer bir hata içeriyor.

Benzer bir durum özdeşliğin zorunlu olduğuna dair verilen bir tanıtlamanın eleştirisinde ortaya çıkıyor. Bu tanıtlamaya göre doğru olan 'a=b' formundaki bir özdeşlik önermesinden, bu önermenin zorunlu olarak doğru olduğunu gösterebiliriz:[7]

> Herşey zorunlu olarak kendisine özdeş olduğundan a'nın *zorunlu olarak a'ya özdeş olma* niteliği vardır. Ancak AA'ya göre a ile b aynı ise birinin sahip olduğu bir niteliğe diğeri de sahip olacağından, b'nin de *zorunlu olarak a'ya özdeş olma* niteliği olmalı. Bu da a'nın b'ye özdeş olması durumunda, bu özdeşlik ilişkisinin zorunlu bir ilişki olacağını gösterir.[8]

Bu tanıtlama da benzer bir eleştiriye maruz kalıyor. Denilebilir ki AA *zorunlu olarak a'ya özdeş olma* gibi nitelikler için geçerli değildir.

Leibniz'in yasasına karşı örneklerin öne sürüldüğü bir başka bağlam da iki ayrı nesnenin aynı anda aynı yerde olup olamayacağına dair tartışmalarda ortaya çıkıyor. Diyelim ki masanın üzerinde altından yapılmış bir heykel var. Heykeli oluşturan altın kütlesi ile heykel aynı nesne midir? Eğer aynı iseler, AA'ya göre nitelikleri de aynı olmalı. Bu altın kütlesini alıp erittiğimizde ortada heykel kalmaz, ancak altın kütle varlığını sürdürür. Heykelin heykel olması belirli bir formda olmasına bağlı olsa da, altın kütlenin varlık koşulu belirli bir forma bağlı değil. Dolayısıyla heykel eriyince yok olur, altın kütle yok olmaz. Yani heykel *eriyince yok olma* niteliğine sahip iken, altın kütle bu niteliğe sahip değil. AA'yla birlikte bu öncüllerden heykel ile altın kütlenin birbirine özdeş olmadığı sonucunu çıkarabiliriz. Yani masanın üzerinde iki farklı nesne, altın kütle ve heykel aynı anda aynı yerde var olabiliyorlar. Bu sonuçtan rahatsız olan felsefeciler yine suçu Leibniz'in yasasında buluyorlar ve yasanın *eriyince yok olma* gibi niteliklere uygulanamayacağını söylüyorlar.[9]

Leibniz'in yasasını yüklemler mantığında kullandığımız (ve yanıltıcı bir biçimde yine "Leibniz'in Yasası" dediğimiz) bir çıkarım kuralı ile karıştırmamak gerekiyor. Bu kurala göre 'F' bir yüklem 'a' ve 'b' de birer tekil terim ise, 'Fa' ve 'a=b' tümcelerinden 'Fb' tümcesini çıkarabiliriz. Bu kural kuşkusuz ki Leibniz'in Yasası'nın desteklediği bir kuraldır, ancak kuralın geçerli olmadığı yüklemler bulunur. Örneğin,

(1) Atatürk Kurtuluş Savaşı'nı kazandığı için bu adla anılır

tümcesinden,

(2) Mustafa Kemal Kurtuluş Savaşı'nı kazandığı için bu adla anılır

tümcesi çıkmaz. (1) doğrudur, ve "Atatürk" ile "Mustafa Kemal" eşgönderimlidir, ancak (2) yanlıştır.[10] Benzer bir biçimde,

(3) Sınıfın en genç öğrencisinin bu özelliğe sahip olması diğer bütün öğrencilerden genç olmasındandır,

tümcesi doğru ise ve "sınıfın en genç öğrencisi" ile "sınıfın en akıllı öğrencisi" aynı kişiye gönderme yapıyor ise, buradan

(4) Sınıfın en akıllı öğrencisinin bu özelliğe sahip olmasının nedeni diğer bütün öğrencilerden genç olmasındandır,

tümcesi çıkmaz.[11]

(1)'de kullanılan "Kurtuluş Savaşı'nı kazandığı için bu adla anılır" yüklemi ve (2)'de kullanılan "bu özelliğe sahip olmasının nedeni diğer bütün öğrencilerden genç olmasıdır" yüklemi, yukarıda sözü geçen çıkarım kuralına uygulanamaz. Daha basit örnekler vermek de mümkündür.

(5) Türkiye'de felsefecilerin sayısı artıyor,[12]

tümcesinin doğru olduğunu varsayarsak, bu tümcenin öznesi olan "Türkiye'de felsefecilerin sayısı" terimi yerine gönderme yaptığı sayının adını koy-

duğumuzda anlamsız bir tümce elde ederiz. Yani "artıyor" yüklemi, en azından bu bağlamda, bu çıkarım kuralına uygulanamaz.

Bu tür örneklerden yola çıkarak AA'nın yanlış olduğunu söyleyemeyiz. Bunun nedeni bu örneklerde kullanılan yüklemlerin gönderme yaptıkları sabit bir niteliğin olmamasıdır. Örneğin "Kurtuluş Savaşı'nı kazandığı için bu adla anılır" yüklemi (1) ve (3)'de farlı niteliklere gönderme yapar. Dolayısıyla aynı nesne bir betimlemeye göre bir niteliğe sahip iken, bir başka betimlemeye göre aynı niteliğe sahip değildir diyemeyiz. Bağlama göre gönderme yaptığı niteliğin değiştiği ve çıkarım yasasını çiğneyen bu tür yüklemlere "bağlamsal yüklem" diyelim. Bu tür yüklemlerin özelliklerine baktığımız zaman, yazımın başında sözünü ettiğim "varlığından kuşku duyulabilir", "Babilliler akşam göründüğüne inanıyorlar", "eriyince yok olur", "zorunlu olarak a ile özdeştir" türünden yüklemlerin bağlamsal olmadığını görebiliriz.

Eğer 'F' bağlamsal bir yüklem ise, şu üç özelliğe sahip olması gerekir:

(i) Bir tümcedeki kullanımından bağımsız olarak 'F' yükleminin gönderme yaptığı nitelikten bahsedemeyiz,

(ii) 'Fa' doğru ise, 'F olan en azından bir şey vardır' genellemesini yapamayız,

(iii) 'Fa' doğru ise, 'a'nın gönderme yaptığı nesneyi gösterip "Bu nesne F niteliğine sahiptir" diyemeyiz.

Descartes'ın argümanında geçen "varlığından kuşku duyulabilir" yüklemi bağlamsal mıdır? Eğer öyle olsaydı, (i)-(iii) özelliklerine sahip olması gerekirdi. Bir tümcedeki kullanımından bağımsız olarak *varlığından kuşku duyulabilir* niteliğinden bahsetmenin anlamsız olacağına dair elimizde bir veri olduğunu sanmıyorum. "Bedenimin varlığından kuşku duyabilirim" tümcesinden genelleyerek "Varlığından kuşku duyabileceğim en az bir şey vardır" tümcesini çıkarmakta da bir sorun varmış gibi gözükmüyor. Aynı şekilde bedenimi göstererek "bunun varlığından kuşku duyabilirim" derken de anlamsız birşey söylemiş olmuyorum. İkinci örnekte sözü geçen "Babilliler akşam göründüğüne inanıyorlardı" yüklemi için de durum aynı. Bir tümcedeki kullanımından bağımsız olarak bu yüklemin gönderme yaptığı nitelikten bahsedebileceğimiz gibi, "Hesperus'un Babilliler akşam göründüğüne inanıyorlardı" tümcesinden genelleyerek "En az bir şeyin Babilliler tarafından akşam göründüğüne inanılma niteliği vardır" tümcesini elde edebilir, ya da Venüs'ü imleyerek "Onun Babilliler tarafından akşam göründüğüne inanılma niteliği vardır" diyebiliriz. (Bütün bunların "zorunlu olarak a ile özdeştir" ve "eriyince yok olur" yüklemleri için de geçerli olduğu görüşündeyim.)

Bu durumda şöyle bir soru ile karşı karşıyayız. Eğer AA'nın uygulanamayacağı iddia edilen bu tür yüklemler dediğim gibi bağlamsal yüklem değillerse, ve AA bu tür yüklemlerin gönderme yaptığı nitelikler için de geçerli ise, o halde Venüs örneğinde olduğu gibi doğru öncüllerden yanlış sonuç çı-

kartılan bu tip argümanlardaki hata nerede? Bu örneğe bir daha bakalım. Öyküye göre,

(6) Babilliler Hesperus'un akşam gökyüzünde göründüğüne inanıyorlardı

(7) Babilliler Phosphorus'un akşam gökyüzünde göründüğüne inanmıyorlardı

tümcelerinin ikisi de doğru gözüküyor.[13] Bu tümcelerden AA'nın yardımıyla Hesperus'un Phosphorus olmadığına dair yanlış sonucu çıkarabilmemiz için, şu tümcelerin de doğru olması gerekir:

(8) Hesperus'un Babilliler tarafından akşam gökyüzünde göründüğüne inanılma niteliği vardır

(9) Phosphorus'un Babilliler tarafından akşam gökyüzünde göründüğüne inanılma niteliği yoktur

Gerçekten öykümüze göre eğer bu iki tümce doğru ise, AA'yı kullanarak Hesperus'un Phosphrus olmadığını "ispat" edebilirdik. Kuşku yok ki (8) öyküye göre doğru bir tümcedir. Ancak masum bir biçimde (7)'den çıkarabileceğimizi düşündüğümüz (9) yanlıştır. Kısacası benim teşhisim şu: bazı felsefeciler (7) gibi bir tümceden (9) gibi bir tümcenin çıkacağına inandıkları için doğal olarak sorunu Leibniz'in Yasası'nda görmüşlerdir.

Bu hatayı görebilmek için literatürde önemli bir yeri olan eski bir ayırımı anımsamak gerekiyor: *de re-de dicto*. Bu ayırıma göre inanmak, istemek, bilmek gibi edimler nesneye (*de re*) ve önermeye (*de dicto*) yönelik olarak ikiye ayrılabilir. Örneğin "bu kitap okumak istiyorum" dediğimde aklımda özel olarak okumak istediğim bir kitap olabileceği gibi, herhangi bir kitap seçmeden genel olarak okuma isteğimi dile getirmiş de olabilirim. Birinci durumda isteğim özgül bir nesneye yöneldiği için *de re* bir istek iken, ikinci durumda isteğim "bir kitap okuyacağım" önermesini doğru kılmaya yönelik olduğundan *de dicto* bir istektir. İnanmak ediminde de benzer bir ayırım yapabiliriz. Diyelim ki bir hoca sınıfın en akıllı öğrencisinin en yüksek notu alacağına inanıyor. Hocanın aklında sınıfın en akıllı öğrencisi olduğu bilinen bir öğrenci (diyelim ki Ayşe) olabilir ya da olmayabilir. Birinci durumda hoca Ayşe hakkında *de re* bir inanca sahip iken, ikinci durumda hocanın inancı özgül olarak Ayşe'ye yönelmiş değildir. *De re-de dicto* ayırımı *zorunluluk* gibi modal niteliklere de uygulanabilir. Bir önerme zorunlu olarak doğru olabilir (*de dicto*), ya da bir nesne zorunlu olarak bir niteliğe sahip olabilir (*de re*). Bu iki tür zorunluluğun birbirine karıştırılması sonucu mantıksal hatalar ortaya çıkar:

(10) 9'un tek olması zorunludur

(11) Gezegen sayısı 9'dur

(12) Gezegen sayısının tek olması zorunludur[14]

Bu argümanı iki şekilde değerlendirmek mümkündür. (10)'u *de dicto* olarak yorumlarsak, "9 tektir" önermesinin zorunlu olarak doğru olduğunu

söylemiş oluruz. *De re* yorumunda ise 9 sayısının zorunlu olarak tek olma özelliği olduğunu söylemiş oluruz. (10) hem *de dicto* hem de *de re* yorumunda doğrudur. Ancak (12) her iki yorumda da doğru çıkmaz. *De dicto* yorumunda,

(13) *Gezgen sayısı tektir* önermesi zorunlu olarak doğrudur

de re yorumunda,

(14) Gezegen sayısının zorunlu olarak tek olma özelliği vardır

önermelerini elde ederiz. Gezegenlerimizin sayısı 9'dur, yani tektir, ancak böyle olmayabilirdi. Dolayısıyla, gezegenlerimizin kaç tane olduğu olumsal bir gerçek olduğuna göre (13) yanlıştır. Ancak buradan (14)'ün de yanlış olduğu sonucu çıkmaz. Nitekim 9 olan gezegen sayısının zorunlu olarak tek olma özelliği vardır. Yani *de dicto* ile *de re* formlar her durumda doğruluk açısından eşdeğer değildir.

Venüs örneğine dönecek olursak, burada yapılan hatayı şimdi daha rahat görebiliriz. Belirli bir argümanda AA'yı kullanabilmemiz için elimizde özne/yüklem türünde *de re* formunda tümceler olmalı. Örneğin (6) ve (7) doğrudan AA'ya uygulanabilir türden değiller. Bundan dolayı (8) ve (9)'a gereksinim var. Ancak nasıl (14) (13)'den çıkmazsa, (9) da (7)'den çıkmaz. Babillilerin belirli bir *de dicto* inançları olduğunu reddeden (7) doğru olsa bile, buradan buna karşılık gelen bir *de re* inançları olmadığı sonucu, yani (9) önermesi çıkmaz. Başkalarının inançlarını (ya da isteklerini vs.) bildirmenin iki yolu vardır. Ya kişinin tam tamına inandığı önermeyi verebiliriz (*de dicto*), yada belirli bir nesne hakkında kişinin neye inandığını (*de re*) bildirebiliriz. Birinci durumda kişinin sözkonusu nesneyi nasıl kavramsallaştırdığını bilmemiz gerekirken, ikinci durumda bunu bilmemiz gerekmez. Yani Babillilerin Venüs hakkındaki *de re* inançlarını bildirirken, bu gezegene hangi isim ya da betimleme ile gönderme yaptığımızın (söylediğimizin doğruluğu açısından) bir önemi yoktur.

Sonuç olarak Leibniz'in Aynıların Ayırdedilemezliği Yasası'nın uygulanabileceği nitelikler kümesini sınırlamaya çalışan bu tür argümanların geçersiz olduğunu görüyoruz. Bu da bence hiç beklenmedik bir sonuç değil. Elimizde bir nesne ve bir de nitelik var ise, bu nesne ya bu niteliğe sahiptir ya da değildir.[15] Aynıların Ayırdedilemezliği'ni reddetmek bunu reddetmek anlamına geliyor.

NOTLAR

1. Bu yazıyı Ağustos 1999'de Hollanda'nın Utrecht kentinde "Fountaditons of Natural Languade Semantics" adlı Workshop'ta ve Polonya'nın Cracow kentinde "11th International Congress on Logic, Methodology and the Philosophy of Science" adlı konferansta yapmış olduğum konuşmalardan ve tartışmalardan yola çıkarak yazdım. Konuya ilk ilgimi çeken Erdinç Sayan ile yazının il paragrafında sözü geçen Descartes'ın dualist argümanı eleştirisi üzerine yaptığım bir tartışma oldu. Sevgili meslektaşım ve dostum Arda Denkel rahatsızlanmadan önce, bu konuda yazdığım bir yazımı okumuş ve bir gece zevkle bu konuyu konuşmuştuk.
2. Leibniz'in bir diğer yasası da "Ayırdedilemezlerin Aynılığı"dır: eğer a ve b aynı niteliklere sahip ise aynı nesnedir.
3. Bu argüman Descartes'ın 1. ve 2. Meditasyon'larında yer alır.
4. Örneğin bkz. Todd C. Moody, *Philosophy and Artificial Inteligence*, Engewood Cliffs: Prentice Hall, 1993, s. 33-34. Moody açıkça Leibniz'in yasasının evrenselliğini reddedip, yasanın yalnızca "nesnel nitelikler" (objective properties) için geçerli olduğunu iddia ediyor.
5. G. Frege'nin klasik makalesi "Ueber Sinn und Bedeutung"da (Zeitschr. F. Philos. Und Philos. Kritik; 100, 1892) bunun bir tartışması vardır. İngilizce çevirisi için, bkn. "On Sense and Nominatum" A.P. Martinich, (ed.) *The Philosophy of Language* (Üçüncü Baskı), Oxford, 1996.
6. Babillilerin gerçekten bu isimleri ya da benzerlerini kullandıklarına, ve kendilerine atfettiğimiz bu inançlara sahip olup olmadıklarına dair elimizde tarihsel ne veri var bilemiyorum. Ancak öykünün tarihsel açıdan ne denli gerçeğe uygun olduğunun söz konusu argüman açısından pek de önemi yok.
7. Burada 'a' ve 'b' terimlerin isim ya da değişken olduğunu varsayıyoruz.
8. Bkn. S. Kripke, "Identity and Necessity", M.K. Mnuitz (ed.) *Identity and Individuation*, New York, 1971, s. 136.
9. Bunun en açık örneği için bkn. Harold Noonan, "Indeterminate Identity, Contingent Identity and Abelardian Predicates", *Phiosophical Quarterly*, (41) 1991, s. 183-93, ve "Constitution Is Identity", *Mind*, 1993, s. 133-46. Bunun dışında Micheal Burke ve David Lewis gibi etkili bazı felsefeciler Aynıların Ayırdedilemezliği'nin yanlışlığını mantıksal olarak içeren görüşler savunmuşlardır. Bk. M. Burke, "Copper Statues and Pieces of Copper", Analysis, (52) 1992, s. 12-17, ve D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Oxford, 1986.
10. Bu tür örneği ilk veren Quine olmuştur: W.V.O. Quine, *From a Logical Point of View*, İkinci Baskı, Harvard, 1980, Chapter VIII, Reference and Modality, s. 139. Benim verdiğim örnek 1997 yüksek lisans dil felsefesi seminerimde bu konuyu öğrencilerim ile tartışırken ortaya çıkmıştı.
11. Atatürk örneğinde kullanılan yüklem tümcede özne konumunda olan isme duyarlı. Quine'ın özgün örneği de böyle. (4) ise özne konumundaki terimin *anlamına* duyarlı bir yüklemi içeriyor.
12. Bu örneği İtalya'daki kadın felsefeciler üzerine iki felsefecinin konuşmasına kulak misafiri olduğumda bulmuştum. Daha sonra bazı meslektaşlar benzer bir örneği R. Montague'nün ısının artması ile ilgili verdiğini ve literatürde bunun tartışıldığını belirttiler.
13. Doğrudan Gönderme Kuramı savunucularından bazıları bu görüşte değildir. Bkn. N. Salmon, *Frege's Puzzle*, Ridgeview, 1991.
14. Bkn. Quine, 1980, s. 143.
15. Burada muğlaklık ve kategori hatası sorunlarını bir yana koyuyorum. Ancak şunu da belirtmekte yarar görüyorum ki bir yüklemin muğlak olmasından, ya da bir tümcede kategori hatası yapılmasından ("sevgi üçgendir" gibi) yola çıkarak Aynıların Ayırdedilemezliği'ni yanlışlayamayız. Bu konu başlı başına bir başka yazıda tartışılabilecek kadar geniş olduğundan burada bu konuya girmiyorum.

ETİK VE POLİTİK YÖNLERİYLE CAMUS'NÜN FELSEFESİNE BİR YAKLAŞIM(*)

Mustafa Günay

Yaşam Öyküsü ve Yapıtları

Albert Camus, 7 Kasım 1913'te Cezayir'de doğdu. Babası o bir yaşındayken öldü. Yoksulluk içinde geçen bir çocukluk yaşadı. Ancak Camus okudu, öğrenimini sürdürdü. Bir yandan da yaşamını kazanmak için çeşitli işlerde çalıştı. Bu arada tiyatroyla da ilgilendi. "İş Tiyatrosu" adlı bir tiyatro kurdu. 1936'da doktora tezini tamamladı. Bu tezinde, Plotinos ve Augustinus'un felsefi yazılarına dayanarak, Yunan ve Hristiyan düşüncesi arasındaki ilişkileri inceledi. Yunan kültürüne ve felsefesine olan ilgisi tüm sanatsal ve düşünsel çalışmalarında kendisine eşlik etmiştir. Öyle ki çeşitli yapıtlarında yer yer, Avrupa kültürünün içinde bulunduğu krizi, ancak eski kökenlerine (Grek kültürü ve felsefesi) geri dönmekle aşabileceğini vurguladı. Camus'nün yaptığı işler arasında gazetecilik de vardır. Bir süre için *Combat* adlı bir gazetenin yazı işleri müdürlüğünü de yürütmüştür. 1946'da ABD'ye, 1949'da ise Güney Amerika'ya geziye çıkmıştır. 1948 yılında ise totaliter devletlerin kurbanlarına yardım etmek amacıyla bir komite kurmuştur.

Camus çeşitli türlerde eser yaratmıştır: roman, öykü, deneme, tiyatro oyunu. Tiyatro oyunları yazdığı gibi, örneğin Dostoyevski'nin "Cinler"ini tiyatroya uyarlamıştır. Camus'nün tüm yapıtlarında edebî yön ile düşünsel (felsefî) yön bir aradadır. Bu aynı zamanda "varoluşçu" olarak adlandırılan diğer yazarların da ortak bir özelliği olarak görülebilir. Varoluşçu filozofların edebiyat ile felsefeyi birbirinden ayıran uçurumu ortadan kaldırmaya çalıştıkları açıktır. Gerçekten de nasıl varoluşçu felsefe edebiyata yaklaşmak istiyorsa, varoluşçu edebiyat da felsefenin alanına ait sorunları dile getirmektedir. Bu bakımdan, Camus'nün de "yazınsal bir felsefenin temsilcisi" olarak değerlendirildiğini saptayabiliriz.[1]

Ancak çoğu zaman yapıldığı gibi, Camus'yü varoluşçular grubuna dahil etme yanılgısına düşmemek gerekir. Çünkü bazı yönlerden varoluşçuluğa yakın görünmekle birlikte, onlardan ayrıldığı yönler de az değildir. Gerçekten de Camus ile Sartre ve genel olarak varoluşçular arasında bir yol ayrımının yaşandığını söyleyebiliriz. Sartre Camus'yle olan ilişkileri hakkında şunları söyler: 1945'te rastladım ona (...) Camus hoş insandı; son derece kaba, fakat çokça gayet eğlendiriciydi; direniş eylemine candan katılmış, sonra

(*) 12.3.1996 tarihinde G.Ü. Eğitim Fakültesi'nde verilen konferansın genişletilmiş metnidir.

Combat'yı (Dövüş) yönetmişti. Onu bizim için çekici kılan Cezayirli karekteriydi; Güneyin aksanını andıran bir aksanı vardı. (...) Onunla gerçek bir dostluğumuz vardı, gerçek ama yüzeysel bir dostluk. Herkes de üçümüzü varoluşçular diye adlandırarak bizi memnun ettiklerini sanırlardı, oysa bu Camus'yü çileden çıkarırdı. Gerçekten de varoluşçulukla ortak olan hiçbir şeyi yoktu."[2]

Camus'nün kendisi de şöyle açıklar varoluşçulukla ilgili tutumunu: "Benim o çok ünlü existentialisme pek bağlılığım yok uzun sözün kısası, bu felsefenin vardığı sonuçları yanlış sayıyorum."[3] Bu durumda Camus'yü tanımlamak için başka bir "etiket" aranır. Geniş bir ilgi uyandıran yazar ve düşünürleri etiketlemenin evrensel bir eğilim ve saplantı olduğu söylenebilir. Yapıtları ve eylemleriyle geniş ilgi uyandıran Camus'nün etiketi de şudur: *umutsuzluğun ya da uyumsuzun düşünürü*.[4]

Camus 1957 yılında Nobel ödülünü kazandı. Aynı yıl *Ölüm Cezası Üzerine Düşünceler* adlı denemesini (Costler'le birlikte) yayınladı. Camus'nün çoğu yapıtları Türkçeye çevrilmiştir. Bunlar arasında başlıcaları şunlardır: *Yabancı* (1942), *Sisyphos Söyleni* (1942), Veba (1947), Başkaldıran İnsan (1951), Düşüş (1956), *Denemeler, Düğün ve Yaz, Ölüm Cezası Üzerine Düşünceler,* ve son olarak da *İlk İnsan* adlı romanı. Bu eser tamamlanmamış ve kızı tarafından yayına hazırlanmış bir kitaptır. Çünkü bu eser, Camus'nün 4 Ocak 1960'ta bir otomobil kazasında öldüğü yerde, çantasında bulunmuştur. Evet, Camus 1960'ta bu dünyadan ayrılır, daha doğrusu o çok sevdiği doğaya döner, yani mutlak uyuma. Ama eserlerine olan ilginin artarak sürdüğü söylenebilir. Öyle ki bu ilginin, insanlığın ve ahlâklığın yeniden gündeme getirilmesine yönelik çabalarla daha da artacağına ve aynı zamanda Onun eserlerinin bu çabalara güç vereceğine inanılabilir. Çünkü bugün dünyanın gerçek bir diyaloğa ihtiyaç duyması, aynı zamanda Camus'nün düşüncelerine ihtiyaç duymasıdır.

Felsefesinin Temel Kavramları ve Soruları

Oldukça açık ve anlaşılır bir dille yazan Camus, teknik ve akademik bir felsefeci olarak görülmese de, önemli düşünceler, görüşler ortaya koymuştur. Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger gibi filozofların oluşturduğu geleneği izlediği söylenebilir. İnsanın dünya içindeki konumuna anlam ve eylem açısından bakar. Başka bir deyişle Camus, düşüncesinin zarını insandan, yaşamdan ve dünyadan yana atar. Düşünce ile eylem arasındaki yabancılaşmayı ortadan kaldırmayı dener. Çünkü eylemler dayandıkları düşünceyi ve değeri gerçekleştirmiyorsa, orada, amaçlar araçsallaşmış, asıl değer ve varlık olan insan bir gölge, bir kopya durumuna düşmüş demektir.

Camus, dünyanın akla uygun olmamasından hareketle bir etik olanağını araştırır. "Alçalmış düşünce geleneği" olarak eleştirdiği düşünce tarzı,

"akla-aykırı"yı yüceltirken, Camus'nün açıklık yolunda ilerleyen bir düşünme tarzı vardır. Bu aynı zamanda, belli bir filozof duruşunun ve felsefe yapma tarzının da ifadesidir. Camus'nün felsefesi, ilk kez Nietzsche'nin dikkati çektiği *nihilizm sorunu* ile felsefi yoldan onu aşmaya çalışmış en önemli çağdaş görüşlerden biridir. Camus'nün düşünsel temellerini ve tarihsel-toplumsal sonuçlarını çözümlemeye çalıştığı nihilizm, aslında bir felsefe sorunu olmaktan öte çağın bir sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ve bu sorunun ağırlığı üzerimizde artarak sürmektedir.

Camus, *Sisyphos Efsanesi*nde nihilizmi saçma (absurd) kavramından hareketle inceler. "Saçma" kavramı, onun düşüncesinin temeli durumundadır. Saçma kavramı, insan açısından evrenin akla, mantığa aykırılığını, tutarsızlığını anlamış; herşeyi olduğu gibi gören, bilinçli insanı ya da düşünceyi dile getirir. Varoluşumuzun ya da yok oluşumuzun kararını veremediğimiz bu yaşam, insan yaşamı, saçma ve anlamsız bir yaşamdır.[5] Camus, düşünsel gelişiminin birinci döneminde "saçma" kavramı üzerinde durur, intiharı işler. İkinci dönemde ise "başkaldırma"yı ele alır. İki dönemin ortak yanı olan mutlak son (ölüm) ise, yaşamın anlamsızlığını ve dolayısıyla "saçma" yaşantıyı ortaya çıkaran temel olgudur. Ancak saçma her zaman için bir başlangıç noktası olarak kabul edilir. Camus de yapıtlarında, saçmayı aşma, onunla bir hesaplaşma çabası içinde karşımıza çıkar.

Camus'nün birinci dönem felsefesi içinde yer alan *Sisyphos Efsanesi*nde kullandığı temel kavramlar, saçma (uyumsuzluk), yalnızlık ve intihardır. İkinci dönemde ise "başkaldırı" ve "dayanışma" kavramları ağırlık kazanır. Başkaldırma, metafiziksel ve tarihsel olmak üzere ikiye ayrılır. Başkaldırma düşüncesinin ahlâki ve metafizik boyutları vardır. Camus, başkaldırıyı, politik ve tarihsel devrimlere karşıt olarak ele alır. Sisyphos'ta *uyumsuzluk bilinci* açıklığa kavuşur, saçma'nın farkına varılır ve insan bununla hesaplaşarak kendi konumunu belirler. *Başkaldıran İnsan*'da ise bu bilinç başkaldırma düşüncesine bağlanır ve bir eylem ilkesi haline gelir. Bu aynı zamanda, bireyselle toplumsal, kişiselle evrensel arasında bir ilişki ve iletişim kurulması da demektir. "Uyumsuz deneyimde, acı çekme bireyseldir. Başkaldırma deviniminden sonra, ortak olduğunun bilincine varır, herkesin serüvenidir artık."[6]

"Dünyanın saçmalığı nerede?" diye soran Camus, *saçmalığın peygamberi* olarak görülmekten yakınır. "Saçma, yalnızca bir çıkış noktası sayılabilir.[7] Ne olursa olsun, herşeyin anlamsız olduğu, herşeyden umudu kesmek gerektiği düşüncesiyle kalamaz insan. Çünkü herşeyin anlamsız olduğunu söylediğimiz anda bile anlamlı bir şey söylemiş oluyoruz. Dünyanın hiçbir anlamı olmadığını söylemek, her çeşit değer yargısını ortadan kaldırmak demektir. Ama, yaşamak bile kendiliğinden bir değer yargısıdır. Ölmeye yanaşmadığı sürece, insan yaşamayı seçiyor demektir. O zaman da, görece de olsa, yaşamaya bir değer verilmesi söz konusudur.[8]

Birinci Dünya Savaşı'nın trampet sesleri arasında büyüyen Camus, ta-

rihin her zaman için kanla, haksızlıkla, zorbalıkla dolu olduğunu belirtir. Her türlü koşulda umutsuzluğu ve mutsuzluğu aşmanın yollarını arar. Bunu da herkesten daha üstün ruhlu olduğu için değil, içinde taşıdığı bir sezgi ışığına bağlı olduğu için yaptığını söyler. Ona göre, "bu sezgi ile insanlar binlerce yıldır yaşamı en büyük acılar içinde bile sevmesini bilmişlerdir."[9] Gerçekten de Camus'nün felsefesinin temelinde insan ve yaşam sevgisi yer alır. Ancak bir eylem ve etik olanağı bulmak için "ölüm"le hesaplaşmak gerekir. Camus bu hesaplaşmayı *Sisyphos Efsanesi* adlı yapıtında gerçekleştirir. Bu hesaplaşma Onun etik kavramlarının ve değerlerinin de hazırlayıcısıdır.

Sisyphos Efsanesinin Gerçeği

Camus'nün yanıtını aradığı temel sorun, Tanrı inancına ve kutsal bir evren anlayışına dayanmadan bir ahlâkın kurulup kurulamayacağıdır. İnsan bu dünyada sorularıyla başbaşadır, bu soruların yanıtını insandan başka bir şeyde aramak boşunadır. İnsan sorularıyla ve onlara aradığı yanıtlarıyla insandır. Camus için "gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır; intihar. Yaşamın yaşanmaya değip değmediğinde bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir." Yani ilk olarak yanıtanması gereken soru yaşamın anlamına ilişkindir. Camus'ye göre, kendini öldürmek, yaşamın bizi aştığını ya da yaşamı anlamadığımızı söylemek demektir. Ancak, intihar eden kişilerin yaşamın anlamından emin oldukları durumlar da söz konusudur. Camus, yaşamın bir anlamı bulunduğunu yadsıyan düşünürlerden hiçbirinin, mantıklarını, yaşamayı da yadsımaya kadar götürmediğine dikkati çeker.[10]

Camus'ye göre, "mantıklı olmak her zaman kolaydır. Sonuna kadar mantıklı olmaksa neredeyse olanaksız bir şeydir. İntihar üzerinde düşünmek, onu ilgilendiren en önemli sorunu ortaya koyma olanağı verir. Bu soru şudur: ölüme kadar süren bir mantık var mıdır?[11] İntihar düşüncesini çözümlemek isteyen Camus'nün çabası, bu soru üzerinde yoğunlaşır. Çünkü ona göre, "direnim ile açık görüşlülük, uyumsuzun, umudun ve ölümün birbirlerine karşılık verdikleri bu insan dışı oyunun ayrıcalıklı seyircileridir. O zaman, akıl, bu nem ilkel hem de alabildiğine incelmiş dansın figürlerini daha örneklendirmeden de, daha kendisi yaşamadan da çözümleyebilir."[12]

Bir insanın bizim için her zaman bilinmez kaldığını, bizi aşan, indirgenmez bir yanı bulunduğunu kabul eden Camus'ye göre, aynı şey duygular için de söz konusudur. çünkü insanın gönlündeyken bunları kavrama imkânımız yoktur. Ama yol açtıkları eylemler, gerçekleştirdikleri düşünce tutumları, bir ölçüde de olsa bunları açığa vurmaktadır. Bu nedenle Camus, bir bilgi yöntemi değil, bir çözümleme yöntemi tanımlamaya çalıştığını söyler: "Çünkü her yöntem bir metafizik gerektirir. (...) Burada tanımlanan yöntem, her türlü gerçek bilginin olanaksız olduğu duygusunu açığa vuruyor. Yalnız görüşlerin dökümü yapılabilir, yalnız iklim duyurulabilir."[13]

Bilimin, dünyanın anlamı konusunda söyleyecek sözü olmadığını ve sonunda şiire dayanma durumunda kaldığını belirten Camus, dünyayı anlamada epistemolojik bir temele dayanmaz görünür. Hiçbir bilimin insana, bu dünyanın kendisinin olduğuna inandırabilecek bir bilgiyi vermediğini belirtir. Kendi deyimiyle, "Onu bana anlatıyorsunuz, bana onu sınıflandırmasını öğretiyorsunuz. Yasalarını sayıyorsunuz. (...) Mekanizmasını tanıtlıyorsunuz. (...) Sonunda bu sihirli ve karmakarışık evrenin atoma, atomun da elektrona indirgendiğini öğretiyorsunuz bana. Bütün bunlar güzel, gerisini de anlatmanızı bekliyorum. Ama siz bana elektronların bir çekirdek çevresinde toplandıkları görünmez bir gezegenler takımından söz ediyorsunuz. Bu dünyayı bana bir imgeyle açıklıyorsunuz. O zaman dönüp dolaşıp şiire geldiğinizi anlıyorum; hiçbir zaman bilemeyeceğim."[14] Camus, bilim yoluyla algıları kavrayıp sayabilirsek de dünyayı kavrayamadığımızı belirtir.

Camus'nün çözümlemek istediği intihar düşüncesine yol açan şey, akıl ve gerçeklik, insan ve dünya arasındaki ilişkidir. Camus'ya göre, aklın en derin isteği ve bütün girişimlerinin amacı, dünyayı anlamak, onu insanlara indirgemektir. Gerçeği anlamaya çalışan akıl, ancak onu düşünce terimlerine indirgediği zaman gereksiniminin karşılandığını düşünebilir. İnsanın dünyayı anlama, onunla uyumlu olma, birlik olma isteği; aynı zamanda insan trajedisinin temel hareketi olarak da görülebilir. Camus'ye göre, düşünce ve akıl, olguların değişken aynalarında (görünüşlerinde) hem bu olguları, hem de kendini tek bir ilkede özetleyip açıklayabilecek bağıntılar bulabilseydi, bir *düşünce mutluluğu*ndan söz edilebilirdi. Camus, düşünce tarihinin, daha çok birbirini kovalayan pişmanlıklar ve güçsüzlükleri sergilediğini belirtir. "Akıl, umutlarının kımıltısız dünyasında sustuğu sürece, herşey özleminin birliğinde yansıyarak düzenlenir. Ama ilk deviniminde bu dünya çatlar ve yıkılır; sayısız, ışıltılı parçalar sunulur bilgisine. Bize gönül esenliği verecek bildik ve durgun yüzeyini bir daha kurabilmekten umudu kesmek gerekir."[15] Bu durumda, akıl da, kendi tarzında dünyanın uyumsuz olduğunu söyler. Yani bu dünya aslında akla uygun değildir. Camus uyumsuzu nasıl tanımlar, uyumsuz nedir? Uyumsuz olan, bu akla-aykırı dünya ile çağrısı insanın en derin yerinde çınlayan çılgın bir açıklık ve birlik isteğinin karşı karşıya gelmesidir. Uyumsuz, hem dünyaya hem de insana bağlıdır, aralarındaki bağdır.[16]

Camus, bu dünyanın kendisini aşan bir anlamı olup olmadığını bilemeyeceğini belirtir. "Ama bu anlamı bilmediğimi, öğrenmenin de benim için şimdilik olanaksız olduğunu biliyorum. Kendi koşulumun dışında olan bir anlamın benim için anlamı ne? Ben ancak insan ölçüleriyle anlayabilirim."[17] İnsanın mutlaklık ve birlik isteği ile, bu dünyanın akla ve mantığa uygun bir ilkeye indirgenemezliği, birbirleriyle uzlaştırılamayan temel bir karşıtlık olarak görülür. Ama dünya ile insan arasındaki ilişki ancak insana göre saçma olabilir. Bu bakımdan, saçma duygusunun evrensel değil, aslında belirli bir kültürün insanında oluşan bir tepki olduğu söylenebilir. Saçmanın duyum de-

ğil, duygu oluşu da onun kültürelliğinin göstergesidir. Doğu kültüründe ise böyle bir duyguya pek rastlanmaz. Bu daha çok Avrupalıya özgü bir duygudur. Kaynağı açısından, insan merkezcilikle de bağlantılıdır. Ancak Camus, saçmayı ve uyumsuzluğu, insanın evrensel duygusu ve değişmez yazgısı olarak görür.[18]

Camus'ye göre, bilinciyle, yakınlık ihtiyacıyla dünyanın karşısında olan insanı, evrenin karşıtı yapan akıldır. İnsan ve dünya arasındaki uyuşmazlığın, dünya ile düşünce arasındaki kırılmanın temeli, bu konudaki bilinçliliktir. İnsan, ağaçlar arasında bir ağaç ya da hayvanlar arasında bir kedi olsaydı, yaşamın anlamı sorunu ortaya çıkmayacaktı. Çünkü insan dünyadan bir parça olacaktı, daha doğrusu bu dünya olacaktı. Ama şimdi, uyumsuz insanın tek yapabileceği, yalnızca bildiğiyle yaşamak, elindekiyle yetinmek, araya kesin olmayan hiçbir şey koymamaktır.[19]

İnsanın hiçbir şeye sarılmadan yaşayıp yaşayamayacağını bilmek isteyen Camus, intihar kavramına ilişkin olarak "soru"nun tersine çevrilmesinden söz eder. Bundan önce sorun yaşamın, yaşamak için bir anlamı olması gerekip gerekmediğiydi. Ama şimdi tersin yaşamın, anlamdan ne kadar yoksun olursa o kadar iyi yaşanacağı ortaya çıkmaktadır. Yaşamak da uyumsuzu yaşatmaktır. Camus, uyumsuzu yaşatmanın insanı başkaldırmaya götürdüğünü belirtir.[20] İnsanla kendi karanlığının sürekli bir biçimde karşılaştırılması olan başkaldırma, yaşama değer veren bir eylemdir. Camus'ye göre "gözleri bağlanmamış bir insan için, kendisini aşan bir gerçekle çarpışan anlayışın görünümü kadar güzel bir görünüm yoktur. (...) İnsana-aykırılığı insanın büyüklüğünü oluşturan bu gerçeği yoksunlaştırmak, insanın kendisini yoksunlaştırmaktır." Camus, bu bakımdan herşeyi açıklayan öğretilerin aynı zamanda kendisini zayıflattıklarını vurgular. Çünkü böylesi öğretiler, insanı kendi yaşamının ağırlığından kurtarmaktadırlar. Oysa insanın onu yalnız başına taşıması gerekir.[21] Camus pek çok yerde "taşımak" eyleminin yaşamda ne kadar önemli olduğunu ve ne kadar sıkça yer aldığını belirtir. Yaşamanın ağırlığını, zaman'ı, taş'ı taşımaktır söz konusu olan, tıpkı Sisyphos gibi.

Camus'ye göre uyumsuz insanın bir yanılgısı olan intihar, başkaldırmanın mantıksal bir sonucu değildir. Aslında intihar, içerdiği razı oluş dolayısıyla, en son noktasına götürülmüş kabullenmedir. İnsanın geleceğinin, biricik ve korkunç geleceğinin farkına vararak ona atılmasıdır.[22] Uyumsuzu kendi tarzında, yani insanın kendi kendisini tüketerek çözen intihar, Camus'ye göre temel bir çelişme içerir. Çünkü yaşamı anlamsız bularak intihar eden insan, aslında bu eylemiyle, uğrunda yaşayabileceği bir anlamın varlığını kanıtlar. Yaşam anlamsızsa, insanın eylemde bulunmak, dolayısıyla da intihar etmek için nedeni yoktur. Bu bakımdan intihar eylemi anlamı varsayar. Ayrıca "dünyayı ateşe vererek", yani başkalarını da öldürerek ölebileceği halde tek başına ölmeyi seçen insan, en azından öteki insanların yaşamlarında bir değer görmüş demektir.

İnsanın aklı ve sorularıyla karşısında durduğu dünya ile ilişkisinde yaşanan saçma ve uyumsuz durumunun yorumlanması sonunda, yani yaşamın ve tarihin anlamsızlığı karşısında, bundan kurtulmak için iki yol bulunduğu görülür: intihar ve başkaldırma. Camus için, bunlardan yalnızca ikincisi, belli bir değerin tanınmasını içerdiği için, yaşama bir anlam kazandırma imkânına sahiptir. Bu imkânı geliştirmeye uğraşan Camus, Tanrı'nın dünyadan ve insandan ayrılmasıyla, yani her türlü kutsallığın reddedilmesiyle belirginleşen anlamsızlığın taşıdığı bütün sonuçları çıkarmak ve anlamsızın ötesinde bir ahlâk olanağını açığa çıkarmak amacındadır.[23]

Aslında yeni bir akılsallık (rasyonalite) getirmediği, yalnızca eski akılsallığı (Grek tarzındaki) çağdaşlaştırdığı söylenen Camus'nun bu tavrı, onun Sisyphos'u, dünyanın saçmalığı ve yaşamın anlamsızlığı gibi intihara varan yaşantılara karşı bir kişilik olarak ortaya çıkarmasında da görülür. Tanrıların sürekli boşa çıkacak umutsuz bir iş yapmakla, hep yeniden aşağıya yuvarlanacak taşı tepeye çıkarmakla cezalandırdığı Sisyphos'un en önemli özelliği, cezasını bilinçli olarak kabul etmesidir. Bütün yaşamını "evetlemiş" olmakla kendi kaderine egemen olmasıdır. Çünkü, "taş, kendi taşıdır." Tanrıların, bir kayayı durmadan bir dağın tepesine kadar yuvarlayıp çıkarmaya mahkûm ettikleri Sisyphos, kayayı tepeye kadar getirir, ama kaya tepeye gelince kendi ağırlığıyla aşağı düşer hep. Bu yararsız ve umutsuz çaba, en korkunç ceza olarak düşünülmüştür Tanrılar tarafından. Sisyphos ise tepeye çıkardığı taşın, birkaç saniyede aşağı dünyaya doğru inişine bakar, onu yeniden yukarı doğru çıkarmak gerektiğinden, yine ovaya doğru yürür. Camus, Sisyphos'un işte bu yürüyüş, "bu duruş, bu dönüş sırasında" kendisini ilgilendirdiğini belirtir: "Böylesine taşlarla başbaşa didinen bir yüz, taşın kendisidir şimdiden. Bu adamın ağır ama eşit bir adımla sonunu göremeyeceği sıkıntıya doğru inişi gözlerimin önüne geliyor. (...) Tepelerden ayrıldığı, yavaş yavaş Tanrı'ların inlerine doğru gömüldüğü saniyelerin her birinde, yazgısının üstündedir. Kayasından daha güçlüdür."[24] Camus, bu efsanenin trajik olmasının, kahramanın bilinçli olmasından kaynaklandığı görüşündedir. Çünkü Sisyphos, "düşkün durumunun bütün enginliğini bilir, inişi sırasında bunu düşünür."

Camus'ye göre Sisyphos, yazgıyı bir insan işi kılar, insanlar arasında sonuçlandırılacak bir işe dönüştürür. Yazgısı kendisinindir ve kayası kendi nesnesidir. Ayni biçimde uyumsuz insan da, sıkıntısı üzerinde gözlem yapmaya başladığı zaman, bütün putları susturur. Camus'ye göre, kişisel bir yazgı varsa, üstün alınyazısı olamaz. Hiç değilse tek bir alınyazısından söz edilebilir. Ancak uyumsuz insan, onu da kaçınılmaz bulur ve küçümser. İnsanın kendi yaşamına yönelmesini simgeleyen Sisyphos, insansal olan herşeyin tümüyle insan kaynaklı olduğunu gösterir. Çünkü Tanrıları yadsıyan Sisyphos için, efendisiz olan bu evren ne anlamsız ne de değersiz görünür. Yuvarladığı "taşın ufacık parçalarının her biri, bu karanlık dağın her madensel parıltısı, tek başına, bir dünya oluşturur. Tepelere doğru tek başına didinmek bile bir

insan yüreğini doldurmaya yeter."[25] Bu nedenle Camus, "Sisyphos'u mutlu olarak tasarlamak gerek"tiğinden söz eder.

Yeni Bir Hümanizm Arayışı

1940'larda Nazizmin, faşizmin güçlenip yayılması, sonra da 2. Dünya Savaşı'nın getirdiği çöküntü, geleneksel değerleri sarsmış ve yıkmıştır. Toplumsal olaylarla ve tarihle fazlaca ilgilenmeyen varoluşçular ve Camus, 2. Dünya Savaşı'yla birlikte "tarih"le yüz yüze gelirler, tarihselliklerinin bilincine varırlar. İşgal yıllarında "direniş hareketi"ne katılan bu yazarlar ve insanlar, artık bu anlamsız dünyaya daha başka bir gözle, daha farklı bakarlar. Artı bundan sonra *yalnızlık* konusunu değil, *dayanışma* kavramını öne çıkarırlar. Direnişe katılan varoluşçular, nazi zihniyetine karşı koyamamış ve "saçma" üzerine kurulmuş felsefelerini bekleyen nihilizmden kendilerini kurtarma, yeni bir değerler sistemi yaratma, o yılların umutsuzluk ortamında umut ışığı yakma, yeni bir hümanizm oluşturma çabasına girişirler.[26]

Sartre ve diğer varoluşçuların hem idealizmden hem de materyalizmden bazı öğeler alarak bir başka yol aradıkları görülür. Bu yaklaşım, hem sağ hem de sol kesimden eleştiriler alır. Aranan sentez, Marksizm ile insanın tarihsel çelişkilerini çözümlemek, varoluşçuluk ile de onun öznel boyutunun olanaklı tek yorumunu gerçekleştirmektir. Camus, durum ne olursa olsun, şiddeti reddederken, aynı zamanda Marksizmin öğreti ve uygulamalarını da eleştirir. Rusya'da çalışma kamplarının varlığı ile Stalin üzerine tartışmalar ve Kore Savaşı varoluşçuların düşünce ve eylem birliğini sona erdiren olaylardır. Camus, özellikle *Başkaldıran İnsan*'da, sonu devlet terörüne vardığı için tarihteki büyük devrimleri kınayan bir tavır sergiler.

Trajik bir çağda yaşadığımızı, ama çoğunlukla trajikle umutsuzluğun birbirine karıştırıldığını söyleyen Camus'ye göre, "çağımız nihilizmden çok çektiyse, aradığımız ahlâka nihilizmi bir yana bırakmakla varılamaz."[27] Onun sıkıntısı, aslında bütün bir çağın sıkıntısıdır. 20. yüzyılı bir "korku çağı" olarak adlandıran Camus'ye göre, hiçbir çağda insan yaşamı bu denli hiçe sayılmamış, öldürme haklı görülmemiş, insanın değeri bu kadar ayaklar altına alınmamıştır. "Ama en kötüsü, bunları yapanlar, yaptıklarının kötü olduğuna inandırılamamıştır. Çünkü, soyut bir kafa, yani bir ideolojinin adamı başka bir şeye inandırılamaz."[28]

20. yüzyıla "ideolojiler çağı" da denilebilir. Çünkü en çok bu çağda, insanlar düşüncelerin sonucu olarak baskıya uğratılmış, sürgüne gönderilmiştir ya da öldürülmüştür. Camus'nün deyimiyle "elli yıl içinde yetmiş milyon insan." Bu durumun sorumluları arasında faşizm ile nazizm gibi Stalinizm de yer alır. Camus, 20. yüzyıl politika ve toplum felsefelerinde bu iki yanlı aşırılıklara karşı çıkmasından ötürü, iki tarafın da pek sevmediği bir düşünürdür.

Camus'nün temel hareket noktası, 1789'dan bu yana Avrupa tarihinde etkisini gösteren *başkaldırma* olgusudur: baskıya, zulme, sömürüye başkaldıran insanın düşünüş biçimi. Bu olgunun düşünce düzeyindeki hazırlayıcıları olan filozoflara ve yazarlara olduğu kadar, tarihsel olaylara da eğilen Camus, her başkaldırmanın, başlangıçta "bütün insanlar için bir değer adına" yola çıktığını, ancak daha sonra "köklerini ve temellerini" unutarak, yani ne adına başkaldırdığını unutarak, ya karşı çıktığı tutum gibi buyurgan olduğunu (totaliter) ya da kendi kendini yok ettiğini belirtir. Politik alandaki yazılarıyla Franco İspanyasına da Stalin Rusyasına da eşit ölçüde karşı çıkan Camus'nün amacı, başkaldırma için felsefi bir ölçü, mantıksal bir tutarlılık ölçüsü getirebilmektir. Başkaldırma, bir şeye karşı gelirken, karşı gelme yolu, o yolla ulaşmak istediği amacı sarsıyorsa tutarsızdır. Bundan dolayı, her zaman için başlangıçta başkaldırmayı harekete geçiren değerlere, bütün insanlar için geçerli olması gereken değerlere bağlı kalmak gereklidir. Başkaldırmanın haklılık temeli ancak böylelikle söz konusu olabilir, yoksa kendisi de başka bir haksızlık kaynağı haline gelir. Haklılık temelini sürekli gözeten, yola çıktığı değere her zaman bağlı kalan bir başkaldırma: işte Camus'nün yeni bir hümanizmin temeli olarak gördüğü kavram budur.

Başkaldırmanın Anlamı ve Çağdaş Sorunlar

Gerek hümanizmin temeli olabilecek bir başkaldırıyı tanımlamaya çalışırken, gerekse tarihsel devrimleri eleştirirken olsun, Camus'nün göz önünde tuttuğu sınır kavramı ve sınır bilincidir herşeyden önce. Çünkü ona göre başkaldıran insan, "hayır diyen biridir (...) bir sınırın varlığını kesinler bu hayır (...) sınır düşüncesini buluruz.[29] Yine kendi deyimiyle, "insan varolmak için başkaldırmak zorundadır, ama başkaldırmanın kendi kendisinde bulduğu, insanların üzerinde birleştikçe varolmaya başladıkları sınıra saygı göstermesi gerekir."[30] Devrimlerin yolu şaşırmasının nedeni, sınırın bilinmesinden ya da bilinmezlikten gelinmesindedir. Camus'ye göre, "başkaldırma bir yandan bütün insanlara özgü bir yaratılışı sezdirirken, bir yandan da bu yaratılışın özünde bulunan ölçüyü ve sınırı gün ışığına çıkarır."[31] Çünkü, belli bir noktayı aşan her düşünce, her eylem kendi kendini yadsıyorsa, nesnelerin ve insanların bir ölçüsü var demektir. Camus bu noktada Herakleitos'u anımsatarak, bu filozofun sürekli akışa (oluşa) bir sınır koyduğunu ve bu sınırın ölçüsüzler için öldürücü olan ölçü tanrıçası Nemesis'le simgeleştirildiğini belirtir. Bu nedenle, başkaldırmanın çağdaş çelişkilerini gözden uzat tutmayan düşüncenin, esin kaynağını bu tanrıçada araması gerekir.

Gerçekliğin tümüyle akılsal olmadığı gibi, akılsalın da tümüyle gerçek olmadığını belirten Camus'ye göre, başkaldırmanın aydınlığa çıkardığı değer de yaşamın ve tarihin üstünde değildir, nasıl ki tarih ile yaşam da onun üstünde değilse.[32] Camus'ye göre, yalnızca tarihi seçmek, başkaldırmanın söy-

lediklerine karşı nihilizmi seçmektir. Çünkü tarihin mantığı tümüyle benimsendiği zaman, insanın eksiltilmesinin, küçültülmesinin yolu açılır. Camus'nün deyimiyle, "Başkaldırma birlik ister, tarihsel devrim de tümlük. Birincisi bir evet'e dayanan hayır'dan yola çıkar. İkincisi salt yoksamadan yola çıkarak çağların sonuna atılmış bir evet'i yaratabilmek için bütün kötülükleri bağrına basar. Biri yaratıcıdır, öteki yoksayıcı."[33] Camus'ye göre ancak, tarih ve onun kargaşalıkları içinde onu düzenleyen ve yeniden yaratan başkaldırmada bir ölçü bulabiliriz.

İlkçağdan bu yana, Batı tarihini canlandıran ölçü ile ölçüsüzlük arasındaki bir karşıtlıktan söz eden Camus, Yunan felsefesi ve kültürüyle çağının Avrupa kültürünün bir karşılaştırmasını ve eleştirisini de yapar. Yunanlıların uğruna silaha sarıldıkları güzellik vb. değerler, çağımızda sürgün edilmiştir. Camus'ye göre, Yunan düşüncesi belli sınırlar içinde görmüştür kendini, sınır bilincini hep korumuştur: ne kutsalı ne de aklı aşırılığa götürmemiştir. Oysa Avrupa için söz konusu olan ölçüsüzlüktür. Bu nedenle Camus, Avrupa'nın kendini eski Yunan'ın çocuğu olarak görmesini doğru bulmaz. "Biz onu yadsımış evlâtlarız" dediğini görürüz.[34]

Tanrı'nın ölümünden sonra, geriye yalnızca tarih ve insan gücünün kaldığını söyleyen Camus'ye göre, filozoflar çoktandır insan doğası yerine durumu, eski uyumun yerine rastlantının düzensiz atılışını ve aklın amansız işleyişini koyma çabasını sürdürmektedirler. Eski Yunanlıların iradeyi akılla sınırlandırmalarına karşılık, çağımızda insanlar onu aklın eline vermişler ve bu nedenle akıl da elini kana bulamıştır.[35] Camus, insanların, tarihi kendi buyrukları altına alacak yerde, hergün biraz daha onun kölesi olmaya doğru yöneldikerini belirtir. Ancak yine de insanlar yazgılarının farkına varma konusunda ilerleme göstermektedirler. Camus, hiç kimsenin karşılığını vermeye gücünün yetmediği soruyu şöyle belirler: "İnsan, ne Tanrı'nın ne de akılcı düşüncenin yardımı olmadan, tek başına kendi değerlerini yaratabilir mi?" Bu soru belirleyici niteliktedir ve önemlidir. Çünkü Camus'ye göre, Fransa ve Avrupa bugün ya yeni bir uygarlık yaratmak ya da yok olmak durumundadırlar.[36]

Camus'ye göre, insan yaşamının hiçe sayıldığı bu çağda politik sorunların en önemlisi, öldürmenin haklı görülüyor olmasıdır. Kendi deyimiyle, "öteki sorunlara geçmezden önce, bunun karşısında tutumumuzu açıklamalıyız. Hiçbir şeyi kurmaya başlamadan önce, şu iki soru üzerinde durmalıyız: Doğrudan doğruya ya da dolayısıyla öldürülmek ya da işkence görmek ister misiniz, istemez misiniz? Doğrudan ya da dolaylı olarak başkasını öldürmek ya da işkenceye sokmak ister misiniz, istemez mi? Bu sorulara hayır diyenlerin hepsi, ister istemez, davranışlarını değiştirecek bir sürü sonuçlara sürüklenecektir."[37]

Başkalarının ölümünü düşünememenin, çağımızın bir bozukluğu olduğunu belirten Camus, istediği dünyanın, kimsenin kimseyi öldürmediği bir

dünya değil (çünkü bu bir ütopyadır) insan öldürmenin haklı olmayacağı bir dünya olduğunu vurgular: "Burada gerçekten ütopya ve çelişme içindeyiz. Çünkü, yaşanan dünya öldürmenin haklı sayıldığı bir dünyadır, onu istemiyorsak, değiştirmek zorundayız. Ancak değiştirmek isteyince de, öldürmeyi göz önüne almak gerekecek gibi görünüyor. Demek ki bir öldürme bir başka öldürmeye yol açacak ve hep korku içinde yaşamak durumunda kalacağız." Bu, herkesin üzerinde düşünmesi gereken bir sorun olarak kendini duyurmaktadır. Özellikle de içi bu zorbalıklar ve gürültüler dünyasını sevecek kadar bozuk olmayanların yanıtlaması gereken bir sorudur bu.[38]

Ütopyanın gerçekle çelişme içinde olan bir şey olduğunu söyleyen Camus'ye göre, bu bakımdan kimsenin kimseyi öldürmemesini istemek tam anlamıyla ütopyadır, salt ütopyadır. Ama, insan öldürmenin haklı görülmemesini istemek ütopya olarak çok daha hafiftir. Camus çağının sorunlarıyla ilgilenirken, aynı zamanda geleceğe ilişkin beklentilerini de dile getirir. Gelecek yıllardaki savaşın, ütopya güçleri ile gerçek güçleri arasında değil, gerçeği kendine mal etmek isteyen değişik ütopyalar arasında meydana geleceğini belirtir. Bu durumda insanın yapabileceği şey de bu ütopyalardan en zararsızını seçmek olacaktır.[39] Camus, bazen karamsarlığa kapılmasından ötürü, bugünün insanını kurtarmanın olanaksızlığını düşünür. Ama herşeyi kurtarmak pek akla uygun görünmese de, "bu insanoğulları, ruhça ve bedence kurtarılabilir hâlâ" demekten de geri durmaz. Çünkü uyumsuzla, umutsuzlukla yaşamak mümkün değildir, eğer sanat ve felsefe etkinliği varsa, orada umut var demektir.

Politik Sistemler ve İnsan Değerleri

Camus için iyi denebilecek hiçbir politik sistem olmadığını söyleyebilirsek de, demokrasi, bunlar arasında en az kötü olanıdır. Demokrat insan da, rakibinin haklı olabileceğini kabul eden kişidir. Çünkü onu özgürce konuşturur ve söyledikleri üzerinde düşünme gereği duyar. Ancak partiler ve insanlar, kendilerini, başkalarının sesini susturacak kadar haklı gördükleri yerde, demokrasinin varlığından söz edilemeyeceği açıktır.

Camus, insanı insan yapan değerlerin yok sayılmasına ya da herhangi bir dogma ve ideoloji uğruna unutulmasına karşı çakın bir sanatçı ve düşünür olarak yaşamıştır. Camus'nün yapıtlarında doğrudan ve dolaylı olarak sorduğu soruların, onun ölümünden sonra da ister kapitalist, ister sosyalist olsun pek çok ülkede sorulduğunu ve sorulmaya devam ettiğini görüyoruz. Camus, sanatçı ve düşünür olarak kendi yeri ve konumu hakkında şunları söyler: "Benim rolüm, dünyayı ve insanı değiştirmek değil. Çünkü bunun için ne yeterince erdemim var ne de insanları aydınlatacak ışığım. Ama, kimi değerler var ki, onlar için bir çaba gösterebilirim. Bunlar, öylesine değerlerdir ki, değişmiş bir dünya bile, onlar olmadan yaşanası bir dünya değildir. Onlar ol-

madan, bir insan, bu *yeni* bir insan da olsa, saygıya değmez."[40] Bu sözlerden de anlaşılacağı gibi, Camus, ahkâm kesmeden insanın onurunu ve ahlâkını koruma çabasını sürdürmek gerektiğini ifade etmektedir.

Camus, Avrupa'nın bu insan değerlerini yitirdiğini ve artık onları anımsamadığını söyler. Çünkü Avrupa kültürü artık, varolana, dünyaya ve yaşayan insana inanmamaktadır. "Avrupa'nın gizi artık yaşamı sevmemesidir" diyen Camus, aynı zamanda bu çağın ruhunu ve Avrupayı yeniden kurmaktan da söz eder: "güneş altında bir sınır bulunduğunu anlamak koşuluyla."

Camus'den Kalan Nedir?

Romancı, tiyatro yazarı, düşünür ve politik kuramcı olarak, 2. Dünya Savaşı'ndan sonra yalnızca Fransa'da değil, Avrupa'da ve bütün dünyada kendi kuşağının sözcüsü ve bir sonrakinin de yol göstericisi olan Camus'nün ölümü, aynı zamanda Batı düşüncesinde hümanist geleneğin son temsilcilerinden birini yitirmesi olarak da yorumlanabilir.

Camus'nün söz ettiği dünya bizim dünyamız ve yanıtlamaya uğraştığı sorular bizim sorularımız olmayı sürdürüyor. Tümüyle ve sonuna kadar düşüncelerine katılamasak bile, bu düşüncelerden yolumuzu aydınlatacak bazı ışık demetleri bulabileceğimize inanıyorum. Evet, filozoflar karanlığa dönerler, ama geride kalanlara ateşler bırakarak...

NOTLAR VE KAYNAKÇA

1. Enis Batur, *Alternatif: Aydın*, s. 160, Hil Yayın, 1985 İst.
2. Simone De Beauvoir, *Veda Töreni ve J.P. Sartre'la Söyleşiler*, Çev. B. Kayıhan, s. 355-356, Varlık Yayınları, 1983 İst.
3. Albert Camus, *Denemeler*, Çev. S. Eyüboğlu - V. Günyol, s. 54, Say Yayın, 4. Baskı, 1982 İst.
4. Ferit Edgü, *Umudun Peşindeki Yazar*, Cumhuriyet, 5 Ocak 1985.
5. Sabri Büyükdüvenci, *Varoluşçuluk ve Eğitim*, s. 67, 1994 Ankara.
6. A. Camus, *Başkaldıran İnsan*, Çev. T. Yücel, s. 19, Kuzey Yayınları, 1985 Ankara.
7. age., s. 21.
8. age., aynı yer.
9. age., s. 22.
10. A. Camus, *Sisyphos Söyleni*, Çev. T. Yücel, s. 15-17, Adam Yayınları, 1983 İstanbul.
11. age., s. 19.
12. age., aynı yer.
13. age., s. 21.
14. age., s. 28-29.
15. age., s. 27-28.
16. age., s. 30.
17. age., s. 58.
18. Oğuz Demiralp, *Ilıman Ruh İklimi*, Yazı, sayı: 6-7, 1979.
19. A. Camus, *Sisyphos Söyleni*, s. 59-60.
20. age., s. 60-61.
21. age., s. 62.
22. age., s. 61.
23. Paul Foulquie, *Varoluşçuluk*, Çev. Y. Şahan, s. 49-50, İletişim Yayınları, 1991 İstanbul.
24. Camus, *S. Söyleni*, s. 131-133.
25. age., s. 134-135.
26. Ekrem Aksoy, *Yazın İle Felsefenin Eylemde Buluşması*, Türk Dili, Ocak 1981, s. 318-320.
27. Camus, *Denemeler*, s. 55.
28. age., s. 58.
29. Camus, *Başkaldıran İnsan*, s. 11.
30. age., s. 19.
31. age., s. 230.
32. age., s. 272.
33. age., s. 229.
34. Camus, *Denemeler, s. 20.*
35. age., s. 28-29.
36. age., s. 54.
37. age., s. 59.
38. age., s. 92.
39. age., s. 68.
40. Akt. Ferit Edgü, Expres, 16 Temmuz 1994, sayı: 25.

ÇOCUKLARDAKİ BİLİŞSEL GELİŞİM SÜREÇLERİ İLE BİLİMSEL TEORİLERİN DEĞİŞİMİ ARASINDAKİ BAĞLANTI

Kamuran Gödelek ve Ertuğrul Gödelek
Mersin Üniversitesi

Conceptual change is a significant component of all major changes of theory in science. The process of scientific concepts and of theory development in science seems similar in nature to the knowledge acquisition of biological concepts during childhood. Susan Carey has developed several information-processing methods of investigating knowledge acquisition of biological concepts in children. According to Carey, knowledge acquisition of biological concepts is a transitory process characterized by differentiation, coalescence and a shift from property to relation among concepts between 4 and 10 years of age. By comparing these models and one of the major methods of investigating conceptual change in science, called a cognitive-historical method which combines imagistic and analogical reasoning which has been developed by Nancy Nerssesian, it is plausible to argue that Carey's methods are better in explaining the nature and the process of conceptual change in scientific theories.

Bilim tarihine baktığımızda, olguları açıklamakta kullanılan teorilerin ya değişime uğradıklarını, parça parça yenilendiklerini ya da yerlerini tamamen yeni teorilere bıraktıklarını görmekteyiz. Bilim etkinliğinin kendi yapısında bulunan bu türden değişmelerin doğası ve işleyişinin ilkeleri bilim tarihçilerinin ve felsefecilerinin en önemli çalışma ve inceleme alanlarından birisidir. Bilimsel değişmenin nasıl olduğuna dair çok çeşitli görüşler vardır. Bilim tarihçileri ve felsefecileri arasındaki klasik görüş bilimin kümülatif bir olgu olduğu, ve bilimsel teorilerdeki değişmelerin bilim tarihi süreci içinde bilim adamları tarafından atılan önemli adımların artarda gelmesi yoluyla olduğu şeklindedir. Buna karşın yeni eğilim ise, bilimsel teorilerdeki değişmelerin ancak tek tek teorilerde süreç içinde oluşan kavramsal değişmelerin titiz bir şekilde saptanması yoluyla açıklanabileceği yönündedir.

Bilim felsefecileri arasındaki bu yeni eğilim bilimsel teorilerde meydana gelen değişmelerin en etkili bir şekilde ancak teorilerdeki kavramsal değişmeler yoluyla açıklanabileceği savına dayanmaktadır. Kavramsal değişmeler bilimsel teorilerdeki temel değişmelerin en önemli parçalarından birisidir. Nancy Nersessian *Bilim ve Felsefe* adlı kitabında bilimsel kavramların

yeniden düzenlenmesi (reconstruction) üzerinde durmaktadır. Teoriler birdenbire "yaratıcı bir atlama" şeklinde ortaya çıkmaz; teorilerin ortaya çıkışı ve gelişimi daha ziyade bir teorinin ilgi kapsamındaki olguların açıklanmasına ilişkin sürekli değişen inançlar ve problemler ağının bir sonucudur.

Bilimsel kavramların yeniden düzenlenmesi ve bilimsel teorilerin gelişmesi sürecine bakıldığında, bu sürecin çocukların bilgi edinimi sürecine benzer bir nitelik gösterdiği göze çarpmaktadır. Çocukların bilişsel gelişimi incelenecek olursa, çocuğun belli kavramları öğrenmesi ve onları kafasında işler hale getirmesi bir süreç içinde olmaktadır. Çocuğun zihnindeki bir kavram başlangıçta ilkel ve somut, ayrışmamış bir yapı gösterirken süreç içinde daha soyut ve karmaşık bir yapılanma göstererek yetişkinlerdeki düzeyine erişir. Çocuklardaki kavramsal gelişmenin güzel ve ilginç bir örneği Susan Carey'in *Çocuklukta Kavramsal Değişme* adlı kitabında ortaya çıkmaktadır. Carey, okul öncesi çocukların temel biyolojik kavramlara ilişkin yeterli bilgiden yoksun olduğunu belirtmekte, ve çocuklarla yetişkinlerin kavramsal süreçleri arasındaki farklılığın temelinde de bunun yattığını iddia etmektedir. Carey'in kitabında açıkladığına göre, 4 ve 10 yaşları arasında çocuğun hayvanlar ve diğer canlılarla ilgili bilgisi bir yeniden yapılanma sürecine girer, ve 10 yaşındaki çocuğun sahip olduğu kavramların temelinde yatan akıl yürütme süreçleri artık yetişkinlerdekine benzerlik göstermektedir. Carey, çocuğun hayvanlar ve diğer canlılar hakkında bilgi edinme ve bu bilgiyi yeniden düzenleme sürecini anlatmak üzere çeşitli modeller ileri sürmektedir.

Carey'in sözünü ettiği bu yeniden yapılanma süreci kavramsal yeniden düzenlemeyi de içeren, ve bu özelliği ile tam bir teori değişimine benzeyen bir süreç gibi görünmektedir. Bu makalenin amacı bu iki süreç arasında gerçekten böyle bir bağlantının olup olmadığını, ve Carey'in sözünü ettiği kavramsal değişme modellerinin bilimdeki teori değişimine uygulanıp uygulanamayacağını araştırmaktır. Çalışmanın temel savı bilimsel teorilerdeki değişmelerin çocuklardaki biyolojik kavramların değişimine ilişkin modellerle açıklanabileceğidir.* Carey'in öngördüğü bu modeller Nancy Nersessian'ın teorilerdeki kavramsal değişiklikleri açıklamak üzere geliştirdiği bilişsel-tarihsel yöntem ile karşılaştırıldığında, savımızı destekleyici bir sonuç çıkmaktadır. Nersessian'ın örnek olarak aldığı "elektromanyetik alan" kavramının Faraday'ın "alan" kavramı ve ona ilişkin teorisinden Einstein'in "alan" kavramına ilişkin görecelik teorisine geçiş süreci ve bu iki farklı teori arasındaki değişimin doğası incelendiğinde, bu sürecin gerçekten de Carey'in kavramsal değişme modellerinin öngördüğü şekilde gerçekleştiği görülmektedir.

---

* Bilimsel teorilerdeki değişimleri bilişsel veya gelişimsel psikolojideki teori ve olgularla açıklama fikri yeni bir fikir değildir. Chi (1981), fizik problemlerini çözme stratejileri bakımından fizik bilenler ile öğrenenler arasındaki usta-çırak ilişkisini incelemiş ve çıraklıktan ustalığa geçiş sürecinin aslında bir yeniden yapılanma süreci olduğunu, ve bu nedenle bilimsel teorilerdeki değişimlere benzerlik gösterdiğini iddia etmiştir.

Böyle bir karşılaştırmanın sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için öncelikle teori değişiminden ne anlaşıldığının açık bir şekilde belirlenmesi gerekmektedir. Bilim tarihine bakıldığında teorilerin iki farklı şekilde değiştiği veya geliştiği görülmektedir; bunlardan birisi varolan bir teorinin kendi içinde geçirdiği değişim (hakiki teori değişimi) ve diğeri de yeni bir teorinin doğuşudur. Varolan bir teorinin değişim sürecinde, büyük ölçüde gelişmiş bir çalışma sahası devrimsel bir yenilenme geçirir; örneğin hız (impetus) teorisinden Newton'un mekaniğine veya Newton'un teorisinden Einstein'in görecelik teorisine geçişte olduğu gibi. Yeni bir teorinin ortaya çıkışında ise, yeni bir kuramsal alan bir başka daha güçlü, yerleşmiş ve ona anne vazifesi gören bir teoriden doğar, örneğin evrimsel biyoloji, sosyoloji, kimya ve psikoloji alanları 19. yüzyılda doğdular. Carey teori değişimine ilişkin bu iki farklı yaklaşımın aslında birbirine indirgenebileceğini iddia etmektedir. Carey'e göre:

> bir teorinin doğuşu aslında hakiki teori değişimi olarak düşünülebilir. Yeni gelişen teori ile daha eski teoriler arasında ortak noktaların varlığı, yeni teorinin açıklama çerçevesindeki ve kavramlarındaki değişikliklerin [yeni bir teoriye ait yeni kavramlar olarak değil], teorinin kendi içinde geçirdiği bir değişim, yani hakiki teori değişimi olarak ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bunun da sebebi, teorilerin örtüşen kısımlarındaki olguların yeni kavramların ışığında yeniden düzenlenmesi ve formüle edilmesidir (1985: 6-7).

Carey'e göre, çocukların biyolojik, fiziksel ve sosyal dünya ile ilgili kavramları aynen teoriler gibi gelişim ve değişim göstermektedir. Ayrıca, yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi, bir bilimsel teori değişim gösterdiğinde, eski teoriye ait bir kavram yerini tamamen yeni bir kavrama bırakmamakta, ancak kavramın açıklama çerçevesinde bir değişme olmaktadır. Böylesi bir yaklaşım çocuğun kafasında bulunan kavramlardaki değişimleri ve teorilerdeki değişimleri birbirine benzer kalıplar içinde düşünmeyi ve analiz etmeyi getirmektedir. Teorilerdeki değişimler, temelde açıklayıcı ilkelerdeki ve teorinin izah etmeyi amaçladığı olgulardaki değişimleri içermektedir. Aynı şekilde, bilişsel gelişim, bir anlamda çocuğun zaten sahip olduğu eski teorinin temelini oluşturan kavramların yeniden yapılanması ve yeni açıklayıcı tasarımların katkısıyla yerini yeni teorilere bırakması süreci olarak düşünülebilir.

Bilişsel gelişim ile teorilerin değişimi süreci arasında yukarıda sözü edilen bağlantı çocuklardaki biyolojik bilginin edinimi sürecine uygulanacak olursa, 4 ve 10 yaşları arasındaki çocuklarda görülen biyolojik olgulara ilişkin bilgilerin yaşla değişim göstermesi ve yeniden düzenlenmesi süreci ile bilimsel teorilerin kendi içlerinde geçirdikleri değişimler aynı tür süreçler olarak düşünülebilir. Carey'in çocukluktaki bilgi edinimi sürecine ilişkin yorumu dikkate alınacak olursa, çocuklarda ve yetişkinlerde belli bir alana ilişkin bilgi edinme süreci ile bilimsel teorilerde zaman içinde meydana gelen değişim süreçleri arasında bağlantı kurmak mümkündür. Belli bir alana ilişkin bilgi edinme süreci ile bilimsel teorilerde zaman içinde meydana gelen

değişim süreçleri arasında bağlantı kurmak mümkündür. Belli bir alana ilişkin bir bilginin edinimine ilişkin süreçler çocuklarda ve yetişkinlerde farklı şekillerde biçimlenmektedir. Büyüklük, ağırlık, yoğunluk gibi kavramlar çocukların bu kavramlara ilişkin bilgileri arttıkça, yani, bilgi edinimi süreci içinde mükemmelleşirler ve nihayetinde yetişkinlerin kullandığı anlamda kullanılmaya başlarlar. Carey'in yormuna göre, bilginin yeniden düzenlenmesi süreci hem çocuklarda belli bir alana ilişkin bilgilerin ediniminde (Carey özellikle biyolojik kavramlara ilişkin bilgi edinimini ele almaktadır) hem de teorilerin değişimi sürecinde aynı şekilde yer almaktadır.

Susan Carey çocuklarda ve yetişkinlerde biyolojik kavramlara ilişkin bilgi ediniminin nasıl farklılaştığını açıklamak üzere çeşitli modeller önermektedir ve bunlar arasında da sadece ikisinin üzerinde ağırlıkla durmaktadır. Bu modellerin birisi dedüktif çıkarım (doğrudan tasarım), tanıma uygunluk ve örneğe benzerlik gibi temelde üç farklı tip modelden oluşmuş bilgi işleme (information processing) modeli, diğeri ise tahmin etme (guessing) modelidir. Bu modelleri biraz derinlemesine incelemek faydalı olacaktır:

1. BİLGİ İŞLEME MODELLERİ

Carey çocukların, örneğin "yılanlar nefes alır mı?" gibi bir soruyu nasıl cevapladıklarını açıklayacak bir model geliştirmek istemektedir. Bu soruyu en açık ve net şekilde açıklayacak modellerin de bilgi işleme modelleri olduğunu söylemektedir, çünkü "çocuklar "yılanlar nefes alır mı?" gibi bir soruyu cevaplayabilmek için yılanlarla ilgili olarak sahip oldukları bilgilerini nefes almakla ilgili bilgileriyle birleştirmelidirler" (1985: 75); ancak bu iki farklı bilgi birleştiğinde böyle bir soru cevaplanabilir.

Carey aşağıdaki üç modeli böyle bir açıklama yapmaya aday olarak düşünmektedir:

1.1. Dedüktif Çıkarım veya Direkt Tasarım: Bu tür modeller dedüktif olarak geçerli çıkarımlarla karakterize edilir. "Bu sınıftaki modellerde bir çocuğun belli bir özellik (diyelim, nefes almak) ile ilgili elindeki tek bilgi o özelliğe sahip olan şeyler hakkındaki bilgisiyle sınırlıdır" (ibid: 75).

1.2. Tanıma Uygunluk: Bu sınıftaki modellerde çocuk söz konusu özelliğin tanımını hatırlar. Sonra nesne tanıma uygun olup olmadığına göre incelenir. Böylece, "ikinci tip modellerin ana noktası çocuklar tarafından kullanılan tanımların ve çocukların bu tanımları söz konusu nesnelere uygulama sürecinin belirlenmesidir. Bir çocuğun sahip olduğu tanımlar büyük oranda bu özelliklerin temsil ettiği faaliyetler tarafından şekillenir. Örneğin, uyumak, uzanmak, gözlerini kapamak ve bir süre için bilincini yitirmek şeklinde tanımlanabilir" (ibid: 75). Bu durumda, herhangi bir nesnenin söz ko-

nusu özelliklerden birine sahip olup olmadığını anlamak için tanımda adı geçen faaliyetlere bakmak yeterlidir.

1.3. Örneğe Benzerlik: "Bu sınıftaki modellerde söz konusu özelliğe (diyelim, nefes almak) ilişkin bilgi o özelliğe sahip olan varlıkların bir örneğidir. Örneğin, çocuk insanların nefes aldığına ilişkin bilgiyi hatırlayabilir, ya da köpeklerin, veya balıkların nefes aldığını hatırlayabilir" (ibid: 75). Çocuk hatırladığı örnekteki hayvanla hakkında soru sorulan varlığı karşılaştırarak aralarındaki benzerliğe dayanarak bir karara varır.

Carey bu modelledi çocuklarda biyolojik bir kavram olan hayvan kavramının nasıl kazanıldığına ilişkin verilerinin ışığında değerlendirdikten sonra üçüncü modelin, yani örneğe benzerliğin, çocukların hayvanların sahip olduğu özellikler hakkındaki yargılarında diğer ikisinden daha fazla rol oynadığına karar vermiştir. Carey'e göre, çocukların belli bazı hayvanlar hakkındaki özellikleri hiç görmedikleri, bilmedikleri başka hayvanlara da atfetmeleri onların dedüktif bir çıkarım yapmadıklarını göstermektedir. Eğer bu süreç dedüktif bir çıkarım süreci olsaydı, o zaman bütün hayvanların söz konusu özelliğe sahip olduğuna dair genel bir yargıya dayanmalıydı, oysa bu söz konusu değildir. İkinci model, yani tanıma uygunluk ile ilgili olarak da benzeri bir tablo ortaya çıkmaktadır. Tanıma uygunluk modeli örneğe benzerlik modeli içinde düşünülebilir, çünkü bir nesnenin belli bir özelliğe sahip olup olmadığına karar verirken tanımda adı geçen insanların faaliyetleri de ister istemez zorunlu olarak göz önüne alınmalıdır.

Ayrıca, üçüncü model farklı niteliklerin özellik örüntüleri arasında fark olmayacağını doğru bir şekilde öngörmektedir, oysa ne birinci ne de ikinci model bunu öngörmüştür (1985: 87).

Özetle, çocukların çıkarımda bulunma süreçlerine ilişkin bir model geliştirmenin temelinde çocukların gerçek hayattaki karar verme örüntüsü yatmaktadır. Bunlar arasında en uygun olanları hayvanlar farklılaştıkça değişen uygulamalar, ve bu değişimlere bağlı olarak niteliklerde meydana gelen farklılıkların derecesidir.

2. TAHMİN ETME MODELİ

Carey bilgi-işleme modellerinin yanı sıra tahmin etme modelini de incelemektedir. Bu modele göre, eğer çocuklar doğru cevabı kesinlikle bilmiyorlarsa, o zaman tamamen bir tahminde bulunmaktadırlar. "Tahmin etme modeli yukarıda sözü edilen üç bilgi-işleme modeli ile kolaylıkla birleştirilebilir; ne zaman belli bir kesinlik düzeyine ulaşamazsa, çocuk tahminde bulunmaktadır" (1985: 76). Ancak yine birinci ve ikinci bilgi-işleme modeli olan örneğe benzerlik modelini tahmin etme modeline göre daha fazla desteklemektedir.

Buraya kadar Carey'in 4 ile 10 yaşları arasındaki çocuklarda biyolojik bilginin kazanılması sürecini açıklamak üzere kullandığı modelleri gördük. Şimdi bu modellerin bilimsel teorilerdeki kavramsal değişikliklerle ilişkisini görelim.

3. BİLİMSEL TEORİLERDEKİ KAVRAMSAL DEĞİŞMELER VE BİLGİ-İŞLEME MODELLERİ

Dört yaşındaki çocuklarla yetişkinlerin tasarım (herhangi bir hayvanla ilgili bir bilginin diğer hayvanlar ve hayvan olmayanlara uyarlanması) örüntülerinin altında yatan modeller birbirinden son derece farklıdır. Çocukların ve yetişkinlerin tasarım örüntülerini destekleyen modeller arasındaki farklılık her iki grubun da sahip olduğu biyolojik kavramlar ve bilgi birikiminin farklılığından kaynaklanmaktadır. "Yetişkinler iç organların işlevlerinden haberdardırlar ve evrimleşme süreci içinde bazı biyolojik problemleri çözmek üzere yapılandığını bilirler" ve "kararlarını biyolojik özelliklerin geniş kapsamı bilgisine ve belli kategoriler içinde yer alıp almadığına dayandırırlar". Buna karşın, çocuklar birçok iç organın işlevinden habersizdir. "Çocuklar kesinlikle bütün hayvanlar tarafından ortak olarak çözümlenmesi gereken biyolojik problemlerin ne olduğunun, ve bu problemlerin çözümü için doğanın ne tür ortak çözümler geliştirdiğinin bilincinde değildirler". O yüzden, çocuklar nefes alma, yeme, uyuma, vb. gibi biyolojik olgulara ilişkin kararlarında çoğunlukla insanlara olan benzerlik üzerinde durmaktadırlar (1985: 161).

Carey'e göre, bu indüktif çıkarım örüntülerine ilişkin veriler kavramsal bir organizasyonun olduğunu desteklemektedir:

> Okul öncesi çocukları hayatın devamı için yeme, nefes alma, kalp organına sahip olma gibi kavramlar ve olgular arasındaki ilişkilerden habersizdirler. Bunun yanı sıra, hayatın devamı için, hayvanların yemesi, nefes alması, bir kalbe sahip olması gerektiğini de bilmemektedirler. Onlar bu süreçleri kasıtlı insan davranışları olarak algılamakta, ve bu süreçleri açıklarken insanın ya da hayvanın istekleri ve düşüncelerine bağlamaktadırlar. Ancak, 10 yaşları civarında çocuklar insan vücuduna ilişkin ilk teorilerini geliştirmekte ve bütün hayvanlardaki işleyişin altında yatan bedensel süreçleri anlamaktadırlar (1985: 112).

Böylece, Carey'in görüşüne göre, çocuklarda 4 ile 10 yaşları arasında insanları biyolojik yapıları bakımından tanımaya ilişkin yeni bir çatı oluşmaya başlar. Bir alana ait bilginin ortaya çıkışı sürecinde rol oynayan kavramsal yeniden yapılanma hem hayvan kavramını hem de canlı kavramını içerir. Her iki temel biyolojik kavramın (hayvan ve canlı) önemli bir düzenleyici rolü oynadığı bu yeni çatı, sezgisel biyoloji olarak adlandırılabilir.

Sezgisel biyolojiye temel oluşturan teori, sezgisel bir davranış teorisidir ki, buna da basit psikoloji adı verilebilir. Carey'in bu teoriye basit psiko-

loji adı verilebilir. Carey'in bu teoriye basit psikoloji adını vermesinin nedeni, davranışları istekler ve inançlar doğrultusunda açıklamasıdır. Yeme, uyuma, nefes alma, ölme, doğma, büyüme, erkek veya dişi olma ve çocuk sahibi olma gibi faaliyetler genel olarak insanın bir canlı olarak hayatını devam ettirmesiyle ilişkili faaliyetlerdir. Küçük çocuklar için bu tür faaliyetlerin oynamak, banyo yapmak veya konuşmak gibi faaliyetlerden bir farkı yoktur. Ancak ikinci tür faaliyetler genellikle sosyal ve psikolojik faktörler aracılığıyla açıklanırlar. Bu durumların neden ve niçinleri, çocuğun anladığı kadarıyla, bireysel güdülenme (açlık, yorgunluk, acıdan kaçınma, hazza yönelme) ve sosyal geleneklerdir. Bu durumda, dört yaşında bir çocuğun temel biyolojik kavramlara getirdiği açıklamalar da aynı şekilde psikolojik ve sosyal faktörler açısından olmaktadır. Böylece yeme, nefes açma, iç organlar vs. gibi biyolojik olay ve oluşumların açıklanmasında 10 yaşındaki ve 4 yaşındaki çocukların bilişsel sistemleri farklılık göstermektedir; 10 yaşındakilerin açıklamaları biyolojik temellere dayanırken 4 yaşındakilerin açıklamaları psikolojik boyutları temele almaktadır.

Dört yaşından on yaşına kadar olan çocuklarda görülen bilişsel sistemlerdeki bu farklılık bilimsel teorilerdeki değişim sürecine benzerlik göstermektedir. Dört yaşından on yaşına kadar olan çocuklarda biyolojik bilginin kazanımı süreci nasıl değişiyorsa, bilimsel teorilerde de hem alanla ilgili bilgide hem de açıklayıcı şemalarda değişiklik olmakta ve bunlar, teorilerin geçirdiği değişim sürecini temellendirmektedir.

Bilginin kazanımı sürecinin açıklanmasında gelişim psikologları ile bilim felsefecileri ve tarihçileri ortak bir noktada birleşmektedirler. Her iki grup da değişimi tek tek her bir kavramın geçirdiği değişimler açısından değerlendirmekte ve tek tek kavramlarda meydana gelen değişimlerin bilginin genel olarak elde edilmesi sürecindeki değişimleri belirlediğini kabul etmektedir. Kavramlar düzeyinde en çok sözü edilen değişim formlarından birisi *farklılaşmadır.* Carey kavramlar düzeyinde farklılaşmanın dışında başka değişim formlarının da olduğunu vurgulamakta, bunları da *birleşme* ve *bağımsız bir özellik olmaktan ilişkisel olmaya geçiş* olarak tanımlamaktadır. Farklılaşmayı açıklamak üzere Carey'in verdiği örnekler şunlardır: "Bilim tarihinde, Black'den önce sıcaklık ve ısı kavramları birbirinden ayırt edilmemişti. Aynı şekilde, Aristoteles'in fizik kuramında ortalama ve anlık hız kavramları tek bir hız kavramı altında birleşmişti" (1983: 268). Birleşme konusunda da Carey aşağıdaki örnekleri vermektedir: "Newton'un kuramında ayrı kategoriler olarak düşünülen yerçekimsel kütle ve eylemsizlik kütlesi kategorileri Einstein mekaniği'nde tek bir kategori altında toplanmıştır. Aynı şekilde, Galileo, Aristo fiziğindeki doğal ve yapay (sert) hareket (devinim) kategorilerini doğada gerçekte böyle bir farklılık olmadığını vurgulayarak tek bir kategori altında toplamıştır" (ibid: 268). Bağımsız bir özellik olmaktan ilişkisel olmaya geçişe örnek olarak da ağırlık kavramı verilebilir. "Newton'dan önce

ağırlık, diğer nesnelerden bağımsız olarak bir nesnenin kendine has bir özelliği olarak düşünülüyordu. Ama Newton mekaniğinde, bir nesnenin ağırlığı, o nesne ile o nesne üzerinde yerçekimsel bir güç oynayan diğer nesneler arasındaki ilişkinin bir sonucu olarak ele alınmaktadır" (ibid: 269).

Bilimsel teorilerde kavramlar düzeyinde meydana gelen bu tür değişimler ile çocuklardaki biyolojik bilginin kazanılması süreci arasında kolaylıkla ilişki kurulabilir. Canlı olmayanın iki farklı anlamında, yani ölü ve cansız kavramlarında, ve aynı zamanda ağırlık ve yoğunluk ile ağırlık ve büyüklük kavramlarında 4 ve 10 yaşları arasında ortaya çıkan farklılaşmanın doğası, bilimsel teorilerde ortaya çıkan ısı ve sıcaklık arasındaki, veya anlık ve ortalama hız kavramları arasındaki farklılaşmadan hiç de farklı değildir. Bilimde bu şekilde ayırımlar yapıldıkça, bu kavramsal farklılaşmayı da doğal olarak beraberinde getirmektedir. Aynı şekilde, 4 ve 10 yaşları arasında hayvan ve bitki kavramlarının tek bir canlı kategorisi altında toplanması süreci, bilimsel teoriler bazında Aristo fiziğindeki iki ayrı kategori olan doğal ve yapay (sert) hareket kavramlarının Galileo'nin tek bir hareket kavramı altında toplanmasına benzer bir kavramsal değişiklik sürecini gerektirmektedir. Değişimin farklılaşma ve birleşme gibi kavramlar bazında tartışılması, hem çocuklardaki biyolojik kavramlara ilişkin bilginin kazanılması, hem de bilimsel teorilerdeki belli bir alana ilişkin bilginin yeniden düzenlenmesi sürecini hatırlatmaktadır.

Carey çalışmasında çocuklukta hipotez geliştirme ve değerlendirme konusunda iki çeşit gelişme olduğunu vurgulamaktadır. Bu gelişme süreçleri incelendiğinde, çocukların dünyayı anlamaya çalışmaları ve bu doğrultuda geliştirdikleri stratejilerin bilimsel teorilerin olguları açıklamada kullandıkları süreçlere benzedikleri görülür. Bunlardan birincisinde, çocuk gittikçe daha karmaşık hipotezler geliştirmesine ve sonra da bu hipotezleri değerlendirmek üzere gittikçe daha geniş bir olgu sınıfına ulaşmasını sağlayacak bilişsel sistemler geliştirir. Bu süreç belli alanlardaki biyolojik bilginin kazanılması sürecidir. İkincisinde, çocuk sahip olduğu temel kavramlara dayanarak hipotez geliştirmeye ve geliştirdiği hipotezleri değerlendirmeye yönelir. Bu da kavramsal üstü bilginin kazanılması sürecidir. Çocuklukta yoğunluk, büyüklük, hız, zaman, uzay gibi kavramların kazanımı ve gelişmesi çocuğun bilgi düzeyinin artmasıyla doğru orantılıdır; çocuk yeni edindiği bilgilerin ışığında kafasında var olan kavramları değerlendirmekte ve değiştirmektedir. Bir bakıma çocuğun olguları açıklamak üzere kafasında kurduğu teoriler bu teorilere baz oluşturan kavramlardaki değişiklikler sonucunda değişmekte ve yerini yeni teorilere bırakmaktadırlar. Görüldüğü gibi, çocukların dünyaya ve olgulara ilişkin geliştirdikleri teoriler de bilimsel teorilerin gelişim süreçlerine benzer bir süreçle, olguları açıklamada veya dünyayı anlamada yetersiz kaldığında temel kavramlarda ve açıklama mekanizmalarında meydana gelen değişimler aracılığıyla değişim göstermektedirler.

Buna karşın, Nancy Nersessian, bilimsel teorilerdeki kavramsal değişiklikleri açıklamak üzere bilişsel-tarihsel yöntem olarak adlandırılan bir başka yöntem geliştirmiştir. Nersessian bilimsel sunuşların (representation) yapılanmasını açıklamak üzere imgelemsel (imagistic) ve benzeşimsel (analogical) akıl yürütme süreçlerinden yararlanır. Şimdi, Nersessian'ın görüşünü açıklayarak, onun görüşü ile Carey'in görüşünün kavramsal değişimi açıklamada birbirlerinden nasıl ayrıldıklarını görelim.

4. TEORİLERDE KAVRAMSAL DEĞİŞME VE BİLİŞSEL-TARİHSEL YÖNTEM

Nancy Nersessian, *Bilim ve Felsefe* adlı kitabında bilimsel kavramlar oluşturmanın bir süreç olduğunu, ve teorilerdeki kavramsal değişmelerin en iyi şekilde bir inanç ve problemler şebekesinde meydana gelen değişiklikler aracılığıyla açıklanabileceğini iddia etmektedir. Nersessian'ın bilimsel teorilerdeki kavramsal değişimleri açıklamak üzere geliştirdiği yöntem bilişsel-tarihsel yöntem adını almaktadır. Bu yöntem belli bir teorideki kavramsal değişimlere ilişkin analizleri analitik ve bilişsel bilimlerin, özellikle de yapay zekâ ve analitik psikolojinin, yöntemleriyle birleştirmektedir. Bu yöntem öncelikle belli bir teorinin gelişim ve değişim tarihini incelemeye dayanmaktadır. Belli bir teorinin tarihsel gelişimini incelemek yoluyla kavramsal değişmenin sanılandan daha karmaşık bir süreç olduğu ortaya çıkmaktadır. Nersessian bilimsel kavramlar için "anlam şeması" kavramını ortaya atmıştır ve bu kavramın kavram oluşturma sürecinin analizinde temel rol oynadığını savunmaktadır. Ona göre, "belli bir kavramın "anlam şeması" o kavramın daha eski ve yeni formları arasında bağlantıyı sağlayan, bir aşamadan diğerine geçişteki akıl yürütme sürecini, ve kavramın gelişimi boyunca geçirdiği bütün aşamalara ilişkin önemli özellikleri içerir" (1984: xii).

Böylece, *elektromanyetik alan* kavramının Faraday'ın "kuvvet çizgilerinden" Maxwell'in "Newton'cu ether alanı" ve Lorentz'in "Newton'cu olmayan ether alanı" ve sonunda Einstein'in "bağımsız gerçekliği"ne kadar günümüzdeki anlamının nasıl oluştuğunu anlatırken, Nersessian *elektromanyetik alanın* anlamının geçirdiği değişikliklere yol açan inançlar ve problemler üzerinde yoğunlaşmıştır.

Nersessian, aynı şekilde, bilimde birbiri ardına gelen teorilerin birbirine geçiş sürecini tartışmakta ve teorilerdeki kavramsal değişmelerin bilimsel akıl yürütmenin yeniden yapılanması süreci ile bağlantılı olduğunu savunmaktadır. Aşağıdaki alıntı bunu çok güzel bir şekilde yansıtmaktadır:

> Kavramsal değişme kapsamlı bir süreçtir. Geçiş devirlerinin yapılarının inceden inceye analizi sonucunda daha karmaşık bir betimleme ortaya çıkar. Bir bilim felsefecisi için en güç iş bilimde gerçekte meydana gelen kavramsal değişmelerdeki devamlılık ve devamsızlığı açıklayabilmektir. Bu işin eleştirel

> bir uzantısı yeni kavramsal yapıların nasıl yapılandığını kesin ve açık olarak belirtmektir. Yöntemin bilişsel yanı, bilimsel kavramsal formların bilim adamlarının kafalarındaki dış dünyaya ilişkin *sunumlar* (representation) olduğunu hipotez olarak kabul eder... Böylece, bilimde meydana gelen kavramsal değişmelerin tam olarak anlaşılması bizim görüşümüzün akıl yürütme süreçleri ile ve bilişsel varlıklar tarafından kullanılan sunumların doğası ile uyuşmasını gerektirir (1989: 4).

Görüldüğü gibi, bilişsel-tarihsel yöntemin amacı bilişsel teorileri kullanarak bilimsel akıl yürütmeyi yeniden düzenleyebilmektir. Nersessian, bilimde gerçekten yer alan kavram oluşturma durumları incelendiğinde, bu kavramları bilim adamlarının birdenbire kaflarından uydurmadıklarını, aksine benzetmeli ve imgelemsel akıl yürütme gibi belli bazı yöntemler aracılığıyla belli bazı problemleri çözmek üzere yapılan çalışmaların bir sonucu olduğunu belirtmektedir.

Nersessian, bilişsel-tarihsel yöntemi bilimsel teorilerdeki kavram değişmelerine uygularken, yeni bilimsel kavramların oluşmasının açıklanmasında imgelemsel ve benzetmeli akıl yürütmeden yararlanmaktadır. Nersessian özellikle *elektromanyetik alan* kavramının yeniden yapılanması süreci ile ilgilenmektedir. Ona göre, benzetmeli akıl yürütme yeni bir bilimsel kavramın yapılanması sürecinde temel ve merkezi bir rol oynamaktadır. Bilim tarihinde benzetmeli akıl yürütmenin yeni bir kavramın yapılanmasında merkezi bir rol oynadığı en önemli durumlardan birisi Maxwell'in elektromanyetik alan kavramını oluştururken benzetmeli akıl yürütme yöntemini kullanmasıdır.

Yeni bir bilimsel kavramın yapılanmasında benzetmeli akıl yürütmenin rol oynadığı diğer bazı örnekler şunlardır: "Newton'un fırlatılan taş veya mermiler ile ay arasında kurduğu benzerlik bağıntısı (evrensel yerçekimi), Darwin'in eşeysel seçilim ve doğal üreme arasındaki benzetmesi (doğal ayıklanma), ve atom-altı parçacıkların gruplaşması ve güneş sistemindeki kümeler arasındaki Rutherford-Bohr benzetmesi" (Nersessian, 1989: 8). Nersessian, günümüzdeki hiçbir bilişsel teorinin Maxwell'in elektromanyetik alan kavramına ilişkin karmaşıklığı halledebilecek kadar kapsamlı olmadığını iddia etmektedir. Benzetmeli problem çözme yöntemine dair bilinen her şey, elektriksel ve manyetik güçler için bir sunuş alanı bulma probleminin çözümünde anahtar rol oynayan elemanların belli benzetmeler sonucunda ortaya çıktığını desteklemektedir. Nersessian'a göre imgelemsel akıl yürütme de zaten benzetmeli akıl yürütmenin bir parçasıdır.

Böylece, Nersessian alan kavramının anlamının yapılanmasıyla ilgili araştırmasında bilişsel-tarihsel yöntemin bir parçası olarak imgelem ve benzetmeyi kullanmıştır. Bunu yapmaktaki amacı "Faraday, Maxwell, Lorentz ve Einstein gibi bilim adamlarının yöntemsel, kuramsal ve metafiziksel inançlarına ilişkin bir sistem ortaya koymak; elektriksel ve manyetik güçlere

ilişkin bir alan kavramı oluşturma çalışmasında önemli rol oynayan bazı problemleri ortaya koyma; ve anlamda meydana gelen her önemli değişmenin arkasında ne gibi sebeplerin yattığını ortaya çıkarmaktır" (1984: 34).

Alan kavramının gelişimi aşağıdaki şekilde özetlenebilir: İlk önce, Faraday'ın "kuvvet çizgileri" kavramıyla alan, fiziksel bir gerilim (stress) ve zorlanma (strain) durumu olarak düşünülmekteydi. Uzayın ether ile dolu olup olmadığı sorusu açık bırakılmıştı, çünkü Faraday, kuvvet çizgilerinin uzayda başlı başına bir yer tutan maddeler olduğu görüşündeydi. Buna karşın, Maxwell gerilim ve zorlanmaları maddi bir ortamın durumları olarak yorumlamıştı. Maxwell alanı bir mekanik ether durumu olarak, yani, Newton'un kanunlarına uyan bir durum olarak düşünmüştür. Fakat, sonradan, teorisi tam olarak geliştiğinde ether için uygun bir mekanik model geliştirmenin mümkün olamayacağını savunmuştur, ancak bu arada alan kavramının elektriksel ve manyetik faaliyetlerin açıklanmasında temel bir rol oynadığını da göz ardı etmemiştir. Lorentz ise, alanın bir ether durumu olduğunu kabul etmekle beraber, her ikisinin de doğasını değiştirmiştir. Lorentz eteri Newton'un kurallarına uymayan bir madde olarak tanımlamaktadır. Son olarak, Einstin eterin "lüzumsuz" (superfluous) olduğunu söyleyerek, ve de bunun sebebini açıklayarak, alan kavramını ontolojik olarak madde ile aynı düzleme koymuştur. Böylece alan kavramını tanımlarken bir indirgeme yapmak gerekmektedir (1984: 35).

Nersessian alan kavramının yapılanmasını imgelem ve benzetmeye dayanarak açıklamaktadır. Faraday'ın ilk olarak elektriksel ve manyetik alanlar için birleşik bir alan sunumunu oluşturmaya çalıştığını, ancak Faraday'ın anladığı anlamda alan yapılanmasının büyük oranda niteliksel olduğunu ve ağırlıklı olarak imgelemsel sunumlara dayandığını ileri sürmektedir (1989: 9). Nersessian'a göre, Faraday'ın kullandığı, "'uzayan çizgiler', 'kısalan çizgiler', 'sarsılma', 'eğilme', 'titreme', 'dönen köşeler'" gibi terimler bile onun akıl yürütmesinde imgelemin ne kadar etkisi altında kaldığını göstermektedir (1985: 146). Böylece, Faraday'a göre, doğadaki bütün kuvvetler birleşiktir ve kuvvet çizgilerinin çeşitli hareketleri sonucu birbirlerine dönüşebilir niteliktedirler. Maxwell de aynı görüşten hareketle elektriksel ve manyetik faaliyetlerin birleşik bir sunumunu kesin ve açık olarak belirtmeye çalışmıştır, fakat bunu yaparken imgelemi kendisinin "fiziksel benzetme yöntemi" adını verdiği niceliksel akıl yürütme ile birleştirmiştir. Maxwell'in fiziksel benzetmeler kullanması onun bilimsel olarak geçerli bir elektromanyetik alan kavramı geliştirmesine olanak sağlamıştır. Nersessian alan kavramının analizinde Faraday'ın "mekanik" analizindeki Maxwell'le başlayan "dinamik" analize geçiş sürecine dikkati çekmektedir:

> Maxwell'in üçüncü makalesinde eterin "bağlıntılı bir sistem" olarak değerlendirilmesi sonucunda "mekanik" anlayıştan "dinamik" anlayışa bir geçiş yapılmıştır. Böylece, "elektromanyetik alan" kavramı matematiksel bir formülle

> ifade edilebilmiş, ve bu sayede bu yeni kavramın geliştirilmesi, kesinleştirilmesi, uzantılarının belirlenmesi gibi işlemlerden önce ne gibi süreçlerin işin içine karıştığını bulmak gereksiz hale gelmiştir. Maxwell'in dinamik analizi sistemin Newton'cu doğasını gölgelemiş, ve Lorentz'in analizinde başa geçmiştir. Ancak bütün matematiksel kesinliğine rağmen, Maxwell'in alan kavramı hâlâ, sadece altında yatan süreçlerin doğası yönünden değil, aynı zamanda etler ve alelade madde arasındaki farklılıklar, ve akımın doğası ile onun alanla ilişkisi açısından da tam açıklığa kavuşmamıştır. Bu problemler ve inançlar şebekesini açıklığa kavuşturan Lorentz olmuştur (1985: 150).

Daha farklı inançlar ve problemler ağı da Einstein'in eteri yok saymasına neden olmuştur. Einstein'in uzay ve zamanla ilgili analizinde ether bir referans çerçevesi olarak işlev görmemektedir, ve eterin Faraday'ın kavramsallaştırmasında oynadığı nedensel role gereksinim kalmamıştır (ibid: 152-53).

Görüldüğü gibi, Nersessian'a göre, belli bilimsel çalışmalar, alan kavramının oluşturmasında emeği geçen her bilim adamının çalışmasında olduğu gibi, anlama ilişkin sorularla yakından ilişkilidir. Çalışması incelendiğinde, Nersessian için, anlamla ilgili soruların, bu anlamın yapılanmasına ilişkin çalışmaları güdüleyen inanç ve probemlerden ayırmanın imkânsız olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, Nersessian'a göre, her ne kadar alan kavramı konusunda Faraday'dan Einstein'e kadar anlam bakımından bir farklılık olsa da, Faraday, Maxwell, Lorentz ve Einstein'in farklı yaklaşımları arasında gene de anlamlı ölçüde bir yakınlık kurulabilir. Bu görüşünü desteklemek üzere, Faraday'dan Maxwell'e, Lorentz'e ve sonunda Einstein'e kadar uzanan bir akıl yürütme zinciri olduğunu; ve bu akıl yürütme zincirinin bu dört farklı inançlar ve problemler şebekesini ortak bir elektromanyetik alan kavramı atında topladığını belirtmektedir.

Nersessian'ın Carey ile uyuştuğu birkaç nokta vardır. Her ikisi de bir teori ile onun ardından gelen değişime uğramış yeni teorinin kavramlar açısından birbirine indirgenemeyeceğini kabul etmektedir. Yeni kavramsal formlar sadece daha önceki yapıların bir uzantısı olarak açıklanamazlar; farklı iki teorinin kavramları ne birleştirilebilir ne de ortak bir yapı altında toplanabilir. Ancak teori değişimini açıklamada, veya bir başka deyişle, bilimsel teorilerin kavramlarının yeniden yapılanması veya düzenlenmesinde, Nersessian ve Carey birbirinden farklı yöntemlere dayanmaktadır.

Carey, her ne kadar birbiri ardı sıra gelen iki teorinin kavramlarındaki uyuşmazlığın değişen inançlar ve problemler şebekesinin sonucu olarak ortaya çıktığı konusunda Nersessian'la aynı fikirde olmakla beraber, buna farklı bir bakış açısı getirmektedir. Carey çocuklarla yetişkinlerin dil ve kavramsallaştırma süreçleri arasında da bilimsel teorilerdeki uyuşmazlığa benzer bir durum olduğunu belirtmekte, ve nasıl birbiri ardı sıra gelen iki teorinin kavramları anlamsal bakımdan birbirine indirgenemezse, çocuklarla yetişkinlerin kavram örüntülerinin de aynı şekilde birbirine indirgenemeyeceğini iddia

etmektedir. Carey çocuklarda biyolojik kavramların kazanımı ve bilimsel teorilerin değişimi olgularının aynı gelişimsel örüntüye sahip olduğunu iddia etmektedir. 4 ve 10 yaşları arasında oluşan kavramsal değişme, 4 yaşındaki çocuklarla 10 yaşındakiler ve yetişkinlerin sahip olduğu inanç şebekeleri arasındaki uyuşmazlığa ve farklılığa işaret etmektedir.

Böylece, eğer Carey'in görüşünü kabul edecek olursak, Faraday'ın alan kavramına verdiği anlam ve o konudaki kuramı ile Einstein'in kuramındaki alan kavramının anlamı arasında kesin bir uyuşmazlık olduğu görülür. Bizim savımız Carey'in çocuklarda bilişsel gelişim süreçlerini açıklamak üzere geliştirdiği modellerin bilimsel teorilerdeki gelişme sürecine de uyarlanabileceğidir. Şimdi, Faraday'ın ve Einstein'in kuramlarındaki anlam değişmeleri ve farklılıklarını, Carey'in görüşü çerçevesinde değerlendirelim.

5. BİLGİ-İŞLEME MODELLERİ VE ELEKTROMANYETİK ALAN KAVRAMININ YAPILANMASI

Yukarıdaki tartışmadan da görüldüğü gibi, Faraday'ın görüşündeki alan kavramını temellendiren kuramsal yapı ile Einstein'in elektromanyetik alan kavramına getirdiği göreceli yorum arasında bağdaşamaz farklılıklar vardır. Bu farklılık büyük oranda Faraday'dan Einstein'e kadar her bir bilim adamının farklı inançlar ve analizler sistemine sahip olmasından kaynaklanıyor olabilir. Alan kavramının yapılanması Faraday'ın mekanistik yaklaşımından Maxwell'in ve Lorentz'in dinamik ve ayrıntılı, ve sonunda Einstein'in felsefi kuramsallaştırmasına kadar bir değişiklik geçirmiştir. Bu bilim adamlarının alan kavramını açıklamak üzere geliştirdikleri teoriler arasındaki farklılık, aslında 4 yaşındaki çocuklarla yetişkinlerin belli bir hayvan ile diğer hayvan-hayvan olmayan şeylere ilişkin bilgilerin yansıtılması hakkındaki kararlarında rol oynayan yansıtma örüntülerinin altında yatan modeller arasındaki farklılığa benzemektedir.

Nersessian da zaten Faraday'ın "mekanik" anlayışından Maxwell'le başlayan alan kavramının "dinamik" analizine bir geçiş olduğunu kabul etmektedir. Alan kavramının kuramında ve açıklanmasında meydana gelen bu geçiş 4 yaşındaki çocukların sezgisel biyolojisinden, veya Carey'in terminolojisiyle saf (naive) psikolojisinden 10 yaşındakilerin ve yetişkinlerin biyolojik teori ve düşüncesine geçişte rol oynayan mekanizmalar yoluyla açıklanabilir.

Faraday'ın kuramından Maxwell'e, Lorentz'e, ve Einstein'in kuramına geçişte aynı örüntüyü yakalamak mümkündür. İlk olarak, Faraday elektromanyetik alan kavramını destekleyecek matematiksel bilgi ve birikimden yoksundu; o, daha ziyade görüşünü bilimsel olarak pek de geçerli yapmayan bir takım spekülasyonlara dayandırmıştır. Hatta alan terimini bile kullanmamış, onun yerine "kuvvet çizgilerinden" söz etmiştir. Yukarıda da belirtildiği

gibi, seçtiği terminoloji de çalışmasının niteliksel ve spekülatif doğasını yansıtmaktadır. Buna karşın, daha değişik bir inançlar ve problemler sistemine sahip olan Maxwell, Faraday'ın belirsiz, spekülatif benzetmelerinin yerine, son derece detaylı ve tamamen matematiksel hesaplamalara dayanan "fiziksel benzetmeler" kullanmıştır. Bu "fiziksel benzetmeler" Maxwell'in yeni kavramsal olasılıklara ulaşmasına ve böylece elektromanyetik alan için doğru matematiksel formüller geliştirmesine olanak sağlayan heuristik rehberler gibi bir rol oynamaktadır. Maxwell'in yaklaşımı Faraday'ın alan kavramının "mekanik" analizinden "dinamik" analize geçişe işaret etmektedir. Daha farklı bir inançlar ve problemler setinden yola çıkan Lorentz ise, Newton'cu olmayan "Lorentz'in kuvveti" kavramını ortaya atmakla eterin doğasını değiştirmiş ve kendi elektron teorisini bu değişikliklere dayandırmıştır. Lorentz'in alanı Newton'cu olmayan bir ether durumu olarak kavramlaştırması kavramın anlamında çok önemli bir değişiklik yaratmış ve Einstein'in düşüncesinde çok etkili olmuştur. Nihayet, Einstein'in özel görecelik teorisinde alan, artık bir ether durumu olmaktan çıkmış, ancak Lorentz'in alan kavramındaki matematiksel yapıyı olduğu gibi korumuştur.

Alan kavramının yapılanmasına ilişkin tartışmadan da görüldüğü gibi, her bilim adamı diğerlerinin bıraktığı noktadan çalışmaya başlamakta, hepsi de bir öncekinden daha farklı problemler ve inançlar sistemine sahip olduğu için de, her birinin düşünme sistemi farklı olmakta, bu da alan kavramına verdikleri anlamı etkilemektedir. Sonuçta, nasıl biyolojik kavramların kavramlaştırılmasına 4 yaşındaki çocukların psikolojik ve sosyal yaklaşımları ile 10 yaşındakilerin ve yetişkinlerin biyolojik yaklaşımları arasında hiçbir bağlantı yoksa, Faraday'ın alan kavramı ile Einstein'in alan kavramı arasında neredeyse hiçbir ortak nokta bulunamamaktadır. Faraday'ın ve Einstein'in söz konusu olgu için birbirinden son derece farklı kavramlaştırma süreçleri ve açıklama mekanizmaları –heuristiğe karşın felsefi, niteliğe karşın niceliksel, mekaniğe karşın dinamik– olduğu açıktır.

Faraday'ın alan kavramı doğadaki bütün güçlerin kuvvet çizgileri yoluyla birbirine geçtiği birleşik bir kuvvet alanıdır. "Maddesel parçalar birbirine yaklaşan kuvvet çizgilerinin merkezi noktalarıdır, dolayısıyla bütün kuvvetler onlara doğru yönelir ve her parça da böylece birbiriyle irtibat ettiği için etki alanı 'bütün güneş sistemi'dir". Nersessian Faraday'ın bu kavramı çalışmasının ikinci döneminde, yalıtkan araçlardaki kuvvetin sürekli geçişi kavramını formülleştirmeye çalışırken, geliştirdiğini yazmaktadır (1984: 147). Bu kavramın formülleştirilmesi süreci de Carey'in bilginin edinimine ilişkin yaklaşımı ile açıklanabilir. Faraday'ın parçaları kuvvet çizgileri ile birleştirmesi 4 ve 10 yaşları arasında hayvan ve bitki kavramlarının tek bir "canlı şeyler" kategorisi altında toplanmasına benzer bir süreç olarak düşünülebilir.

Toparlayacak olursak, Faraday'dan Einstein'e kadar giden süre içinde

alan kavramı bir yeniden düzenlenme veya yeniden yapılanma süreci içine girmiştir. Alan kavramının yeniden yapılanması ile 4 ve 10 yaşları arasında biyolojik bilginin yeniden yapılanması süreci birbirine benzer bir örüntü göstermektedir.

KAYNAKÇA

Susan, Carey. (1983). When the Heat and Temperature Were One. D. Gentner ve A.L. Stevens (Derl.) içinde, *Mental Models*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Assoc. Publishers.

——— (1985). *Conceptual Change in Childhood*. Massachusetts: The MIT Press.

——— (1988). Conceptual Differences Between Children and Adults. *Mind and Language*, 3 (3).

Chi, M.T.H., Feltovich, P.J. ve Glaser, R. (1981). Categorization and Representation of Physics Problems by Experts and Novices. *Cognitive Science*, 5, 121-152.

Nersessian, Nancy. (1984). *Science and Philosophy*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

——— (1989). Methods of Conceptual Change in Science: Imagistic and Analogical Reasoning. *Philosophica, Special Issue: Scientific Discovery*, 1-26.

DENEYİMLEME KAVRAMINA BİR KARŞILAŞTIRMA DENEMESİ

Nizameddin Uygur

Bu yazı Wilheim Dilthey'ın "Yaşantı Deneyimi" kavramıyla, Vehbi Hacıkadiroğlu'nun "Yaşam Deneyimi" kavramlarını bazı noktalardan karşılaştırmayı amaçlıyor. Karşılaştırmanın sınırını, iki felsefecinin bilginin oluşumuna bakış açıları, bilginin kapsamı ve elde ediliş yöntemi ile deneyim kavramı arasındaki kurdukları ilişkinin düzeyini irdelemek oluşturuyor. İddiam, çok derinlemesine bir irdeleme yapmak değil elbette, sadece bir kavram üzerinden iki felsefecinin felsefi bakış açılarının farkını ortaya koymaya çalışmak.

Dilthey ve Hacıkadiroğlu'nun Öznenin Nesneyle Bağını Kuruşuna Bakış Açıları:

Dilthey'da özne, "bilen özne"dir. Bilen özne: "artık sadece duyum tasarım, duyarlık-zihin bağıntısı içinde "bilen" özne değildir. Özne, gerçek yaşam süreci içinde bilir. Bu demektir ki, özne nesneyle bağını, bilmenin (tasarlamanın), değerlendirmenin (hissetmenin), eylemenin ve istemenin bir birliği içinde kurar. Böyle olunca felsefe için öncelikli görev, tüm bunların birlikte, bilginin, bilgi kavramlarının ve bilgi ilkelerinin temelinde yattığını görüp göstermektir."[1]

Dilthey, bir "saltık nesne" kavramını kabul etmediği, nesne kurumunun özneyle mümkün olduğu fikrini felsefesinin temel argümanlarından biri olarak oluşturduğu için, bir "özne-nesne" ayrımını da kabul etmez. Çünkü o, bilginin ancak bir praksis felsefesiyle doğru oluşturulacağını, bunun da "Yaşantı"yla mümkün olduğunu ileri sürer. Ona göre Yaşantı: "Herhangi bir psişik veya estetik kavram değil, bilgiye giden yolun başındaki 'sağlam nokta' olarak, transandantal, deneyimi tüm genişliğiyle kucaklayan kavram"dır.[2]

Vehbi Hacıkadiroğlu'ndu ise, bilginin elde ediliş yöntemi ve koşulları açısından (Yaşam deneyimi) Dilthey ile kısmi bir koşutluk içerisinde olmasına rağmen, özneyle nesnenin bağını kuruş biçemi çok farklıdır. O bu konuda da Pozitivist felsefe geleneğiyle bir koşutluk içerisindedir. Vehbi Hacıkadiroğlu'na göre, nesne, bilginin oluşumunda asli öneme sahiptir. Öznenin nesneyle bağını kuruşu bakımından öznenin bir zihinsel işlemden geçirme etkinliği bile yoktur. Bu açıdan Hacıkadiroğlu'nda Özne-Nesne ayrımı mutlak bir kesinlik içerisindedir. Yalnız Hacıkadiroğlu'nun bilginin elde ediliş koşulları

açısından Dilthey'a koşutluğu, kendisinin "Yaşam deneyi bilgi teorisi" olarak adlandırdığı görüş açısı içerisinde yaşamla direkt bağ kurma konusunda benzerlik gösterir kısmen. Hacıkadiroğlu: "bizim yaşam deneyimi adını verdiğimiz, nesne ve olayların insanın duyu organları üzerindeki etkisini değil de insan yaşamı üzerindeki etkilerini inceleyen bir deney türüdür"[3] dediği yaşam deneyimi bilgi teorisiyle, Pozitivist geleneğe bağlı bir praksis felsefesi yaratma çabası içinde olarak sonuçta "Yaşam" kavramına, nesne kavramıyla birlikte temel bir önem atfederek kendi orjinal fikri oluşumunu kurar. Kısaca, Dilthey'ın "Özne-nesne ayrımı ortadan kalkmıştır, çünkü yaşamda gerçeklik ve ben ayrımı yapmıyorsunuz, onlar zaten birdir, gerçeklik bilinçte verilmiştir, bilinç zaten gerçekliktir"[4] görüş açısına karşıt olarak Hacıkadiroğlu, kesin bir nesne-özne ayrımı yaparak Sofist Gorgias'ın "Gerçeklik yoktur, olsa da bilemezdik, bilsek de anlatamazdık"[5] sözünü doğrulayarak bilgide Özne kurumunu reddeder.

YAŞAM DENEYİMİ - YAŞANTI DENEYİMİ: BİR KAVRAMSAL BULUŞMA

Vehbi Hacıkadiroğlu'nun "Yaşam Deneyimi" kavramını en özlü olarak şöyle tanımlamak mümkün. Herhangi bir şey hakkında bilgi edinmek için o şeyi işleme sokmak ve dolayısıyla eylem uygulamak, onun sonuçlarını görerek bu sonuçları bir deneyimsel bilgi olarak belleğimizde depolamak. Bu tanımlamanın tam bir Epistemolojik form olarak belirlenebilmesi için de:

a) Bilginin bir önceden görme gücü olması,

b) Kavramların nesnelerin özsel niteliklerini içermesi gerektiği gibi bir durumun söz konusu olmaması,

c) Tek tek gözlemlerden genel bilgilere ulaşılabilmesi için özel bir soyutlama ya da genelleştirme işlemine gerek bulunmaması.

Dilthey'da ise, Yaşantı Deneyimi kavramı şöyle tanımlanır: "Bir yaşam akışı içinde bir odakta toplanmış olan yaşam bağlarını bir tekil yaşam tarihinin birliğinde biraraya getirip bütünler. Bu birlik, bir ben-özdeşliği ve bir anlam veya imlemin artikülasyonu içinde pekişir. Ben-özdeşliği öncelikle zaman boyutunda, çok çeşitlilik içinden çekip çıkartılmış olan yaşantıların sentezi olarak kendini gösterir."[6]

Dilthey, Hacıkadiroğlu'nun aksine ya da ondan çok başka olarak, eklemlemeli ve birikimsel bir Tümevarım yöntemini kendine yöntem olarak seçtiği, oluşturduğu için Yaşam deneyimi kavramını bireysel, tekil yaşam deneyimi anlayışıyla kurar. Çünkü: "Her bireysel yaşam deneyimi bu nesnel tin alanı içinde bir ortaklaşalığı yansıtır. Hes sözcük, her tümce, her jest veya her nezaket kuralı, her sanat eseri ve her tarihsel olay, ancak bunlarda dışlanan şeyin onu anlayan bir ortaklaşalık ile bağlı olmasından dolayı anlaşılır. Tek insan hep ortaklaşalık sferinde yaşar, düşünür, eyler; o ancak bu sefer

içinde anlar."[7] Yine Dilthey'ın bu periferide kurduğu yaşam bağları kavramı hem bir zihinsel işlem, soyutlama içermesi ve hem de tekil bir yaşam tarihi kurgusu/ifadelendirmesi açısından Hacıkadiroğlu'nun yaşam deneyimi kavramından çok farklı bir yaşantı deneyimi kavramı oluşturur. Dilthey'a göre Yaşam Bağı: "tekil bir yaşam tarihinde bütünlenir. Bu demektir ki, onlar kendileri bakımından ele alındıklarında, kendi birliğini birikimsel yaşam deneyimi aracılığıyla üreten yapan bir bağlamın soyutlamalarıdırlar. Bir yaşam tarihinin geçmişte kalmış tüm olayları geriye bakışlı bir yorumun altına konulurlar. Bugünden geriye bakmakla yapılan yorum menzili böylece öngörülmüş bir gelecek tarafından yani tasarlanmış perspektifler ve beklentilerin istek ve arzuların, hatırlamaların refleksif yoldan bugüne taşınıp birbirlerine geçmesiyle belirlenmiş olur."[8] ve "Yaşantı bağlamı, kendi somut gerçekliğiyle imlem kategorisi içinde bulunur. Bu yaşanmış ve sonradan yaşanmış olanın akışını, hatırlama sırasında bir araya getiren birliktir. Ve muhakkak ki, bu birlik, imlemi yaşantının ötesinde bulunan bir birlik noktasında meydana gelmez; tersine bu imlem, bu yaşantılar içinde, yaşantıları birbirlerine bağlayan kurucu imlem halinde yer alır."[9]

Tüm bu söylenenleri şöyle bir toparlamak gerekirse, Dilthey'ın yaşam deneyi aslında "Otobiyoğrafik" bir kuruluş yöntemini anlatır. Hacıkadiroğlu ise, Dilthey'ın: "ben'in olması için bir 'sen' gereklidir" düşünüş yapısına tamamen zıt olarak, yaşam deneyimini kuran asıl şeyin nesneyle mümkün olduğunu, bir öznelerarasılığın kendisinden bahsedilecekse de, bunun ancak nesne çıkışlı düşünüş tarzıyla ve ikincil bir önemde düşünülebileceğini söyler. Aslında bu görüş açısı iki filozofun insan tanımlamaları dolayısıyla da farklı bir içerik kazanır. Bu açıdan Deneyim kavramı kavramsal değil sözcük boyutuyla aynıdır bu iki filozofun literatüründe.

İNSAN TANIMINDA EPİSTEMOLOJİK VE KAVRAMSAL FARK

Dilthey, insanı: "kendi yaratımları içerisinde kendi dünyasını kuran varlık olarak" tanımlar[10] ve aym zamanda insanın tarihi yaptığı gibi tarih tarafından yapıldığını da belirterek özgürlüğümüzün kanıtının bu yapma-yapılma ilişkisince belirlendiğini savlar. Hacıkadiroğlu ise insan: "davranışlarını tümüyle içgüdülerinin ve koşullu tepkilerinin yönetimi altında gerçekleştiren hayvana karşı; insan nasıl davranacağına kendisi karar vermektedir. Nasıl davranacağına kendisi karar veren insanın, nasıl davrandığında nasıl bir sonuç alacağını önceden görebilmesi gerekir. Bu önceden görme gücüne Bilgi adını verdiğimize göre, insanın insanlığını bilgiyle kazandığını söyleyebiliriz. Bu da bizi insan bilgili hayvan'dır biçiminde bir insan tanımına götürür"[11] önermesiyle anlatır. Aslında Hacıkadiroğlu'nun insan tanımlaması da pratik ve işlevsel yön içerisindedir o bunu şöyle betimler: "bilgili insan ya-

şamda başarıya ulaşmanın yolunu başkalarıyla işbirliği içinde onlarla konuşup anlaşarak yaşamaktan geçtiğini bilecek durumda olduğundan bilgiyle birlikte gitmesi zorunlu olan nitelikleri ayrıca saymadan insanı Bilgili hayvan olarak tanımlamak yeterli olacaktır."[12] Her iki filozofta bir ortaklaşalık sferi içerisinde kurarlar bilgiyi ve deneyim anlayışlarını; ama insan tanımlarının da gösterdiği gibi Dilthey bunu bir yapma-yapılma ilişkisince net olarak belirlerken; Hacıkadiroğlu kendi görüş açısının beslendiği nesne orjinli görüş açısı nedeniyle oldukça sorunlu bir kavram olan "önceden görme" kavramıyla kurar kendi felsefi düşünüş yapısını. Bana göre Hacıkadiroğlu'nun felsefesinin bir diğer sorunsalı da burada aranmalıdır zaten. Yani insanı hem nesne merkezli bir oluş olarak görmesi, böylece onu bir nesne derekesine indirgemesiyle ve hem de yaşam olgusunu verili bir laboratuvar ortamı gibi görmesiyle aslında yaşamın bir fanus misali içinde gerçekleştiğini de imlemiş olur. Bu sorunsal elbette yalnız Hacıkadiroğlu'nun değildir, bu tüm pozitivist felsefenin ve Pozitivist tınılı felsefelerin temel sorunsalıdır. Çünkü hem Hacıkadiroğlu ve hem de aynı periferiden konuşan felsefeler "dış dünya"nın ve insan yaşamının doğa eksenli olarak işlediğine inanırlar. Bu yüzden onların mantıksal yöntemi Doğabilimsel mantık yöntemidir. Oysa Doğan Özlem'in de belirttiği gibi: "Doğabilimleri yaşantının bütünlüğünden sadece bir yönü öne çıkartıp başat kılıyorlar. Bilme edimini doğayla olan total ilişkimizden çekip çıkararak kurmaya çalışıyorlar. Böylece doğa bilimleri, yaşantı içerisinden sadece duyum-tasarım ilişkisi temelli bir yön doğrultusunda kendilerini kurmuş oluyorlar. Üstelik onlar bu doğrultuda hareket ederek buldukları doğa yasalarını, sonradan tinsel/tarihsel dünyanın bilinmesi etkinliğine taşıyorlar. Sonuçta onlar, tinsel/tarihsel dünyada bir yasallık fikrinden hareketle çalışan sosyal bilim'lere zemin hazırlıyorlardı. Comte'in sosyolojiyle yapmak istediği de buydu."13 Doğa bilimsel düşünüş tarzının Hacıkadiroğlu'nda da bulunduğunu onun hem insan tanımından hem de yönteminden çıkarmak mümkün. Deneyi bir laboratuvar deneyiyle özdeş kılması Hacıkadiroğlu'nun hem insan tanımını belirliyor hem de yaşam deneyiminden ne anladığını/anlattığını ortaya çıkartıyor. Oysa doğabilimleri ve elbette Hacıkadiroğlu, tarih ve tin dünyasını nesne kılmaya, bunun böyle olduğunu bize açıklamaya pek uygun düşen felsefi duruşlarıyla anlaşılır değillerdir. Çünkü hem yaşam kavramını belirleyen koşullar ve hem de gerçeklik olgusu böyle bir açıklamayla ortaya çıkmakta çok zorlanır bana sorarsanız...

Dilthey'da madem bir özne kurumuyla dünya tasarımı var o halde onda bir Solipsizm tehlikesi de var mı? - sorusu da sorulmalı elbette ve Dilthey'ın gerçeklik kavramına bakış açısının ne olduğu burada irdelenmeli, çünkü Dilthey, Pozitivizmin "saltık nesne"sinin karşısına yaşamın içinde varolan özne kavramını çıkartıyor. Dilthey'da dışdünyadan yalıtılmış bir özne figürü olmadığından onun solipsizmle bağını kurmak zordur. Çünkü: "Kendisine gerçeklik yüklediğimiz olgu, bizim eyleyen yaşamımızla bir bağıntı için-

dedir. Olgu, etki ve tepki bağıntısı içinde kavranır. Bu bağıntı içinde kendimiz bir parça oluruz ve bu olgu kendinden bağıntı içinde ayırdedilen bir elemandır."[14] Böylece O, olgu figürüne özneyle grift bir ilişki bağlamında bir anlam yükleyerek kurar kendi bilinç felsefesini. Aslında Dilthey gerçekliği kendi felsefesinde böyle oluşturarak da Saltık nesne kavramını yanlışlar. Dilthey: "kendini kavramsal ayrım ve bağıntılar içinde 'Benim için varolma' ve bilinç halinde gösteren şeydir" der gerçeklik için ve "bu benim için varolma genellikle gerçeklik indeksinin yaşantısıdır. Yeniçağ bilinç felsefesi, kendi tek yanlı yönelimi içinde bir nesnel bilgi idesine sarılmış gerçekliği *yaşantıdan çözmüştür.* Oysa yaşantının genel geçerliği, tam da gerçekliği reddediş deneyiminin aynı gerçekliği yeniden üretmesinde kendini açığa vurur ki, gerçeklik kendisinin reddini reddetmiş olsun"[15] diyerek kendi felsefesinin gerçeklik kavramını netleştirir hem de dışındaki felsefi tanımlamaların tek yönlü, nesne merkezli düşünüş yapılarını eleştirmiş olur.

Tekrar bu zaviyeden Hacıkadiroğlu'na dönersek, o, nesneleri, "onlardaki belli değişimlerin belli koşullar altında ne gibi yeni değişmelere yol açacağını önceden görmeyi sağlayan özellikleri belirler. Olaylar da kendilerinin neden olabileceği yeni olaylarla belirlenirler" şeklinde[16] savlayarak hem nesneyi hem de gerçeklik figürünü, özne dışında ama insan için arayan paradoksu oluşturan düşünüş yapısıyla kurar.

SON SÖZ YERİNE

Buraya kadar hem Dilthey'ın hem de Hacıkadiroğlu'nun kendi sözleriyle felsefi görüş açıları bakımından Deneyimleme kavramını nasıl kurduklarını, onların literatüründe varolan kavramlarla desteklemeye çalışarak anlatmaya çalıştım. Şimdi ise, kısaca benim tüm bu söylenenlere eklemek istediğim bazı noktaları anlatmaya/aktarmaya çalışacağım.

Dilthey felsefesi bir praksis felsefesi olması dolayısıyla da herhangi bir teoritizasyon fikrinden uzaktır. Bu açıdan, kapsayıcı, "büyük anlatı"ların dışında olan bir felsefe ekolüdür. Zaten bana göre Dilthey felsefesinin en temel paradoksu da burada aranmalıdır. Yani hem kapsayıcı bir görüş açısına karşı oluşturulmuş bir felsefe var elimizde, hem de diğer yandan tüm kapsayıcı felsefi görüş açılarına, kapsayıcı kavramlarla eleştiri getirme çabasında. Ve aynı zamanda Dilthey, kapsayıcı olmayan kapsayıcı bir felsefe yapma çıkmazıyla karşı karşıya kalıyor. Gerçi o bunu yaşamın teoritize edilemeyeceği fikriyle ve tinsel/tarihsel yaşamın doğabilimsel yöntemle açıklanamayacağını belirterek yanıtlamaya çalışıyor; ama bu bile onun kapsayıcı bir görüş açısı çıkmazında olduğunu belirtmez mi? Yani, yaşamı açıklanamaz kılmak Heidegger'in "insan anlar" önermesiyle de anlamlanan bir görüş; fakat bu anlama çabası da aynı zamanda olayı teoritize etme gerçeğini ortadan kaldırmıyor. Belki de Dilthey'ın böyle bir çıkmazla karşı karşıya bulunmasının bir

diğer önemli nedeni onun hâlâ Yeniçağ felsefesinin yani kendisinin eleştirdiği felsefesinin literatürüyle konuşmasında aranmalıdır. O Heidegger gibi kendi literatürünü kuramamış olmanın da sorunlarını yaşıyor aslında.

Vehbi Hacıkadiroğlu'nun felsefi argümanlarında ise, zaten felsefesinin kapsayıcılığı gereği ve bir literatür oluşturma kaygısı olmaması nedeniyle böyle bir çıkmaz yok. Onun nesne-eylem ilişkisince belirlenen bilgi teorisinin kendi felsefi sınırları içerisinden değerlendirilmesi mümkün ve aynı zamanda bu değerlendirmenin Pozitivizmin felsefi görüş açısı içinde en sağlamı olduğu da açık. Bu sağlamlığı tespit etmemin arka planının Thomas Kuhnn'un "Paradigmalar Kuramı" vesilesince oluşturulduğunu belirtmeliyim. Yani onun kendi duruş sınırları içinden sağlamlığını belirtmiş olmak ile, genel felsefi görüş açısı bağlamında değerlendirmek arasındaki farktan bahsediyorum. Bana Vehbi Hacıkadiroğlu'nun özneyi nesne düzeyine indirgemesi ve nesne-özne ayrımını kesinlemesi hiç doğru gelmiyor. Çünkü bana göre, yaşamın anlaşılması bir özne-özne ilişkisiyle mümkün. Öznenin bilebilmesi/anlaması için ihtiyacı olan şey saltık nesne değil; "sen"dir. Özne kendini ancak bir "sen"e göre kurabilir, çünkü özne kendi tanımlaması gereğince nesne değildir, nesneleştirilemez...

Son olarak yazıyı kısa bir şiir formunda sözle bitirmek istiyorum:

Ne gün geçer, ne gece
Hep biz geçeriz yaşamdan
Sadece biz...

KAYNAKÇA

1. Metinlerle Hermeneutik: Doğan Özlem - İnkılap Kitabevi, sf. 64.
2. Age., sf. 65.
3. Felsefe Tartışmaları Dergisi, Vehbi Hacıkadiroğlu, sayı: 21, sf. 22.
4. Metinlerle Hermeneutik, sf. 43.
5. İnsan Felsefesi - Vehbi Hacıkadiroğlu - Cem Yayınları, sf. 132.
6. Metinlerle Hermeneutik, sf. 298.
7. Age., sf. 199.
8. Age., sf. 286.
9. Age., sf. 299.
10. Age., sf. 226.
11. Yayınlanmamış Söyleşi - N. Uygur - V. Hacıkadiroğlu.
12. Agy.
13. Metinlerle Hermeneutik, sf. 245.
14. Age., sf. 144.
15. Age., sf. 69.
16. İnsan Felsefesi - Vehbi Hacıkadiroğlu, sf. 131.

"ÖZ" OLARAK İNSAN VE SANAT İLİŞKİSİ

Işık Eren

Takiyettin Mengüşoğlu'nun belirttiği gibi, sanat, kendine özgü bir varlık alanı olarak görülmeyip, sadece bir tür etkinliğin adı olarak görüldüğünde, yani kendi bütünlüğü içinde ve insanla ilgisinde ele alınmadığında, sadece sanat etkinliğinin ve sanat eseri ortaya koymanın ilke ve metotları verilmeye çalışılır (1983:219-220).

Bu saptamanın yerindeliğini Batı Felsefe tarihine bakarak anlamak mümkündür. Gerçekten de Yeniçağ'dan günümüze kadar gelen estetik yaklaşımlar, içlerinde birçok görüşü barındırsa da, bunların birçoğu, sanatı bir varlık alanı, ontolojik bir bütünlük olarak ele almamıştır. Oysa, "felsefi araştırmada obje edinileni çeşitli varlık bağlantıları içinde ele alma, dolayısıyla onunla ilgili daha isabetli bir bilgi ortaya koyma imkanı, ontolojik bakma tarzının bize kazandırdıklarıdır" (1998:20). Böyle bir bakış, sanat gibi, insanla ilgili fenomenlerin incelenmesinde insanı gözardı etmeyi önlemektedir: "İnsana bakma ontolojik bir tarz olunca; insanın fenomen, etkinlik ve problemlerine, bu arada kişi problemlerine de bakmanın antropolojik bir yol olması doğaldır" (1998:21). Heidegger, her ne kadar bu yolu eksiksiz olarak yürümemişse de, problemleri ve onları ele alış tarzıyla ontolojiye dayanan antropolojinin önünü açan birkaç düşünürden biri olarak görülebilir. Onu bu alanda, sanat ve insan bağını hesaba katan, yeni ve tek düşünür olarak görmek mümkün değildir. Felsefe tarihine baktığımız zaman çizginin bir ucunda Aristoteles'i, ona en yakın noktada ise sanata bakma yoluna ilişkin düşüncelerinin en çok benzeştiği Schopenhauer'ı bulmak mümkündür.

Aristoteles sanatı, hocası Platon'un *Büyük Hippias, Symposion,* Phaidros ve Politeia adlı diyaloglarında sanatı ele alış tarzının aksine, sistematik olarak açıklama bekleyen bir alan olarak görmüştür. Platon, sanatı, *Devlet* içinde yurttaşlarla ilgisinin ne kadar olması gerektiğinin saptanması bakımından ele almıştır. Ayrıca, Platon buna ilişkin düşüncelerini güzel ideası gibi metafizik bir karakter içinde tartışmış ve sanat eserinin varlığını ve ölçüsünü bu ideadan pay almayla açıklamaya çalışmıştır. Böyle bir açıklama tarzında sanat ve insan, sanat eseri ve kişi ya da dünya gibi sorulara cevap bulmak da mümkün olmamıştır. İşte Aristoteles'i sanat açıklamasında yeni kılan nokta burada ortaya çıkmaktadır.

Aristoteles'in sanata ilişkin görüş ve açıklamalarının yer aldığı Poetika, ki günümüze eksik ve parçalar halinde gelebilmiştir, tüm eksikliğine rağmen hareket noktası ve ele alış tarzıyla tüm sanat açıklamalarına sağlam bir

zemin olarak tarihte yerini almıştır. Gerçekten de yüzyıllardır her sanat tartışmasında yanında ya da karşısında olunan önemli bir yere sahip olmuş, yüzyılların sanat görüşlerinin belirleyicisi olarak kalmıştır. Üstelik Heidegger de Aristoteles'in felsefe dünyasını biçimlendirme tarzına karşı çıkmış biridir. Yine de biz her iki düşünürün açıklama tarzlarına baktığımızda, günümüz için önemli bir çıkış noktası olarak, bir benzerlik görebiliriz. Her iki düşünür de, sanatı bilgi veren bir etkinlik, insanla ilişkisinde varlık kazanan çeşitli tarzlarda eserlerin mümkün kıldığı bir alan olarak görmüşlerdir. İnsan ögesi içinden çıkarıldığında sanat ve sanat eserinin varlığı problematik olarak görülmektedir.

İsmail Tunalı'nın dilimize kazandırdığı Poetika'nın önsözünde belirttiği gibi, Aristoteles bu eserinde bir sanat ontolojisi yapmış, ama onu sonuna kadar götürememiş, yarım bırakmıştır (1987:8). Aristoteles sanatı, Platon gibi aşkın bir ögeyle değil, "ontik bütün" olan tek tek sanat eserlerinin incelenmesi, varlık karakterlerinin ortaya konmasıyla açıklamaya çalışmıştır. Üstelik o, sanatı bir tür dil olarak görmüş, eserleri dilleri bakımından, şiir yanlarıyla ele almıştır. İşte bu, onu Heidegger'le birlikte anmak için uygun bir noktadır. Her iki düşünür de çeşitli tarzdaki sanat eserlerinin yapısını dil ögesi bakımından problem edinmiş, farklı dile sahip sanat eserlerinin insana ilişkin bağının farklılığını göstermeye çalışmışlardır.

Heidegger'in görüş ve bakışına uygun ve en yakın noktadaki düşünür ise 19. yüzyıl filozofu Schopenhauer'dır. Her iki filozof da sanatı bir tür "dil" olarak ele almıştır. Bir sanat eserinde ne denli temel varlığa uygun bir dil kullanılırsa, sanat eseri olarak bir eser de o kadar mükemmel olacaktır görüşünü savunmuşlardır. Ayrıca her ikisi de farklı dillere sahip, dolayısıyla da dolayısıyla da farklı tarzlarda gerçekleştirilen sanat eserlerini ele alarak, onların hakikati açığa çıkarma olasılığını incelemeye çalışmıştır. Hakikat, sanat eseri ve insan ögesi farklı açılardan ve farklı bir tarzla ele alınmış olsa da her iki düşünürü de sanatı, sanat eserinden hareketle ve bilgiyle ilişkisinde ele almaları bakımından aynı çizgide görmek mümkündür.

Aristoteles, Schopenhauer ve Heidegger, önemli bir bakış açısının yolunu açan düşünürler olarak felsefe tarihinde yerlerini almışlardır. Sanata ilişkin açıklamalarında farklı noktalarda ve farklı nedenlerden tıkanmış görünseler de, onları belli bir yolu açan öncüler olarak görmek mümkündür.

Bu çalışmaların kapsamı içerisinde Heidegger'in sanat anlayışı, onun Hölderlin'in şiire bakışı üzerine yaptığı yorum aracılığıyla ele alınacak ve kendi "şiir", "varlık" ve "Felsefenin ve dolayısıyla insanın tekrar varlık sahnesine çıkma imkânı hakkındaki görüşleri hatırlatılacaktır. Heidegger'in ele alınmasının nedeni ise, girişten itibaren belirtilmeye çalışıldığı gibi, onun Batı Felsefesinde yer alan birçok düşünürün aksine, sanatı ele alış tarzının bugüne ışık tutacak özelliğe sahip olmasıdır.

Heidegger'in sanata bakışı, sanatı mutlak tin'in kendini dış nesnelerde

ortaya koyması diye tanımlayan Hegel'in görüşünü çağrıştırmakta, hatta çağrıştırmaktan öte benzerliği de dikkati çekmektedir. Heidegger de sanat üzerine Batının sahip olduğu en kavrayışlı ve ayrıntılı düşünen filozofu olarak nitelendirdiği Hegel'in *Vorlesungen Über die Asthetik* eserindeki şu görüşlerine katıldığını belirtir: "Bizim için sanat, artık, onda hakikatin varlık kazandığı en yüksek tarz olarak geçerli değildir" (ww.x, 1, s. 134). Belki sanatın hep daha yükseleceği ve kendini yetkinleştireceği ümit edilebilir, ama onun biçimi Tinin en yüksek gereksinimi olmaktan çıkmıştır. Tüm bu ilişkilerinde sanat, en yüksek belirlenimi yönünden bizim için geçmişte bir şeydir ve öyle kalır" (ww.x, s. 135) (1971:79-80).

Heidegger'e göre, Hegel'in burada sorun edindiği şudur: "Sanat, hâlâ, hakikatin bizim tarihsel varolmamız için zorunlu olan bir varlık kazanma tarzı mıdır, yoksa sanat artık bu değil midir? (1971:80) Heidegger sanatın tekrar insanın özü olarak ortaya çıkmasının nasıl mümkün olacağını soruşturmakla, bunu problem edinmektedir. Bugün sanat üzerine yapılan tartışma ve kabullerin neler olduğuna baktığımızda, her ne kadar Heidegger popüler sanatı kastetmese de, artık tüm sanat tartışmaları bu platformda ele alındığı için onun niçin çok önemli bir probleme parmak bastığı görülebilir. Gerçekten bugün sanat insan ilişkisi insanın özüne ilişkin görülebilir mi?

Heidegger'e göre böyle bir ilişki vardır ve bu kendi pazarında sürmektedir. Sanat eserinin kökeni *Der Ursprung des Kunstwerkes* adlı eserinde tam da bu probleme ilişkin olarak şunları söyler: "Eserlerin kendileri koleksiyonlarda duruyor ve sergilerde asılıyorlar, ama onlar burada, kendileri olan eserler olarak kendinde midirler yoksa burada onlar daha çok sanat endüstrisinin nesnesi midirler? Eserler herkese açık ve sanat zevkine özgü olarak yapılırlar. Resmi kuruluşlar eserleri koruma ve saklama işini üstlenirler. Sanat uzmanı ve eleştirmenler onlarla yaratıcılık bakımından ilgilenirler. Antikacılık ise bunların pazarını sağlar. Sanat tarihi araştırması, eserleri bilimin nesnesi kılar. Ama dönen bu çeşit çeşit dolapta biz eserlerin kendilerine rastlıyor muyuz?.. tüm sanat endüstrisi, en uç noktaya kadar gidebilse ve eserlerin kendileri için işi yürütse bile sadece eserlerin nesne olmalarına kadar gidebilir. Fakat bu onların sanat eseri olmasını sağlamaz" (1971:79-80).

Böyle bir problemden hareket eden Heidegger sanatın ve onun özü olan şiirin ne olduğu ve insanla ilgisini, sanat üzerine yazdığı birçok eserinin yanı sıra Hölderlin'in şiirlerinden hareketle yazdığı kısa yazısında da sergilemektedir. Bu, Turan Oflazoğlu'nun eşsiz güzellikteki çevirisiyle Türk okuyucusuna tanıtılan kısa yazısı hem Heidegger'in sanata ve şiire yaklaşımını hem de onların nasıl gerçekleştirilebileceğine ilişkin görüşlerini bulabildiğimiz önemli bir metindir.

Heidegger, bu eserdeki incelemesine neden şiir ve neden Hölderlin? sorularına cevap olabilecek bir başlangıçla girer. Ona göre, Homeros, Sophokles, Virgilius, Dante, Shakespeare ve Goethe de önemli şairlerdir, yazdık-

ları şiirdir ve üstelik de çalışmalarının verimi Hölderlin'den daha fazla ve süreklidir. Ancak, onların yazdığı sadece bir yazım türü olan şiirlerdir. Hölderlin ise sanatı her alanında sanat kılan ve varlığın dili olan şiiri yaratmıştır; Hölderlin çalışmalarını erken ve aniden kesmiş olmasına rağmen, öz olarak şiiri yaratan kişidir, yani şiirin özünü gerçekleştirmeyi başarmış biridir. Şiirin özünü bir başka ifadeyle öz olarak şiiri yaratmak, öz olarak insanı tarih sahnesine çıkartmanın bir imkânıdır. Bu imkânı ifade edebilmek öncelikle, Heidegger'in Hölderlin'in çeşitli yazılarından seçtiği beş kılavuz sözü üzerine yaptığı yorumları ve bunlar aracılığıyla da onun sanat, şiir ve insan görüşlerine açıklık getirmekle mümkündür. Beş kılavuz söz şunlardır:

1. "Şiir yazmak: Bütün uğraşıların en masumu" (III, 377).
2. "Mülklerin en tehlikelisi dil bunun için verildi insana... kendisinin ne olduğuna tanıklık edebilsin diye.." (IV, 246).
3. "Çok şey öğrenmiştir insan.
   Göklülerden nicesini adlandırmıştır o,
   Biz bir söyleşi olalı
   Ve birbirimizden işitebileli" (IV, 343).
4. "Fakat kalıcı olanı ozanlar kurar" (IV, 63).
5. "Erdemlerle dolu, yine de ozanca barınır
   İnsan bu yeryüzünde" (VI, 25).

Hölderlin'in 1799 yılında annesine yazdığı mektuptaki "şiir yazmak uğraşların en masumu" (III, 377) olduğunu söylerken, 1800 yılında yazmaya başlayıp, yarım kalan taslak yazısında dili mülklerin en tehlikelisi olarak belirttiği "Mülklerin en tehlikelisi dil bunun için verildi insana kendisinin ne olduğuna tanıklık edebilsin diye.." (IV, 246) satırlarını yazmıştır. Bu iki ifadede şiir ve dil üzerine sanki bir araya gelemezmiş gibi görünen saptamalara rastlıyoruz. Ancak Heidegger, onların bir araya gelebileceği hatta birbirini tamamlıyacağını belirtmektedir. Çünkü şiir kendinden ve varlıktan başka hiç bir talebe kulak asmaması, öğretici, eğitici, iç ferahlatıcı ya da aktarıcı olmayı hesaba katmaması, sadece bir ozan yoluyla şiir olmayı istemesiyle masumdur. Bu anlamda bir şiir yazmak; şiir olan şiir yazmak isteği de kendiliğinden etkinliği masum kılar. Burada bir ard niyetlilik, başka bir ifadeyle de şiir olarak bir varlıktan başka bir şeyi talep etmek söz konusu değildir. O, gerçekliği anlamak ve aktarmak için yapılan bir etkinlik değildir. Adeta bir oyundur; ne zararı ne de yararı vardır, sadece *kendi için* sözlerle oynanır. O halde şiir, dil ülkesinde ve dil gereçleriyle yaratılır (T. Oflazoğlu, 1979:2). Onu tehlikeli kılan dil olarak bulunduğu alanın insanın da öz olarak bulunduğu alan olmasındandır. Böyle bir alanda yer alan öz olarak dil (öz olarak şiir) insanın kendi özünün koruyuculuğunu üstlendiği gibi, insanın unutulmasının da tek imkânını barındırır. İnsan öz olarak dilde korunur, dilde unutulur. Üstelik de bu alan, bu mülk tamamlanmış değildir; hatırlama ve unutma hep

yanyana, her an mümkündür. İnsan dile, dil insana gereksinim duyar, bir tür gerginlik içinde, hep olmayı beklemek vardır.

O halde kimdir insan? diye sorabiliriz. Heidegger'e göre, insan bitkilerden, hayvanlardan; tüm varolanlardan farklı olarak kendisinin ne olduğuna tanıklık etmesi gerekendir (1979:3). Heidegger'in tanıklıktan bildirmeyi anladığını; bildirmenin de insanın insana yeryüzüne ait olduğunu bildirmek olduğunu düşünürsek, insanın kendini bilen ve bildiren olduğunu söylemek gerekir. Üstelik o, tam da kendi varoluşuna tanıklık ederken kendisi olabilendir.. Demek ki, bu tanıklık insanın varolmasının imkânıdır, varoluşun açığa –açıklığa– kavuşmasının imkânıdır. İnsan tanıklık etme kararını sadece özgür olarak, kendi seçimi olarak verebilir. O, bütün varolanlara ait olmaya tanıklığını tarih olarak gerçekleştirir. Demek ki, tarihin mümkün olabilmesi, insanın kendi olabilmesi, mülklerinden biri olan dille mümkündür (1979:3).

Dil, insanın mülk olarak sonradan edindiği bir mal değildir. O, insanın tarihsel olarak mümkün olabilmesinin tek imkânı olarak insanın özündedir. Ancak, bu özün gerçekleştirilmeye ihtiyacı vardır. Yani, sahip çıkılmasına, tanıklığa, tarih sahnesinde olma ihtiyacına sadece dille sahip çıkabilir. O, insanın öz olarak kapalı kalmasının da, kapalılık olarak açığa çıkmasının da imkânıdır, bu yüzden de tehlikelidir. Böyle bir dil insanın dünyayla bağını kurar. Tarih dünyanın ağır bastığı yerde vardır. Demek ki, dil, insanın tarihsel olarak var olabilmesinin imkânı olarak ve bu açıdan tehlikeli bir mülktür (1979:4).

Hölderlin'in "Hiç inanmamış uzlaştırıcı" diye başlayan ve yine bitmemiş çalışmaları içinde yer alan uzun ve karmaşık şiir taslağından (3.) hareketle Heidegger, insanın bir söyleşi olmasıyla Hölderlin'in ne kastettiğini, kendi görüşlerinin bileşimiyle ifade etmektedir. Ona göre, Hölderlin'in kastettiği şudur: İnsanarın varlığı söz içre temellenmiştir, ama insanlar söyleşi ile varlık temelini kazanır, dil de söyleşi olarak özdendir. Söyleşi ve onun birliği bizim varoluşumuzu taşır. "Biz bir söyleşiyiz" demek Heidegger'e göre, "biz birbirimizi işitebiliriz" demektir (1979:6). Yine ona göre, söyleşi ve işitme boyutuyla varolma *zamanı* gerektirir. *Zaman* ise, dilin varlığın diline uymasıyla ortaya çıkar. Öncelik dilde, bu özün sözde ve işitmede gerçekleşmesindedir. Ancak o zaman biz vardır. Tüm bu açıklamalara rağmen, yine de şu sorunun cevabı eksik kalır; "önüne katıp herşeyi sürükleyip yok eden, yutan zamandaki kalıcı olanı kim kavrayıp söz içre temellendirmiş ve zamanı açılıp, yayılan bir zaman kılmıştır?" Heidegger'e göre bu sorunun cevabını Hölderlin "Anımsama" şiirinin sonunda vermektedir: "Fakat kalıcı olanı ozanlar kurar" (IV, 63). Hölderlin'e göre "Göklü herşey çabucak geçer" (IV, 163f) ve "emanet edilir ozanların bakım ve hizmetine" (IV, 145).

Ozanın söz içre yaptığının açıkça ne olduğu sorusuna Heidegger'in getirdiği yorum ise şöyledir: Ozan, tanrılara ve nesnelere ad bulmaz, o özden gelen sözü konuşan olarak varolanda öz olanı görür ve adlandırır; böylece o

varolan bilinir kılınır. Buna göre diyebiliriz ki, şiir varlığın sözle kurulmasıdır (1979:6-7). İşte Heidegger'e göre de bu kurma ozanca bir kurmadır ve ozanın sözü özgürce verme anlamında kurmadır; insan varoluşunun temeli üstüne sağlamca oturma anlamında kurmadır (1979:7). Bu içeriklere dayanarak, Heidegger'in ve Hölderlin'in ozan, dil ve kurma kavramlarını nasıl içeriklendirmeye çalıştıklarını görebiliriz ve diyebiliriz ki, şiirin özünü varlığın sözle kurulmasıdır.

Şiir hakkında yapılan bu yorumlara bakarak, şiirin aslında *yurda dönüş* çağrısı yapan, bir kez dile geldiğinde ise *zamanda/zamanla/zaman* olarak sürekli yinelenen ve sadece duyan kulaklar için yakılmış bir türkü olduğunu söyleyebiliriz. Heidegger'in bu yorumu onaylayabileceğini şu satırlarına bakarak söylenebilir gibi görünmektedir: "şiir varolana eşlik eden bir süs, gelgeç bir coşku, eğlence ve heves değildir. Şiir, tarihi taşıyan temeldir; ama kültürün görünümü, dile gelişi değildir (1979:7). Şiir, içinde doğduğu kültürün yansıtıcısı değil, tarihin ve zamanın yaratıcısı ve taşıyıcısı olarak hep önce ve sonraya açılan, yöreselden uzakta, belli bir amaç için var kılınan bir dildir.

Heidegger, şiirin eylem alanının dil olduğunu, şiirin özünü dilin özüyle birlikte düşünüp, varoluşun ve bütün nesnelerin özünün kurucusu olarak adlandırmak gerektiğini ifade ettikten sonra, artık şiire öz alanında daha yakından bakabilecek malzemeye sahip olduğumuzu düşünür. Bu malzemelerden biri de, şiirin, dili hazır malzeme olarak kullanmadığı, askine onu mümkün kıldığıdır. İşte bu yüzden de şiiri anlama çabasının yönü beklenenin ya da bilinenin aksine olmalıdır: "Şiir tarihsel bir halkın ilkel dilidir, ilkel dil, varlığın kurulması olan şiirdir. Öyleyse şiirin özünü dilin özünden değil, dilin özünü şiirin özünden anlama çabası daha uygun olur" (1979:8). Bunun için ise, sanat eserleriyle yüzyüze gelmek ve onlarda hakiki olanı görme çabası içinde olunmalıdır.

Böyle bir istikamet değişimin baş döndürücü bir hızla gerçekleştiği çağımızda unutulan insanı, tüm onu kuşatanların ortasındaki özde "öz" olarak görmemizi sağlayabilir. Bu, ozanca üreten sanatçıların eserleriyle sanatın var kılındığı alanı görmek ve eserleri Heidegger'in kastettiği anlamda *koruma* koruma altına almakla mümkün görünmektedir. Diyebiliriz ki, sanat eseriyle karşılaşmak insanla karşılaşma ise, bu karşılaşma neye, nasıl ve neden bakılabileceğini bilgisel bir etkinlik olarak gösterebilen, kişilerin eğitilmesini talep eden kurumlarda, olabildiğince erken yaşlarda ele alınmasıyla gerçekleştirilebilir. Yoksa sanat sadece bir tür pazarda, estetik olanın pazarlandığı, insanı göstermeyi değil taleplerini biçimlendirmeyi amaçlayan pazarcıların satış alanı olarak kalabilir. Tüm bunları söyleyebilmek için sanat adına olan bitene; sanat eseri, sanatçı diye ortaya çıkana ve *sanat adına, onun için* yapılanlara bakmak yeterli olacaktır.

Bu sonuç, Heidegger'in de vardığı bir sonuç mudur? sorusuna, bir yere

kadar evet, cevabını vermek mümkündür. Bu yer ise insan, sanat, dil ilişkisinin gösterildiği, öneminin ve problemlerin vurgulandığı yerdir. Nasıl olacağı sorusunun cevabını ise Heidegger'in işaret ettiği problemi gören ve metni dil bağlamında inceleyerek yürüyen, Heidegger'in kendi görüşlerinde sonuca ulaşmasını engelleyen noktayı görüp, onun hesap etmediği etik ve değer felsefesine dayanarak açtığı yolda yürüyen, günümüzde birkaç düşünür ve farklı açıklama tarzlarında buluyoruz.

Bir sanat eseri kendi türünde bir dile sahip, kendinde bir bütünlük ise, o halde her bir eser kendi dili içinde incelenmelidir görüşünden hareket edenler bir eseri anlamak için onu dil açısından incelemenin yeterli olacağını söyler. *Okuma Uğraşı* kitabında Akşit Göktürk, bir eseri anlama yolları üzerine yaptığı incelemede böyle bir savın aldığı yolu ve gelip tıkandığı noktayı göstermeye çalışmıştır: Ona göre sanat belli türden bilgileri bulgulayan ve ileten iletişim, dilin bütünü üstüne kurulan kendine özgü bir dildir. Bir iletişim aracı olarak dili olan eser, eser olabilmesini bir sanat tarzının içinde yer alarak kazanır. Yazın dili değişen insanlık durumunu dile getirirken, dilin gündelik kullanımlarındaki anlamlardan uzaklaşır, iletişimini doğal dilin bütünü, dil içindeki değişik diller, bir de öteden beri süregelen yazınsal anlatım örgüleri üstüne kurulur, ama bunların hepsini belli ilkelerle birleştirerek, gerçek değil kurmaca bir dünyayı sunmaya yönelir (Akşit Göktürk, 1979:170). Böyle tanımlanan bir yazın yapıtı nasıl anlaşılmalı, bunun için de nasıl okunmalı? sorusuna hem geleneksel yaklaşımları hem de günümüzdeki yaklaşımları örnek veren Göktürk, yazınsal okuma etkinliğinin iki yönü olduğunu belirterek, "Birinci yön, metiniçi doğrultusudur, bütün metiniçi dilsel ögelerin ilişkilerini kapsar. İkinci yön ise metindışı doğrultuludur, yapıtın içinde oluştuğu toplumsal tarihsel bağlamı, bir de okurun geçmişini, şimdisini, bütün bir yaşantı birikimini kapsar. Okuma ediminin bu iki yönüyle, yazın yaşamı, yaşam da yazını sürekli etkiler" (1979:178-179), demektedir.

Kitabın bütününe baktığımız da, çeşitli tarzlarda karşımıza çıkan yazılı metinleri doğru anlayabilmek için onların farklı okumaları gerektirdiğini anlamaktayız. Böyle bir bakış bir yazınsal metni nasıl okumamız gerektiğine ilişkin önemli ip uçları vermekte, ancak bir eseri okumayı bilmekle onu değerlendirme –değerini gösterme– arasında nasıl bir ilişki olduğu ortaya konmamaktadır. Değerlendirme eksik kaldığı zaman da her bir yazılı eser başka başka kişiler için beğendim, beğenmedim yargısına açık olabilecektir. Oysa, sanata ilişkin tüm açıklamalar onun insan ve dünya ilişkisine ilişkin bilgisel bir etkinlik olduğunu göstermektedir. Bazı değer yargıları edinmek ise bu bağı kuramadığımızın işareti olsa gerek diye düşünülebilir. İşte böyle bir noktada, yani doğru bir değerlendirmenin gerekliliğine ilişkin noktada, bizi bundan alıkoyanın antropolojiye dayanmayan açıklamalar olduğunu söylemek mümkündür. Ancak, günümüzde Ioanna Kuçuradi gibi birkaç büyük düşünür bu yoldan yürümekte, değerlendirme etkinliğinin insanla bağını vurgulamak-

ta ve değer, etik bilgisi olmaksızın bir eserin doğru bir değerlendirmesinin yapılamayacağını belirtmektedir. Sayıları az da olsa, bu düşünürler, bizim sanatla doğru bir ilişki kurmamızın yollarını ve imkânlarını göstermektedir.

KAYNAKLAR

1. Aristoteles. *Poetika*. (Çev. İsmail Tunalı), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.
2. Göktürk, Akşit. Okuma Uğraşı. İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1979.
3. Hegel, G.W. Friedrich. *Estetik Üzerine Dersler.* (Çev. Nejat Bozkurt) Seçilmiş Parçalar. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
4. Heidegger, Martin. *The Origin of the Work of Art*. (Translated by: Albert Hofstadter), Poetry, Language, Thought. New York: Harper&Row, 1971.
5. Heidegger, Martin. *Hölderlin ve Şiirin Özü*. (Çev. Turan Oflazoğlu), Çeviri Dergisi. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay., 1979.
6. Kuçuradi, Ioanna. *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1998.
7. Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983.

MİTOLOJİ DEĞİŞEBİLİR: WITTGENSTEIN NEDEN TEMELLENDİRİMCİ DEĞİL

Aydan Turanlı

Bilindiği gibi "Nasıl biliyoruz?" "Bilginin doğası nedir?" "Bilgiyi oluşturan temel parçalar nelerdir?" "Bilginin kaynakları ve kökenleri nelerdir?" gibi sorular epistemolojinin teme sorularıdır. Filozoflar tarafından tanımlanan çeşitli bilgi biçimleri vardır: empirik olmayan ya da *a priori* bilgi, empirik ya da *a posteriori* bilgi, Russell'in tanımladığı betimleme yoluyla bilgi (knowledge by description) ve doğrudan bilgi (knowledge by acquiantance). Bazı filozoflar fiziksel nesnelere ait bilginin empirik bilgi ile ifade edilebileceğini ileri sürerken, matematiksel ve mantıksal bilginin de analitik *a priori* bilgi grubuna ait olduğunu ifade ederler. Kant bunun dışına çıkarak matematiksel önermelerin de *sentetik a priori* olduğunu öne sürmüştür.

Günlük yaşamda "bilgi" kavramını çeşitli şekillerde kullanırız. Bazen bir işi bütün detayları ile bilmekten söz ederiz, bazen bir şiiri ezbere bildiğimizi söyleriz, bazen de bir şehri karış, karış bilmekten söz ederiz. "Araba kullanmayı biliyorum", "Arkadaşımın şu anda kızgın olduğunu biliyorum", "'Meşakkat' kelimesinin nasıl kullanıldığını biliyorum", "Neler çektiğimi ben bilirim", "O açlığın ne deme olduğunu bilmiyor" "bilgi" kelimesinin günlük yaşamda kullanılmasına verilebilecek diğer örnekler.

Geleneksel felsefede bilgi temellendirilmiş doğru inanç olarak tanımlanır.[1] Tabii ki bu görüş 1963'de Gettier'nin itirazından sonra değişmiştir; bilgi teorisyenleri görüşlerini gözden geçirerek bilgiyi yeniden tanımlamışlardır. Geleneksel felsefede temellendirilmiş doğru inanç, yani bilgi, önermesidir. Bilgi üç farklı parçası ile tanımlanır. Bir önermenin bilgi olabilmesi için o önerme doğru olmalıdır, süje önermenin doğru olduğuna inanmalıdır ve önerme kanıtlarla temellendirilmiş olmalıdır. Eğer inanç bilgiyi oluşturan temel parçalardan biri ise, inancı nasıl tanımlarız? Günlük dilde "inanıyor" kavramı çok çeşitli şekillerde kullanılır. Bazen "O Tanrı'nın varlığına inanıyor" deriz, bazen "Onun söylediklerine inanıyorum" deriz, bazen de "Arkadaşımın söylediği hiç de inandırıcı gelmedi" deriz. Felsefede inancın ne olduğu ile ilgili en azından iki farklı görüş var. Birincisi inancı, inancın nesnesi ile inanan kişi arasındaki ilişki ile açıklayan görüş. İkincisi, inancı belirli bir şekilde davranma eğilimi (disposition) olarak inceleyen görüş. İnancın nesnesinin ne olduğu ise bir filozoftan diğerine göre değişir. Frege'ye göre inancın nesneleri düşüncelerdir (thoughts), ya da "cümlelerin anlamlarıdır" (Frege, 1984 p. 354). Düşüncelerin kavranılması bizim bütün zamanlar için ge-

çerli bilgi edinmemizi mümkün kılar. Zamansızlık ve doğruluk bu düşüncelerin özellikleridir ve bilmek ancak özneden bağımsız olarak varolan soyut önermelerin kavranılması ile mümkündür. Frege düşüncelerle (thoughts), fikirleri (ideas) ayırır: çünkü düşünceler diğer insanlar tarafından da kavranabilirken, fikirlerin öznel bir karakteri vardır.

Descartes'a göre ise temellendirilmiş doğru inanç öznelerden bağımsız olarak varolan soyut önermelerin kavranılması ile değil, fakat doğuştan bizde olan zihinsel *ideaların* farkına varılması ile mümkün olabilir. Zihinsel *idealar* süje olarak yalnız benim farkındalığıma izin veren zihnimde apaçık olan özel nesnelerdir (private objects).

Wittgenstein bilgiye temellendirilmiş doğru inanç olarak tanımlamaz. "Bilmek" kavramının gramerinin[2] "yapabilmek" "yapabilme yeteneğinde olmak" ve "anlamak" kavramı ile yakından ilişkili olduğunu söyler (Wittgenstein, 1967, PI § 150). Bu anlamda da "bilmek" kavramı bu kavramların anazili ile açıklanır. Wittgenstein'a göre kural-izleme ya da bir kavramı kullanmayı bilme bizden bağımsız olan soyut önermelerin kavranılmasının bilmeyi bütün zamanlar için garantilemesiyle mümkün olmaz. Bilmek zihnimizdeki önermelerin farkına varmakla da mümkün olmaz. O halde bir kavramı uygulamayı bilmek ya da matematiksel dizide iki-ekle gibi bir kuralı uygulamak neyi içerir? Bu sadece formülün zihnimde olması ile açıklanabilir bir şey midir? Soyut önermelerin veya kuralların kavranılması benim kural izlemimi mümkün kılar mı? Ama eğer kural-izleme formülün veya kuralın zihnimde olması ile açıklanabilir bir şey olsa formül her aklıma geldiğinde onu uygulayabiliyor olmam lazım. Ancak öyle durumlar vardır ki formül aklımda olduğu halde onu uygulayamayabilirim. Ya da kafamda hiç bir formül olmadan da kuralı uygulayabilirim. Bunun nedeni benim kavramı uygulamamı garantileyen tek bir formülün olmamasıdır. Benden bağımsız kuralların varlığını veya zihinde kavramları uygulamamı sağlayan kurallar olduğunu ileri sürmek her bir uygulamaya karşı gelen koşullar bütünü olduğunu varsaymaktır ki bu koşullar karşılanmadığında uygulamanın yapılamıyacağını içerir. Oysa ki Wittgenstein'a göre "Şimdi nasıl devam edeceğimi biliyorum", "Şimdi yapabiliyorum" dil-oyunları içinde öğrenilirler (Wittgenstein, 1967, PI §179). "Şimdi uygulayabiliyorum", "Şimdi yapabiliyorum" ile "Yani formülü bildiğimi kastediyorum" birbirine özdeş değil. "Şimdi yapabiliyorum, yani formülü bildiğimi kastediyorum" cümlesi "Yürüyebilirim, çünkü zamanım var"a benziyor. Ama bunu söyliyebileceğimiz gibi "Yürüyebilirim, çünkü yeterince kuvvetliyim"'de diyebiliriz ya da "Yürüyebilirim, yani bacaklarımın durumu söz konusu olduğunda" da diyebiliriz (Wittgenstein, 1967, PI §183).

Daha önce söylendiği gibi Wittgenstein "bilmek" kavramının "anlamak" kavramı ile ilişkili olduğunu söyler. Ama bilmek ya da anlamanın zihinsel bir durum olduğunu ileri sürebilir miyiz? Bir kuralı uygulayabilmenin

zihinsel bir durum olduğunu söylemek onun aracılığıyla bilginin gösterildiği bir zihinsel mekanizmayı varsayar. Genellikle depresyonun, acının ve heyecanın zihinsel durum olduğu söylenir. Fakat "anlamak" zihinsel bir durum mudur? "O depresif bir ruh hali içinde" deriz de "O anlama durumu içinde" der miyiz? "Dünden beri sürekli bir acı içinde" ya da "Dünden beri bu kelimeyi anladı" deriz de "Sürekli bir anlama durumu içindeyim" der miyiz?

Wittgenstein'a göre bir cümleyi anlamak müziksel bir temayı anlamaya benzer (Wittgensetin, 1967, PI §527). "Anlamak" diğer kavramlarla benzer olarak dil-oyunları içinde anlaşılabilir. Bazen cümleyi anlamak aynı anlamı olan bir diğer cümle ile değiştirmektir, bazen de nasıl ki müziksel bir tema bir diğeri ile değiştirilemezse (Wittgenstein, 1967, PI §531) cümle de herhangi başka bir cümle ile değiştirilemez. Birinci durumda düşüncenin diğer cümlelere de ortak olduğunu söyleriz. İkinci durumda böyle bir düşüncenin paylaşılmadığından söz ederiz. Bu durumda anlamak bir şiiri anlamaya benzer bir hal alır (Wittgenstein, 1967, PI §531). "Anlamak" kavramının bu kullanımları onun anlamını oluşturur.

Önce de değinildiği gibi "bilmek" kavramı ile ilişkili diğer kavramlar "yapabilme" ve "yapabilme yeterliğinde olma" idi. Wittgenstein bilmenin yetenekle, anlamının ise bir tekniğin edinilmesi (mastery of a technique) ile ilişkili olduğunu vurgular (Wittgenstein, 1967, PI §150). Bu bir tekniğin edinilmesi ile ilişkilendirilen bir şeyi yapa-bilme (*know-how*) ile, bir nesneye ilişkin bilgilenmemizi içeren bir şeyi bilme (*know-that*) arasındaki geleneksel ayrımın ortadan kalkması için bir temel oluşturur.

Descartes'in bilmeyi zihinsel durum olarak tanımlaması öznel bir anlamaya (private understanding) yol açtığı için reddedilir. Wittgenstein'a göre bilginin toplumsal bir karakteri vardır. Fakat bu anlayışla Wittgenstein'ın epistemik tutarlıcılık (epistemic coherentism) anlayışına yaklaştığını söyleyebilir miyiz? Bilindiği gibi epistemik tutarlıcı görüşü savunan Richard Rorty gibi filozoflar da epistemik yetkenin toplum olduğunu ileri sürmüşlerdir. Rorty'ye göre bilgi ancak belirli bir toplumun sosyal inançlarının doğrulanması (justification) ile mümkündür. Wittgenstein'da *Felsefi Araştırmalar'ın* 371'inci bölümünde "*öz* gramer ile ifade edilir" der ve "*özden* söz ederken sadece uzlaşımı işaret ederiz" (Wittgenstein, 1978, RFM part I §74) diye ekler. Yani gramer ancak bizim uzlaşmamız sonucu biçimlenebilir (Wittgenstein, 1978, RFM part VII §9). Tabii ki Wittgenstein'nin uzlaşımdan anladığı Richard Rorty'nin uzlaşımdan anladığından farklıdır.

Wittgenstein *Weltbild Sätze*[3] olarak adlandırdığı cümleler üzerinde bizim uzlaşımımızın kontrat imzalamaya benzer bir uzlaşım olmadığının altını çizer. Ona göre bu uzlaşım insan aklının yapısı "açık, seçik idealarla" ya da "saf aklın kategorileri" ile açıklanabileceği için değil, tüm dünya toplumlarının ortak problemleri, ilgi alanları ve ihtiyaçlarının benzer olması dolayısıyla kendiliğinden oluşur. Bu uzlaşımın doğası Wittgenstein'nin çok etkilendiği

Oswald Spengler'in görüşlerine başvurarak daha da netleştirilebilir. Spengler insan bilgisinin olmakta olan (becoming) üzerine temelleneceğini söyler. Olmakta olanın da ancak yaşanarak tecrübe edilebileceğini, sözsüz bir uzlaşımla (*worldless understanding*) hissedilebileceğini vurgular. Wittgenstein'da da bu cümleler üzerine uzlaşım bu tür bir sözsüz uzlaşıma benzer. Çünkü günlük yaşamda, normal koşullar altında, "Ellerin olduğunu nasıl biliyorsun?" ya da "İnsan olduğunu nasıl biliyorsun" gibi sorular sormuyoruz. Bizim bu cümleler ile ilgili bilgimiz nasıl bildiğimizi bilmeden bilmeye benzer. Sözsüz uzlaşımın karakteri Spengler'ın bir başka metaforuna başvurarak aydınlatılabilir. Spengler her yaşayan dilin totemsel ve tabusal yanı olduğuna işaret eder. Tabusal yan dilin öğrenilebilir kısmını kapsarken, totemsel yan dilin belirli bir ırka ait kişilerden başkasına geçmesini engeller: bu kısım dilin melodisinde, ritminde, renginde, ifadenin temposunda, ifadeye eşlik eden tavırda gizlidir (Spengler, 1928, p. 117). Wittgenstein dilin iki yanı olduğu konusunda Spengler ile uzlaşım içindedir, fakat kültürler arasında eşölçülemezlik (incommensurability) olduğu konusunda Spengler'in görüşlerinden ayrılır. Wittgenstein *Kültür ve Değer* adlı kitabında "Ben farklı kültürel çağları ailelerin yaşamlarına benzetiyorum, aile içinde aile benzerliği vardır, ama değişik ailelerin üyeleri arasında da benzerlik bulunacaktır" demiş olsaydı Spengler'in daha iyi anlaşılabileceğini söyler (Wittgenstein, 1980b, p. 14). Wittgenstein'nin bu pasajı yalnız kültürü oluşturan alt-kültürler arasında değil, farklı kültürel çağlar arasında da benzerlikler olacağı şeklinde yorumlanabilir. Başka bir deyişle, Klasik, Batı, Hint ve Arap gibi kültürler arasında aile benzerliği (family resemblance) ilişkisi vardır. Bu nedenle dilin totemik yanı tüm dünya kültürlerini kucaklayacak kadar geniştir. Yazılı dil ve önermesel bilgi dilin tabusal ve öğrenilebilir yanına aitken, "temellendirilmemiş davranış biçimleri", "insanlığın ortak tavrı" ve "sözsüz uzlaşım" dilin totemsel yanına aittir. Wittgenstein'nın görüşü, bilgiyi bir toplumun sosyal inançlarının doğrulanması olarak anlayan Rorty'nin epistemolojik davranışçı görüşünden ayrılır.

Willfrid Sellars tarafından sunulan görüş ile de uyum içinde değildir. Sellars bilgiyi belirli bir olayı mantıksal nedenler uzamı içindeki yerine yerleştirmek olarak tanımlar (Sellars, 1963, p. 169). Oysa ki Wittgenstein'da bilmek sadece nedenler ileri sürmeyle, deliller ve kanıtlar sunmakla, ve temellendirme ile sınırlı değil çünkü bunların hepsinin bir sonu var (Wittgenstein, 1969, OC §164, 192, 204, 563). "This is simply what we do" (Wittgenstein, 1967, PI §217) dediğimiz nokta da tüm temellendirme biter. Dil oyunlarının sözsüz öndayanaklar olmadan var olamıyacağı açıktır. Ancak dilin temeli bu sözsüz öndayanaklar değil, temellendirilemeyen davranış biçimleridir (Wittgenstein, 1969, OC §110). "Başlangıçta eylem vardı" diyen Goethe'den esinlenen Wittgenstein, dilin ancak doğa ya da kültür içindeki eylemlerimizle mümkün olabileceğini ileri sürer. Rorty-Sellars görüşü dili entel-

lektüel bir çerçeve içine oturtur ki, bu Wittgenstein tarafından dilin bir tür uslamlama sonucu oluşmadığı görüşüyle reddedilir (Wittgenstein, 1969, OC §475).

O halde Wittgenstein'nın görüşünün bir tür epistemik temellendirimciliğe (epistemik foundationalism) yaklaştığını söyleyebilir miyiz? Wittgenstein'nin *Weltbild Sätze* olarak adlandırdığı cümlelerin epistemolojide anlaşıldığı gibi bir temel oluşturduğu söylenemez. Roderick Chisholm'cı anlamda bir temel oluşturmaz. Chisholm'a göre bilginin bütün parçalarının birbirini destekleyen tüm bu parçaların da bir temel tarafından desteklendiği bir yapısı var. Bu temel duyu-verileri, görüntüler (appearances) ve görüngülerin (phenomena) kavranmasını (apprehension) içerir. Bilginin temelini oluşturan görüngüsel varlıklar "verilmiş" (the given) olarak kabul edilir. Bir başka deyişle her bir doğrulanmış (justified) önerme kendinden doğru (self-justified) bir başka önerme tarafından doğrulanır ve bilginin temelini de görüntülerle ilgili kendi kendini doğrulayan (self-justified) önermeler oluşturur (Chisholm, 1964, p. 263). Bu önermeler "Sokrates'in ölümlü olduğuna inanıyorum" (Chisholm, 1964, p. 273) gibi kişisel inançları kapsadığı gibi, "Yarın gelmeyi umut ediyorum" (Chisholm, 1964, p. 275) gibi psikolojik davranışlarla ilgili önermeleri ve "Bu beyaz görünür" (Chisholm, 1964, p. 277) gibi şeylerin bize nasıl göründüğü ile ilgili önermeleri de kapsar. Chisholm bilginin temelini diğer önermelerin doğrulanmasına yardım eden, doğru ve doğruluğu kendinden belli önermelerin oluşturduğunu ileri sürer. Bu temeli de "Verilmişlik Miti" (The Myth of the Given) olarak adlandırır.

Wittgenstein bu anlamda bir temellendirimci değildir. Wittgenstein'nın *Grundsätze* olarak adlandırdığı cümleler doğru ya da yanlış değildir. Bu cümleler diğer cümlelerin "doğru" ya da "yanlış" olarak belirlenmesine yardım ederler (Wittgenstein, 1969, OC §94). Bu cümlelerin çoğu yeniden gözden geçirilmeye açıktır. Bu nedenle bizim bilmemizi bütün zamanlar için garantiliyen *a priori* doğrular yoktur. Bugün *a priori* dediğimiz şey yarın *a posteriori* olabilir. Wittgenstein'nin "Verilmişlik Miti"ne tepkisi "Mitoloji değişebilir" olacaktır (Wittgenstein, 1969, OC §97).[4]

NOTLAR ve KAYNAKÇA

1. "Justified true belief" anlamında kullanıyorum. "Justification" Türkçeye genellikle "doğrulama" olarak çevriliyor, fakat bilgi bağlamında düşünüldüğünde "doğruanmış doğru inanç" bilginin parçalarını tümüyle kapsayan bir şey değil. Justified'i ben temellendirme olarak çeviriyorum.
2. Wittgenstein "gramer" kavramını bizim günlük dilde kullandığımız şekilde kullanmaz. "Gramer" kavramı Wittgenstein'nin görüş çerçevesi içinde çok farklı şekilde kullanılır. Ama bu başka bir yazının konusu olabilir.
3. Bu cümleler "Dünya vardır" "İki elim vardır" "Ben dünya üzerinde yaşıyorum" gibi cümlelerdir.
4. Bu yazının orijinali Kirchberg, Avusturya'da 1999 Uluslararası Wittgenstein Sempozyumunda sunulmuş ve *Metaphysics in the Post-Metaphysical Age* (P. Simons, Uwe Meixner, eds. pp. 308-314) adlı kitapta basılmıştır.

Chisholm, R. (1964), 'The Myth of the Given', in *Philosophy*. New Jersey: Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 261-286.

Frege, Gottlob. (1984), *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*. Oxford: Blackwell.

Rorty, Richard. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

———. (1982), *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

———. (1991), "Science as Solidarity", in *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sellars, Wilfrid. (1963), "Empiricism, and the Philosophy of Mind", in *Science, Perception and Reality*. London: Routledge and Kegan Paul.

Spengler, Oswald. (1926), *The Decline of the West*. Volume I. Newyork: Alfred A. Knopf Inc.

———. (1928), *The Decline of the West*. Volume II. Newyork: Alfred A. Knopf Inc.

Wittgenstein, Ludwig. (1978), *Remarks on the Foundations of Mathematics*, edited by G.H. von Wright, R. Rhees, and G.E.M. Anscombe, translated by G.E.M. Anscombe. Cambridge: The MIT Press.

———. (1967), *Philosophical Investigations*, edited by G.E.M. Anscombe and R. Rhees, translated b, G.E.M. Anscombe. 2nd edn. Oxford: Basil Blackwell.

———. (1980a), *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Volumes I and II, edited by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright, translated by G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

———. (1980b), *Culture and Value*, edited by G.H. von Wright in collaboration with H. Nyman, translated by P. Winch. Oxford: Basil Blackwell.

———. (1969), *On Certainty*, edited by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright, translated by D. Paul and G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

NIETZSCHE VE POSTMODERNİZM

Yavuz Kılıç

Felsefi düşünce tarihinde, ortaya koydukları görüşleri nedeniyle haksızlığa uğrayan filozofların sayısı az değildir. Ama, "Marks'ı bir kenara koyarsak, Nietzsche'nin başına gelenlerin bir eşi daha yoktur."[1] Belki de daha devam edecek olan haksızlıkların en uç noktasını, onun Yahudi düşmanı, Hitler'in hazırlayıcısı olduğu biçimindeki görüşler oluşturur. Bunların yanında, kendi yüzyılını anlamada olduğu kadar, yüzyılımızı, dahası gelecek yüzyılı öngörmede eşsiz bir filozof olan Nietzsche'nin ortaya koyduğu düşünceler, bilgiler karikatürize edilerek, yazdığı eserlerden bir cümle alınıp, o cümleye sayısız yanlış anlamlar yükleniyor ve böyle yapılmakla da düşünceleri yanlış yerlere götürülüyor. Onun bir nihilist, postmodernist bir filozof olarak görülmesi de bu durumun örneklerinden birisidir.

Düşüncelerinin farklılığı yanında farklı yazma biçimi ile de Nietzsche, ortaya koyduğu görüşlerin farklı ya da yanlış anlaşılmasına elverişli bir filozoftur. Nietzsche klasik anlamda "sistemci" bir filozof değildir. Çünkü onun temel araştırma alanı insandır ve insanı anlamaya, yeniden değerlendirmeye çalışır. Nietzsche insanı, yaşayan insanı ve onun problemlerini kendi gözleriyle görmeye, anlamaya çalışır. O, *Deccal*'i –belki bir de *Ahlakın Soykütüğü*'nü– saymazsak hiçbir sorunu belli bir kitapta ele alıp orada bitirmemiştir. Nietzsche'ye yakıştırılan, onunla ilgisi kurulan 'ilgisizlikler'in en önemli nedeni de bu olsa gerek. Bu yüzden, Nietzsche'nin düşüncelerini doğru anlamanın bir yolu, onun eserlerini bütünlüğünde okumaktır.

Bu yazıda, Nietzsche'ye yakıştırılan sıfatlardan sadece birisi, onun neden bir postmodernist olarak görüldüğü, onu böyle görenlerin neye dayanarak bunu söyledikleri ele alınacaktır.

Nietzsche, farklı gerekçelerle bir postmodernist ya da postmodernizmi hazırlayan en önemli filozof olarak görülmektedir. Örneğin West'e göre Nietzsche Batı postmodern düşüncesinin merkezinde olan birisidir. West Nietzsche'nin kimi düşüncelerine dayanarak onu postmodern bir filozof ya da Amerikan postmodern filozofları (W.V. Quine, N. Goodman, W. sellers, T. Kuhn ve R. Rorty) üzerinde etkide bulunan bir filozof olarak görüyor. West, Nietzsche'nin pozitivistlerin "sadece olgular vardır" görüşüne karşı "olgular kesin bir biçimde olmayan şeylerdir, sadece yorumlar vardır"[2] ve "dünyanın değeri yorumlarımızda yatar"[3] düşüncesini göreceliğin savunulması biçiminde değerlendirir. Nietzsche'nin bu düşüncesini postmodernizmin görelilik düşüncesine dayanak olarak gören West, onun "olgular yoktur" derken, "kendinde olgular yoktur" düşüncesini gözardı ettiği görülür. Nietzsche, olgu

adlandırmasının bile bir yorumu, bir anlamlandırmayı gerektiğini düşündüğünden, "kendinde olgular yoktur" demektedir.

Scott ise postmodern dilin başlangıcını Nietzsche'ye dayandırır. Ona göre "kendini aşma"[4], "özgür ruhun egemenliği", "gücü istemenin bilimsel önemi", "tanrı öldü" gibi ifadeler Nietzsche'nin düşüncesindeki baskın öğelerdir.[5] Schott'a göre Nietzsche düşüncelerinde ve tartışmalarında alaycı, ironi içeren bir dil kullanır.[6] Nietzsche'nin bu bakımdan postmodernistlerle aynı görülmesinin nedeni postmodernistlerin de "cüretkar ve kışkırtıcı hitap biçimleri, canlı ve merak uyandırıcı bir üslup kullanmayı tercih etmeleridir."[7] Nietzsche'nin postmodern bir dil kullandığını öne süren bir başka düşünürde Solomon'dur. Solomon Nietzsche'nin "zamana aykırı düşünceler", "modernliğe saldırı", "iyinin kötünün ötesinde", "geleceğin felsefesini açış" gibi ifadelerini "postmodern fenomenler" olarak görür ve Nietzsche'yi "postmodernliğin peygamberi ve ilk gerçek postmodernist" olarak gösterir.[8]

Nietzsche'nin postmodernizme etkisinin,[9] onun "yanılmanın rolü ve hakikatin ilüzyonu" hakkındaki düşünceleri[10] olduğunu belirten Babich'e göre de Nietzsche'nin perspektivizmi "mutlak bir iddia" olarak "perspektiflerin çokluğu" anlamına gelir.[11] Ona göre Nietzsche'nin perspektivizminin somutlaştığı düşünce, onun "yorum vardır" ifadesidir.[12] Babich gibi Crawford da Nietzsche'nin "hakikat yoktur" ifadesini ve perspektivizmi savunmasını temele alarak (ama Nietzsche, tek tek şeylerle ilgisinde hakikatin olduğunu kabul etmese, kendisinin konuştukları boşuna olmaz mı? diye hemen burada sorulabilir), Nietzsche'nin postmodernizmin öncüsü olduğunu öne sürer.[13] Aşağıda vurgulanacağı gibi, Nietzsche'nin "hakikat" ve "perspektivizm" hakkındaki görüşünün, hakikat ve perspektifin neye ilişkin olduğu ortaya konulduğunda, bu düşünürlerin Nietzsche'nin görüşünü bağlamından koparak ele aldıkları görülebilir.

Hem Nietzsche'nin hem de postmodernistlerin perspektivizmi savunduğunu öne süren ve bu bakımdan Nietzsche'yi postlodernizmin öncüsü sayan bir başka düşünür de Hinggins'dir. Ancak, Hinggins'e göre Nietzsche ile postmodernlerin amacı farklıdır. O, Nietzsche'nin birincil amacının "zengin ve anlamlı öznel deneyimin olanaklılığını göstermek" olduğu düşüncesindedir.[14] Nietzsche'yi postmodernizmin çok erken bir sözcüsü olarak gören Silverman'a göre ise gerek Nietzsche gerekse postmodernler "modern"i eleştiriyor olsalar da, "modern"in ne olduğu, "modern" olarak adlandırılan düşüncenin ne olduğu konusunda bir belirsizlik vardır.[15]

Yukarıda söylenenlerden de anlaşılabileceği gibi, Nietzsche'nin postmodernist ya da postmodernizmin öncüsü bir filozof olarak görülmesinin farklı nedenleri vardır. Ancak burada sadece Nietzsche'nin postmodern bir filozof olduğu düşüncesine dayanak yapılan "hakikat" ve "perspektivizm"den Nietzsche'nin ne anladığına, bu görüşlerin bir göreceliliğe götürüp götürmediğine bakılacaktır.

Ancak, bundan önce "modern" ve "postmodern"den ve bu sözcüklerden türetilen "modernlik", "modernizm" ile "postmodernlik" ve "postmodernizm"den ne anlaşıldığına kısaca bakmak yararlı olabilir. Çünkü, hem Nietzsche'nin hem de postmodernistlerin "modern"i ya da "modernizm"i eleştirdiği, her iki tarafın da aynı işi yaptığı düşünülmektedir. Bu bakımdan, bu kavramlar ile kastedilenin ne olduğu anlaşıldığında ve Nietzsche'nin "modern"den ne anladığı ortaya konulduğunda, onun düşünceleri ile postmodernistlerin öne sürdüğü iddiaların bir kısmı açıklığa kavuşmuş olacaktır.

"'Modern' terimi 'eski', 'geleneksel', 'klasik' vb. terimlerin relativi [...] özellikle geleneksel bir şeye karşı devrimci bir tarzı içeren, [...] belirli bir anda geçerli yeni tarz anlamına gelen bir terimdir."[16] Ama zamanla "modern" ile neyin kastedildiği belirsiz hale gelmiştir. Bu belirsizliğin en önemli nedeni "modern" olanın Batılı olma ile eş anlamlı görülmesi ve bunun bir sonucu olarak modernleşme ile batılılaşmanın aynı görülmesidir. Bir başka deyişle, modernleşmenin Batıda "yapılanlar olarak", orada yapılanların sıfatı olarak anlaşılmasıdır.[17] Modern terimi başka anlamlara gelebilecek biçimlerde de kullanılmaktadır. Örneğin "yeninin ya da yakın zamanın eşanlamlısı" olarak ve "gündelik yaşamda ve kültürde modaya uygun tutumlara" da 'modern' denilmektedir.[18] Babich'e göre ise modern, "ardzamanlı bir dönem" ve genel anlamda da "anti-geleneksel bir tasarı" olarak anlaşılabilir.[19] Ayrıca "modern"in, "radikal bir değişmeden sonra ortaya çıkanı adlandırdığı" ve bunun da "yeni bir dünya görüşü" olduğu düşünülmektedir.[20] Bir başka düşünüre göre ise "modernlik [...] bir yanda Rönesans, rasyonalist felsefe ve Aydınlanma yoluyla, öte yanda mutlakiyetçi devletten burjuva demokrasilere geçişle önü açılan bir çağdır."[21] Rosenaue modernliği "aydınlanma mirasını içinde barındıran ve toplum bilimlerine pozitivist bir yön veren akımla eşitleyen" bir görüş olarak görür.[22] Lyotard ise modernizmi "aydınlanmanın tamamlanmamış projesi" olarak görür.[23]

Bu söylenenlerden anlaşılabileceği gibi, genel olarak "modern"den "yeni ve yakın bir zaman", "modaya uygun tutum", "ardzamanlı bir dönem"; "modernlik"ten ise "pozitivist bir akım", "yeni bir dünya görüşü" anlaşılıyor. "Modern"den bir dönem, bir çağ anlaşıldığında, buna paralel olarak "modernlik"ten de pozitivist bir akım ya da yeni bir dünya görüşü anlaşılacaktır. Çünkü, daha önce de vurgulandığı gibi, modernlik batıya özgü bir dünya görüşü olarak görülmektedir. Yani modernlik, bir dünya görüşü ile aynı anlamda düşünülüyor. Oysa "modern"den modaya uygun tutum anlaşıldığında, en son olan, moda olan kastedilmiş oluyor.

Genel olarak modern çağın, modern düşüncenin 15. yy. ile 19. yy. arası dönemi kapsadığı belirtilmektedir.[24] (Ancak bu durumda da bir başka sorun ortaya çıkmaktadır: "Rasyonalizm, emprisizm, eleştirel felsefe, diyalektisizm, yararcılık, Marksizm ve Comte pozitivizmi, bunların tümü modern felsefeler ise, o zaman modern düşünce ne demektir?"[25] Modern düşünceden

değil de, modern düşüncelerden söz etmek daha doğru olmaz mı?) Bu dönemin, örneğin bilimde "nesnelliğiyle, katı araştırma yordamlarına sahip olmasıyla ve metafizik olana değil, maddi olana öncelik vermesiyle ün kazandığı" belirtilmektedir.[26] Bu özelliklerin "rasyonellik" ve "bilimsellik"le de doğrudan ilgili olduğu açıktır.

Modern bilimin, pozitivist bir dünya görüşü ile eşitlenmesinin sonuçlarından biri de, pozitivizmin bilimde "hakikat" ve "nesnellik" anlayışının, modernizmin hakikat ve nesnellik anlayışı olarak görülmesidir. Bu dünya görüşünün en önemli iki özelliği a) "emprisist ve pozitivist olmaları" ve sadece deneyden bilgi elde edilebileceği görüşü ile b) metot olarak mantıksal analizi kabul etmeleridir.[27] Bu önemli iki özelliğe uygun yapılan etkinlikler "bilimsel" ve "rasyonel" olarak adlandırılmakta ve bilginin de böylece "doğru" ve "nesnel" olduğu öne sürülmektedir.

Postmodern terimindeki "post" modern düşüncenin "dışında/ötesinde" olarak kullanılıyor. Daha özel anlamda ise "postmodern" modernin "sonrası"nı adlandırmada kullanılıyor.[28] Lyotard ise "postmoderni meta-anlatılara yönelik inanmazlık olarak" anlıyor.[29] Bir başka düşünüre göre ise postmodernizm "epistemolojik varsayımları, metodolojik tercihleri ve tözsel bir odağı olan [...] özgül bir felsefi perspektiftir."[30] Postmodernizm ile ne kastedildiği konusunda genel bir uyuşma onun "modern sonrası" anlamına geldiği biçimindedir.

Aslında postmodernizmden her yazar farklı bir şey anlar.[31] Ancak, bu konuda genel bir uyuşma postmodernizmin her şeyi kapsayan dünya görüşlerine bir meydan okuma[32] olduğu, "anlam ve hakikat" kuramını eleştirdiği,[33] en belirgin eleştiri olarak "kültürel eleştiri" yaptığı söylenen ve aslında "meydan okumadığı şey yok gibi"[34] görülen bir X'dir. Bu X, Lyotard'ın dediği gibi bir "durum"un adı olarak düşünülebilir.

Postmodernizm "toplum bilimlerinde ve ... doğa bilimlerinde olduğu kadar, mimari, resim, dans, film, gazetecilik, dilbilim, edebiyat eleştirisi, edebiyat, müzik, felsefe, fotoğraf, din, heykel, tiyatro ve video sanatlarında" da görülmektedir.[35] Postmodernizmin son yüzelli yıldır evrimleştiği ve özellikle 1960'ların sonları ile 1970'lerin başlarında doğduğu, postmodernizm teriminin 1970'lerde güncellik kazandığı konusunda bir uzlaşma vardır. Ancak, tüm bu alanlarda sözü edilen postmodernizmin kendine özgü olanın ne olduğu sorulduğunda da[36] yanıt bulmak zordur. Kimi zaman öne çıkan en belirgin özelliğinin bilgide göreliliğin savunulması olduğu biçimindeyse de, bu düşüncenin Sofistlere kadar gittiği biliniyor. Ashında postmodernizmin orjinal bir yere sahip olmadığı;[37] her bakımdan modernizm üzerinde bir "asalak" konumunda olduğu da bir çok düşünür tarafından dile getirilmektedir.[38]

Belirli bir dünya görüşü ile eşitlenen modernizmin hakikat görüşüne karşı "postmodern bir perspektifte hakikat yerini gelip-geçiciliğe bırakır."[39] Rasyonellik ve bilimselliğin ölçütlerine karşı çıkılarak, görecelik nesnelliğe

tercih edilir. Postmodernler bu noktada "hakikat"i "nesnellik" ile aynı ya da birinin diğerini şart koştuğu bir etken olarak görürler. Postmodern görüşlere "görecilik ve belirsizlik [...] damgasını vurur."[40]

Postmadernistler "hakikat diye bir şey yoksa, geriye kalan tek şey(in) oyun" olduğunu, hakikatin "güçlü olanın tercihlerini meşrulaştırdığını", "özel politik tercihleri kanıtlamak" amacıyla hakikatten söz edildiğini öne sürmektedirler.[41] Lyotard'ın "bilim, kendisini yararlı düzenlilikleri koymakla sınırlamadığı ölçüde ve hakikati aradıkça, kendi oyununun kurallarını meşrulaştırmakla yükümlüdür"[42] ifadesi hakikatin bir "oyun" olduğu düşüncesinin bir örneği olarak verilebilir. Lyotard'a göre bir "önermenin doğruluğu ... bir temel üzerinde ehil olan bir grup insanın kollektif onayına bağlıdır" ve "hakikat ... iktidarın meşrulaştırılmasıdır."[43] Hakikat diye öne sürülenlerin "uzlaşım önermeleri"[44] olduğunu dile getiren Lyotard'ın görüşleri bu noktada Kuhn ve Feyerabend'in görüşleri ile uyum içerisindedir.*

* * *

Nietzsche'nin hakikat ve perspektivizm hakkındaki görüşleri bütünlüklü olarak okunmadığında ya da bağlamından koparılarak okunduğunda, onun görüşlerinin postmodern söylemlerle aynı olduğu sonucuna varılabilmektedir. Oysa, Nietzsche'nin hakikaten ne anladığı ve "hakikat yoktur"[45]* derken ne kastettiği ortaya konulduğunda, onun görüşleri ile postmodernistlerin görüşleri arasındaki fark ortaya çıkar. Bu yüzden, bu konuda Nietzsche'nin ne dediğine bir daha bakılması yerinde olur.

Nietzsche'ye göre "hakikat belli bir canlı varlık türünün onsuz yaşayamayacağı bir çeşit yanılmadır."[46] "Hakikat [...] var olan bir şey, bulunabilecek, keşfedilebilecek bir şeydir değildir –ama bu şeyin yaratılması gerekir ve bir süreci ya da kendinde bir amacı olmayan bir sonucu istemeyi adlandırmadır–, sonu olmayan bir süreç, aktif bir belirleme olarak hakikati oluşturmaktır."[47] Bunun anlamı, değişmez bir hakikat, "metafizik hakikat" diye bir şey yok, sürekli olarak değişen şeyleri kavramaya çalışan hakikatler, bilgiler var demektir.[48] Bir başka deyişle, Nietzsche'de "hakikat yoktur" demek, "metafizik hakikat"[49], "kendinde hakikat"[50], "aklın ebedi hakikatleri"[51], "a priori hakikatler"[52] yoktur demektir. "Hakikati oluşturmak" demek, bir insan başarısının dile getirilmesi, olup biteni bilgi haline getirme demektir. "Şimdiye dek sağır kalınmış doğrular"dır[53] Nietzsche'nin doğruları/hakikatleri.

Ona göre insan hakikati arar: "Dünya, kendinde çelişik olmayan, aldatıcı olmayan, değişmesi olmayan bir dünyadır. Hörgörme, tüm çürümelerden, değişmelerden, farklılıklardan nefret etme ..." Ama, Nietzsche burada "hakikati istemenin tamamen değişmez bir dünyayı arzulama" olduğunu belirterek,[54] böyle bir görüşe karşı çıkar. Çünkü dünya "perspektifli bir dünyadır."[55]

Nietzsche "metafizik hakikat", "a priori hakikatler" ya da "ebedi haki-

kat" ile belirli bir hakikat anlayışını, "hıristiyanlığın hakikat anlayışını" kasteder.[56] Bu anlayışa göre hakikat "yasa"dır.[57] Nietzsche, şimdiye değin hıristiyanlığın hakikat, değer dediği şeylerin, aslında değer yargıları olduğunu düşünür. Nietzsche'ye göre "hıristiyanlığın bütün hakikiliği yalan ve hiledir."[58] Hıristiyanlıkta "hakikat papaz gibi yalana dönüştürülür."[59] Böyle bir hakikat anlayışı kendisinden farklı düşünceyi hakikat olarak görmez. Bunun nedeni hıristiyanlığın gerçek anlamda bir güçten eksik olmasıdır. Zaten Nietzsche'ye göre "farklı bir bilinçliliği, hissetmeyi, arzulamayı, farklı bir perspektifi" büyük bir güce sahip insanlar isteyebilir.[60] Nietzsche hıristiyanlığın bir doğruluk ölçütünü şu şekilde dile getirir: "inanç mutluluk verir: demek ki doğrudur." Oysa Nietzsche'ye göre bu öne sürülen şey "kanıtlanan değil, vaadedilen bir şeydir."[61] Bu, hıristiyanlığın sanki kanıtlanmış gibi öne sürdüğü, kendi a priori doğruluk görüşüdür. Ayrıca "bir şeye ne denli güçlü olarak inanılırsa inanılsın, inancın gücü doğruluğun ölçütü değildir" Nietzsche'de.[62]

"Bir şeyin doğru olup olmadığı sorun değildir, ancak onun etkilerinin ne olduğu sorundur"[63] düşüncesi ilk bakışta pragmatizmin hakikat anlayışını andırır. Ancak, Nietzsche'nin bununla kastettiği, "sorun, onun ne ölçüde yaşam-ilerletici, yaşam-koruyucu, tür-koruyucu, belki de tür-yetiştirici olduğudur."[64] Yukarıda da vurgulandığı gibi, Nietzsche'nin temel araştırma alanı insandır ve realiteyi de bu bakımdan değerlendirir. O, ele aldığı her sorunu insanın yaşamı açısından değerlendirir. Yoksa pragmatizmin öne sürdüğü gibi bir şeyin doğru olup olmadığı, bir yangının sonucuna bakarak, hakikat/doğruluk yoktur –ya da vardır– demek değildir.

Nietzsche'ye göre filozoflar da hakikati istemişlerdir. Oysa çoğu zaman "filozoflar kendi moral hakikatlerini kabul ettirdiler"[65] ya da "hakikat için hakikat" mottosuyla hareket ederek, "kendi başına bir hakikat", "mutlak bir hakikat" anlayışı getirdiler. Onlar da "hakikati istediler"[66] ama, "şimdiye dek tüm filozoflar kendi hakikatlerini sevmişler" ve "hakikatlerinin herkesin hakikati olmasını istemişlerdir."[67] Oysa Nietzsche'de hakikati istemek, "en azların işidir", kendileri olabilenlerin, kendi gözleriyle realiteyi değerlendirebilenlerin başarabileceği bir şeydir.

Nietzsche'nin "hakikat yoktur, yorum(lar) vardır" derken kastettiği, kimi zaman hıristiyanlığın a priori hakikatleri, metafizik hakikatleri ya da ebedi hakikatleridir, kimi zaman ise filozofların mutlak, kendinde hakikatleridir. Nietzsche için <<put sözcüğü şimdiye dek "doğru" dedikleri şey>> olduğundan;[68] "şimdiye dek, kural olarak, yalnızca doğruları yasakladıklarından"[69] dolayı, kendisi "şimdiye dek sağır olunmuş doğrulardan" söz eder. Nietzsche'ye göre "belki hiç kimse "hakikat"in ne olduğu hakkında yeterince dürüst olmadı."[70] İşte bu dürüst olmama, bu "hastalıklı" haliyle Avrupa kendi hastalığını "nesnellik", "bilimsellik", "sanat için sanat", "istemeden arınmış saf bilgi" ile örtüyor.[71] Böyle yapmakla da aslında sadece "hakikati oynamış oluyorlar."[72]

Postmodernistlerin Nietzsche'nin postmodernist olduğu biçimindeki görüşlerine dayanak yaptıkları bir diğer düşüncenin "perspektivizm" olduğu söylenmişti. Nietzsche'ye göre perspektivizm ne? Nietzsche'ye göre <<"bilgi" sözcüğü herhangi bir anlama sahip olduğu ölçüde dünya bilinebilir, ama dünya başka türlü yorumlanabilir, onun arkasında anlam yoktur, ama sayısız anlamlar vardır>>.[73] Bu, Nietzsche'nin perspektivizmidir. Perspektivizm "dünyayı yorumlamaya olan ihtiyacımızdır."[74] "Yorum" ise "anlamın oluşturulmasıdır - açıklanması değil."[75] Yorum perspektifli bir şeydir.[76] "Nietzsche'nin perspektivizmi "kendi başına varlığı kabul edenlere karşıdır: insan realitesini anlamlandırma ve değerlendirmedeki sınırlılık, "belli bir açı"nın kaçınılmazlığı, perspektifli bakışın kaçınılmazlığı, "bilgi ile hatanın içiçe oluşu"dur.[77] Yorumlar yaşamımızı sürdürebilmemizin olmazsa olmazsa koşullarından biridir. Değerlendirme, bir yorumlama, realiteye anlam katmadır Nietzsche'de. "Her değerlendirme [ise] belirli bir perspektiften yapılır."[78] Bu bakımdan perspektiften kaçınmak olanaklı değildir. "Evet ve Hayır'ın, tercih etme ve reddetmenin, sevgi ve nefretin tüm bağlantılarında bir perspektif olduğu" görülür.[79]

* * *

Tüm bu açıklamalardan sonra Nietzsche'nin görüşleri ile postmodernistlerin öne sürdükleri görüşler hakkında ne söylenebilir?

Postmodernistlerin belirli bir dünya görüşünün, pozitivist dünya görüşünün "hakikat", "nesnellik", "bilimsellik", "rasyonellik" hakkındaki görüşlerini eleştirmeleri yerinde eleştiriler olarak görülebilir. Ancak, bu eleştiriler pozitivist bir dünya görüşüne karşı yapıldığında yerinde görülebilecekken, hiçbir ayrım yapılmadan modernizme, modernliğe yöneltildiklerinde; bu eleştiriler pozitivizmin dışındaki düşünürlere, bir dönemdeki tüm düşünürlere yöneltildiklerinde yerinde görünmüyorlar. Çünkü pozitivist dünya görüşü, modernizm diye anılan bir dönemin bir parçası olmakla birlikte, onun bütününü temsil etmez. Postmodernistler "modernlik"ten pozitivist dünya görüşünün özelliklerini anladıkları sürece yaptıkları eleştirin havada kalacağı açıktır. Nietzsche'nin ise "modern"le, "modern insan"la kastettiği en son olan, en son moda olandır. Nietzsche "modern" ile tarihsel bir dönemi, belirli bir özellikler bütününü, belirli dünya görüşünü değil, insana ilişkin bir özelliği, bir insan tipini dile getirir. Bu bakımdan Nietzsche "modern insan" ile "sürü insan"ı aynı görür, yani o, modern insan ile sürü insanını kasteder. Sürü insan tipi de belirli tarihsel bir çağa özgü değil, önceki çağlarda da görülebilecek bir insan tipidir..

Nietzsche'nin belirli bir çağda, gerçeklikte yaşayan insanlar için söyledikleri ile, bir çağa özgü olmayan, belirli bir tip insan için söylediklerini postmodernistler aynı düzeyde görüyor. Yani, gerçeklikte var olan insanlar

için söyledikleri, insana ilişkin söyledikleri ile aynı kefeye konuyor ve aynı düzeyde görülüyor. Bu nedenle, Nietzsche'nin insana ilişkin ortaya koyduğu bilgilerin, belirli bir çağda yaşayan, gerçeklikte var olan insanlara ilişkin ortaya koyduğu bilgilerden farklı olduğu göz ardı edilmemelidir.

Postmodernistler "hakikat yoktur, yorumlar vardır" görüşünü ele alarak, bilginin perspektifliliğinin göreceliliğin savunulması olarak değerlendiriyorlardı. Oysa, daha önce de vurgulandığı gibi, Nietzsche'nin karşı olduğu "hakikat" anlayışı, hristiyanlığın "mutlak", "metafizik", "a priori" hakikat anlayışıdır. Nietzsche'nin karşı çıktığı hakikat anlayışı varlığa ilişkin olan, ontolojik hakikat anlayışıdır. Böyle bir hakikatin taşıyıcısı Tanrı'dır. Nietzsche'nin hakikat anlayışı insanın oluşturduğu, kurduğu bir hakikat anlayışıdır. Yoksa Nietzsche bilginin bir özelliği olarak hakikat/doğruluk yoktur demiyor. Oysa postmodernistlerin "hakikat yoktur" derken karşı çıktıkları epistemolojik hakikat/doğruluktur. Onların "hakikat yoktur, yorumlar vardır" derken kastettikleri bilgiye ilişkin bir hakikat anlayışıdır. Oysa Nietzsche bilgiye ilişkin değil, varlığa ilişkin bir hakikat anlayışı üzerinde durur.

Postmodernistler perspektivizmden, aynı nesneye ilişkin farklı yorumların, taban tabana zıt değerlendirmelerin yapılabileceğini ve buna rağmen bu değerlendirmelerin aynı değerde olduğunu anlarlar. Nietzsche ise perspektivizmden, aynı nesneye ilişkin, farklı donanımdaki insanların farklı ama aynı zamanda doğru değerlendirmeler yapabileceğini anlar. Bu taban tabana zıt değerlendirmelerin aynı zamanda doğru olduğu anlamına gelmez. Nietzsche'nin en başta gelen probleminin insan olduğu düşünüldüğünde, bu, insan üzerine hep yeniden değerlendirme yapılabileceği, yeni bilgilerin ortaya konabileceği, onun yaşamının yeniden anlamlandırılabileceği anlamına gelir. Nietzsche'de perspektivizm, bir durumun adlandırılmasıdır. Yani, bir şeyi değerlendirmek, anlamını, değerini ortaya koyabilmek için bir perspektiften kaçınmanın olanaksızlığıdır. İnsan başarılarından biri olan bilgide görülen bu perspektiflilik, "ne olsa gider" meta-ilkesine dayanılarak öne sürülen göreceliliğ değil, insan üzerine yeni bilginin hep üretilebileceğine dayanılarak, hep yeniden değerlendirdiğimiz ve değerlendirirken belli bir açıdan bunu yapmak zorunda olduğumuz anlamına gelir.

Nesnelliği, "kişilik eksikliği, istemenin olmayışı, sevgi yetersizliği"[80] "isteme eksikliği"[81] olarak gören Nietzsche'nin karşı çıktığı nesnellik, Avrupa'nın kendi hastalığını örtmekte kullandığı bir araç olarak gördüğü nesnellik anlayışıdır. Oysa postmodernistler hakikatin olmazsa olmaz koşulu olarak gördükleri ve hakikat yoksa nesnelliğin de zaten olamayacağını öne sürdükleri bir nesnellik anlayışıdır.

Nietzsche'nin hakikat ve parspektivizmden ne anladığı ortaya konulduğunda, postmodernistlerin Nietzsche'nin söyledikleri arasındaki kimi farklı şeyleri ayırmadıkları; onun çağına ve insana ilişkin ortaya koyduğu bilgileri değil, bir iki cümleyi alarak ona haksızlık yaptıkları anlaşılabilir. Ama bu

haksızlık salt Nietzsche'ye yapılmış da değildir. Çünkü insanı anlamaya, yeniden değerlendirmeye çalışmada, bugünün insanının Nietzsche'ye daha çok ihtiyacı var görünüyor.

DİPNOTLAR

1. Aruoba, Zeynep, *Yanlış Kurulan Bir İlgi: Nietzsche ve Hitler,* Hacettepe Üniversitesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1974, s. 1.
2. West, Cornel, *Early Postmodernism,* "Nietzsche's Prefiguration of Postmodern American Philosophy" (Ed. Paul A. Bove), Duke University Press, Durham and Londan 1995, s. 272.
3. West, *a.g.e.*, s. 273.
4. Scoot, Charles E. *Postmodernism-Philosophy and the Arts,* "The Philosophy of Postmodernism", (Ed. H.J. Silverman), Routledge, New York and Londan 1990, s. 33.
5. Scoot, *a.g.e.*, s. 36.
6. Scoot, *a.g.e.*, s. 40.
7. Rosenau, M. Pauline, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri,* (Çev. Tuncay Birkan), Ark. Ankara 1990, s. 28.
8. Solomon, R.C., "Nietzsche, Postmodernism, and Resentment", (*Nietzsche as Postmodernist* içinde), (Ed. Clayton Koelb), The State University of New York Press, Albany 1990, s. 268.
9. Babich, B.E., "Nietzsche and the Condition of Postmodern Thought" (*Nietzsche as Postmodernist* içinde), s. 249.
10. Babich, *a.g.e.*, s. 254.
11. Babich, *a.g.e.*, s. 259.
12. Babich, *a.g.e.*, s. 260.
13. Crawford, Claudia, "Nietzsche's Physiology of İdeological Criticism" (*Nietzsche as Postmodernist* içinde), s. 181-185.
14. Higgins, Kathleen, "Nietzsche and Postmodern Subjectivity" (*Nietzsche as Postmodernist* içinde), s. 191-192.
15. Silverman, Hugh, J., "Postmodern Language", *Postmodernism-Philosophy and the Arts* (Ed. H.J. Silverman), Routledge, New York and London 1990, s. 4-5.
16. Kuçuradi, Ioanna, "Modernity as a Concept and as a Project or 'Modernity', 'Modernization', and Beyond", *Cultures in Conflict or in Dialogue,* (Ed. Maurad Wahba), Cario 1991, s. 81.
17. Kuçuradi, *a.g.e.*, s. 82.
18. Jeannire, A., "Modernizm Nedir?", *Modernite Versus Postmodernite,* (Derleyen Mehmet Küçük), Vadi Yayınları, Ankara 1994, s. 16.
19. Babich, *a.g.e.*, s. 254-255.
20. Jeannire, *a.g.e.*, s. 16.
21. Lash, S., "Modernite mi Modernizm mi?" (*Modernite Versus Postmodernite* içinde), s. 47.
22. Rosenau, *a.g.e.*, s. 24.
23. Lyotard, J. - François, *Postmodern Durum,* (Çev. Ahmet Çiğdem), Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 87.
24. Rosenau, *a.g.e.*, s. 24.
25. Silverman, *a.g.e.*, s. 5.

26. Rosenau, *a.g.e.*, s. 30.
27. Kuçuradi, *a.g.e.*, s. 86.
28. Dockery, Thomas, "Introduction", *Postmodernism A Reader*, ?, 1993, s. 36-37.
29. Lyotard, *a.g.e.*, s. 6.
30. Rosenau, *a.g.e.*, s. 42-43.
31. Babich, *a.g.e.*, s. 254-255.
32. Rosenau, *a.g.e.*, s. 25.
33. Ryan, Michael, "Postmadernin Haritasını Yapmak", (*Modernite versus Postmodernite* içinde), s. 298.
34. Rosenau, *a.g.e.*, s. 21.
35. Rosenau, *a.g.e.*, s. 27.
36. Rosenau, *a.g.e.*, s. 27.
37. Silverman, *a.g.e.*, s. 4.
38. Silverman, *a.g.e.*, s. 4; Heller, A.-Feher, F., *Postmodern Politik Durum*, (Çev. Ş. Argın - O. Akınhay), Öteki Yayınevi, Ankara 1993, s. 21.
39. Rosenau, *a.g.e.*, s. 29.
40. Rosenau, *a.g.e.*, s. 51.
41. Rosenau, *a.g.e.*, s. 32.
42. Lyotard, *a.g.e.*, s. 6.
43. Lyotard, *a.g.e.*, s. 35, 7.
44. Lyotard, *a.g.e.*, s. 41.
* Kuhn "doğru" ve "nesnel" diye öne sürülen önermelerin belli bir "paradigma"ya bağlı kişilerin onayına bağlı olduğunu, Feyerabend ise belli bir "gelenek"te geçerli olduğunu düşünür. Bu durumda, bir önermenin doğruluğu, onun nesnesine uygunluğu değil de, salt bir grubun onayına, o grubun "konsensus"una dayalı olduğu biçiminde anlaşılır. Böyle anlaşıldığında ise "mitler"de doğru olabilir, çünkü mitler konusunda da bir konsensus vardır, neyin ne olduğu konusunda bir uzlaşma vardır. Günümüz biliminde nesneye bakmadan konuşanların ve "nesnenin yitirilişi"nin örnekleri olan bu görüşler postmodernistlerin gözde görüşleri olmuştur.
45. Nietzsche, F., *The Will to Power*, (Translation by W. Kaufmann and R.J. Hollingdale), Rondam House, New York 1967:13.
* Nietzsche dipnotlarında verilen sayılar, sayfa numarası değil, bölüm numaralarıdır.
46. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 493.
47. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 552.
48. Kuçuradi, İoanna, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1995, s. 117.
49. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 513.
50. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 515.
51. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 552.
52. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 862.
53. Nietzsche, F., *Deccal*, (Çev. Oruç Aruoba), Hil Yayın, ? 1995 Önsöz.
54. Nietzsche, F., *The Will ...*: 585.
55. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 602.
56. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 244, 251.
57. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 354.
58. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 154.
59. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 141.
60. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 564.
61. Nietzsche, F., *Deccal*, : 50.
62. Nietzsche, F., *The Will ...*: 532.
63. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 172.

64. Nietzsche, F., *Beyond Good and Evil*, (Translated by R.J. Hollingdale), Penguen Books, Londan 1990:4.
65. Nietzsche, F., *The Will* ...: 364.
66. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 86.
67. Nietzsche, F., *Beyond* ...: 43.
68. Nietzsche, F., *Ecco Homo*, (Çev. Can Alkor), Say Yayınları, İstanbul 1990: I.
69. Nietzsche, F., *a.g.e.*: önsöz.
70. Nietzsche, F., *Beyond* ...: 177.
71. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 208.
72. Nietzsche, F., *Tan Kızıllığı*, (Çev. H. Salihoğlu - Ü. Özdağ), İmge Kitabevi, Ankara 1997: 418.
73. Nietzsche, F., *The Will* ...: 481.
74. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 481.
75. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 604.
76. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 678.
77. Kuçuradi, İoanna, *Nietzsche* ... s. 116.
78. Nietzsche, F., *The Will* ...: 259.
79. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 293.
80. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 79.
81. Nietzsche, F., *a.g.e.*: 95.

NİETZSCHE VE POSTMODERNİZM

Talip Kabadayı

Nietzsche hakkında pek çok yanlış anlamalar vardır ama belki de onun hakkındaki en yanlış anlama onun *nihilist* ve *postmodern* bir filozof olduğudur. Ben bu çalışmamda, Nietzsche'nin nihilizmini kısaca izah edip oradan Nietzsche'nin nasıl postmodern bir filozof yapılıp, pek çok temeli olmayan, asılsız yazı ve eserin dayanağı haline getirildiğini inceleyip, böyle düşünen bir kaç yazarın fikirlerini ve iddialarını, Nietzsche'nin metinlerine dayanarak çürütmeye çalışacağım.

Şüphesiz *nihilizm* Nietzsche'nin eserlerindeki önemli temalardan bir tanesidir. Onun nihilizme karşı tutumunu en açık bir biçimde "The Gay Science"da, tanrının öldüğünün ilanı ile bulsak da, diğer eserlerinde de bu temanın işlendiğini görmekteyiz. Benim görebildiğim kadarıyla *decadence*'a dolayısıyla nihilizme ilişkin Nietzsche'nin söyledikleri şöyle özetlenebilir:*

Untimely Meditations'ın ikinci bölümü olan *Tarihin yaşam için yarar ve zararları*'nda, Nietzsche, tarihçinin ve onun tutumunun, şimdiyi ve şimdiki yaşamı düşünmeksizin bulduğunu topladığında, eskiyle ilgili her şey şimdiyle ilgisi kurulmadan tapınma ve saygı nesnesi yapıldığında decadent olacağını söyler.[1] Özellikle aynı eserin 5. bölümünde, Nietzsche aşırı tarihle kişiliğin zayıflatılmasında dikkatimizi çeker; elbette zayıflatılmış kişilik ona baskı yapan tarihsel bilgiyi kullanamayacaktır.[2] Yine aynı eserin 10. bölümünde, Nietzsche, aşırı tarihin bekçiliğini yaptığı için, eğitim sistemini ele alır çünkü bu eğitim sistemi bireyin özgür gelişimine izin vermediği için kanımca kişiyi decadence'a götürür.[3]

Şimdi de nihilizmle ilgisinde The Fay Science 3. Kitapta yazılanlara bakalım. Bir kaçık (madman) Pazar yerine koşar ve *tanrıyı arıyorum!*, diye bağırır. Kimisi onu kayıp mı ettin? Kimisi tanrı saklanıyor mu? Bazıları da tanrı bizden korkuyor mu? diye sorarlar. Kaçık tanrının nereye gittiğini size söyleyeceğim, der; siz ve ben onu öldürdük, biz onun katilleriyiz, der.[4] Besbelli Nietzsche burada nihilizmi ilan etmektedir çünkü tanrının ölümüyle hiç bir ilahi adalet, tanrısal inayet ve moralite artık yoktur. Başka bir deyişle, tanrının ölümü şimdiye kadarki batı kültüründe egemen olan değerlerin, moralin vs...nin artık geçerliliğini yitirdiğidir. Yine aynı eser 5. Kitapta, "biz korkusuzlar" kısmında, en büyük olay olan tanrının ölümünün şimdiden Avrupa üzerine ilk gölgelerini düşürdüğünü söyler Nietzsche.[5] Tabi ki bu gölge, yani şüphe tüm Avrupa moralitesi üzerine düşer. Tanrının ölmesiyle, kişi hristiyan moralitesinin getirdiği fayda ve avantajlardan artık yararlanamayacaktır; elbette bu da kişi üzerinde büyük bir çöküntüye yol açar.

Eğer yanılmıyorsam Nietzsche yukarıda söylediklerinin temeli üzerine The Will to Power'da, Avrupa nihilizmine bakar. Nedir nihilizm? O en yüksek değerlerin değerini yitirmesidir.[6] İnsan hayatında bir zamanlar bir anlam ve amaç olduğuna olan inanç artık kaybılmuştur. Değersizlik, anlamsızlık fikri, birlik hedef, gerçek vb... kavramlarla varlığın genel özelliğinin anlaşılamayacağının kavranmasıyla doğmuştur. Bu kategorilerle dünyaya değerler yansıtıyorduk, bunları geri çekince evrenin değersiz olduğunu gördük. İşte dünyanın değerini, böyle uydurulmuş bir dünyanın kategorileriyle ölçünce, aklın kategorilerine olan inanç nihilizme yol açmaktadır.[7] Kişi yaşamın, her şeyin bir *hedefe* doğru gittiğinin bir yanılma olduğunu gördüğünde, yani gerçekte var olmayan anlamlar aradığının farkına vardığında hayat tüm anlam ve önemini yitirir. Bu psikolojik bir durum olarak nihilizmin ilk biçimidir. Dünyada olup biten her şeyin sistematik bir *birlik* içerisinde olup bittiğine olan inanç da, gerçekten böyle bir birliğin olmadığı görüldüğünde yıkılmıştır. Bu da insanda yalnızık ve güvensizlik duygularına yol açmıştır. Kısaca özetlenen nihilizmin bu iki biçimi dünyadaki olup bitende bir birlik ve amaçlılık aramanın sonucu olarak ortaya çıkıyor. Tanrıya, birliğe ve hedefe olan inancın çökmesi, doğal olarak, bu oluş dünyasının da bir aldanma olarak görülmesine yol açtı; yani artık hayatın anlamı ve önemi kalmadı.[8]

Nietzsche buradan aktif ve pasif nihilizmden söz etmeye geçer. Kişi, anlam ve değerin olmadığı yerde anlam ve değer arayıp bulamayınca, yanlış bir genelleştirmeyle hiç bir şeyin anlamı ve değeri olmadığı sonucuna vardı.[9] Bunun nedeni, kişinin gücünün eksikliği, ruhun gücünün azalmasıdır ve bu pasif nihilizm olarak adlandırılır.[10] Aktif nihilizm ruhun gücünün artmasıdır; yaratıcı olacak kişilerin, kendi kendileriyle hesaplaşma, iyileşme dönemleridir, bu nihilizm.[11]

Şimdi de kısaca nihilizmle ilgisinde Nietzsche'nin hristiyanlığa bakışını ele alalım. Ona göre, hristiyan moralitesi ve bunun üstüne kurulan modern ruh, hayatın çöküşü üzerine yükselirler; dolayısıyla hristiyanlığın ilkeleri hayata düşmandır. The Antichrist 15. Aforizmada, Nietzsche hristiyanlığın dünyası tamamıyla hayali bir dünyadır, der. Ne hristiyanlık moralinin ne de dininin gerçeklikte herhangi bir bağı vardır. Hristiyanlığın en temel varlık ve kavramları olan tanrı, ruh, öte dünya, günah vb... gibi şeyler hayalidirler ve gerçek(lik)ten acı çekenlerin ve yaşamları istedikleri şekilde gitmeyenlerin uydurdukları şeylerdir. Nietzsche hristiyanlıkta decadence ve nihilizmin asli özellikleri olan hayatın çöküşü ve zayıflatılmasını görür.[12] Yine aynı eser 7. Aforizmada, Nietzsche hristiyanlığı acımanın dini olarak adlandırır; ancak ona göre, acıma dininin temelinde hayatı inkâr vardır. Aslında hayatın özü, büyüme, kuvvet kazanma; yani güçtür. Nietzsche hristiyanlığa kayıtsız şartsız hayır demektedir çünkü hristiyanlık başından beri hayattan yüz çevirmiştir ve bu yüzden de temelinden nihilistik hale gelmiştir.[13]

Bir kaç cümleyle özetlersek, nihilizm en yüce değerlerin değerini yitir-

mesi, dolayısıyla tanrının ölmüş olmasıdır. Tüm eski değerler yıkılmış ve otorite de yok olmuş olduğu için insanın eylemesi, yapıp etmesi ve bilmesi için artık hiç bir sınır kalmamıştır.

Nietzsche'nin nihilizm ve decadence'a ilişkin söylem ve tespitlerini pek çok yazar, özellikle kendilerini postmodern olarak niteleyenler, kendilerine dayanak ve temel yapmaya çalıştılar ve çalışıyorlar. Örneğin Gianni Vattimo'ya göre, felsefî postmodernite Nietzsche'nin "tarihin yaşam için yarar ve zararları" adlı çalışmasıyla birlikte doğmuştur. Ona göre Nietzsche bu eserde, 19. Yüzyıl insanını yiyip bitiren aşırı tarih bilinci problemini saptar. Bu aşırı tarih bilinci, insanlığı yepyeni bir tarih üretmekten alıkoymaktadır. Böyle olunca tabi ki 19. Yüzyıl Avrupa uygarlığı kendine özgü bir stil geliştiremiyor. Nietzsche bunu tarih hastalığı olarak belirtir. Tarih hastalığı Vattimonun yorumuna göre bir decadence olarak modernite problemidir.[14]

Kendilerine postmodern yazarlar ve düşünürler diyenler nasıl ve niçin Nietzsche'yi ve onun yazdıklarını kendilerine dayanak yapıyorlar ve modernite adı altında bu yazarlar neye eleştiri getiriyorlar bunları açıkça görmek için Prof. I. Kuçuradi'nin bu konuda söylediklerine bakarak bunları izah etmeye çalışalım.

Prof. Kuçuradi'ye göre, 2. Dünya Savaşı'nın hemen ardından kalkınma politikalarıyla çıkmaza sokulmuş bir dünyada yaşıyoruz. Kimliğini arayan bu arada tek ve bir olmaya çalışan bir Avrupa görüyoruz. Milliyetçilik artıyor ve devletler daha küçük devletlere ayrılıyor. İnsanların öldürüldüğü, küçük savaşların patlak verdiği bir orta doğu görüyoruz. İşte tüm bunların içinde olup bittiği çağımız bazı düşünürler tarafından *postmodern* olarak adlandırılıyor.[15]

Postmodernizmin *modernite* adı altında neyi eleştirdiğine daha yakından bakalım. Modern teriminin relatifi, antik, geleneksel, klasik vb...dirler. Modern terimi bu anlamda bir şeyi yapıp etmenin en son yolunu ifade eder.[16] Batı çevrelerinde ya da batı kültürlerinde modern terimi, çeşitli insan etkinlikleri ve onların ürünlerinde ortaya çıkan özelliklerin bütününü ifade eder görünüyor. Bu ya da şu etkinliği yaparken ve ürünler ortaya koyarken içinde bu özelliklerin görüldüğü dönem modern olarak adlandırılıyor. Sonuçta, batı çevrelerinde üzerine tartışılan modernite terimi geçmişle bağını koparmasıyla belirlenen içinde belirli bir dünya görüşünün hakim olduğu tarihsel bir dönemi ifade ediyor gibi görünüyor.[17] Batıda devam eden modernite tartışması bir dünya görüşü olarak modernite hakkındaki –hangi dünya görüşü olduğu açık olmamasına rağmen– pozitif değer yargısına karşı bir tepki göstermektir.

Modernite adı altında postmodernizmin hangi dünya görüşünü eleştirdiğini saptayabilmek için Prof. Kuçuradi'ye göre tarihsel bir dönem olarak modernitenin ne olduğunu açığa kavuşturmamız gerekir. Ortacağlardaki hakim insan kavramı ve dünya görüşünden kopmak olarak düşünülen moder-

nite sık sık aydınlanma ile eş tutulmuştur, ama şeyleri metafizik olmayan yolla temellendirme ve açıklama olarak anlaşılan rasyonalite ile değil. Bu da batı rasyonalitesi ile eşleştirilmiştir; yani şeyleri açıklama ve temellendirmede muhtemelen metafizik olmayan özel bir yaklaşım.[18] İşte postmodernizmin eleştirdiği modernizm bu yaklaşımla eşleştirilmiş gibi gözüküyor. Bunu daha iyi görebilmek için açık bir aydınlanma kavramına ihtiyacımız var, Prof. Kuçuradi'ye göre.

Aydınlanma nedir? Sorusuna Kant 1784'de şu cevabı verir: kişinin kendisinin düştüğü erginsizlik durumundan yine kendi aklını kullanarak kurtulmasıdır. Burada görüyoruz ki aydınlanma belli bir yaklaşım ya da görüş olarak düşünülmüyor; herhangi bir konuda bireyin kendi aklını kullanma cesareti ve kapasitesini ifade ediyor, özellikle dini konularda.[19] Kant'ın aydınlanma kavramı ile Comte pozitivizminin ve Hegel'in akıl kavramıyla belirlenmiş gözüken batı rasyonalitesinin bir ilgisi yoktur. Öte yandan tarihsel bir dönem olarak modernite tüm bu saydığımız görüşleri içerir. Ancak günümüzde hakim felsefeler olan pragmatizm ve marksizmin arkasında aydınlanma değil yukarıda anlatıldığı şekliyle batı rasyonalitesi vardır. Pragmatizmin ve marksizmin ana özellikleri onların pluralist ve pozitivist olmalarıdır. Ayrıca her ikisi de metafizik karşıtı bilimsel dünya görüşünü, aynı pozitivistik insan görüşünü ve her şeye izin vardır meta-ilkesini paylaşırlar. Örneğin, pragmatizmde faydalı olana götüren her şeye izin vardır; marksizmde sınıfsız topluma götüren her şeye izin vardır.

Modernite tartışması bilimsel dünya görüşü ile yakından ilgili olduğu için buna daha yakından bakalım. Viyana çevresinin 1929'da yazılan manifestosunda özetle şunlar denmektedir. Bilimsel dünya görüşü ilkin deneyci ve pozitivisttir; sadece deneyden gelen bilgi vardır. İkinci olarak, bunların mantıksal analiz adı verilen belli bir metotları vardır.[20] İşte pragmatizm ve marksizmin arkasında gördüğümüz rasyonel dünyü görüşü budur; yani bu bilimsel denen dünya görüşü rasyonalite ve batı rasyonalitesiyle eş kılınıyor. Ancak, Avrupa düşünce tarihinde bir dönem olan modernitede başka dünya görüşleri de vardır. Tarihsel bir dönem olarak modernitenin içinde, ortaçağın insan kavramı ve dünya görüşleri de vardır. Tarihsel bir dönem olarak modernitenin içinde, ortaçağın insan kavramı ve dünya görüşünden kopmayı sağlayan, insan hakları, laiklik, insan olmanın onuru idesi vb... şeylerle ortaya çıkan aydınlanma da vardır.[21] İşte bilimsel dünya görüşünün hakim olmasıyla bilginin nesnesi kaybolmuş ve pluralizm bir çare olarak düşünülmüştür. İnsan etkinliğinin çeşitli alanlarında bilginin nesnesini yitirmesinin bir sonucu olarak modernite eleştirisi adı altında, aydınlanmanın getirdiği ilke ve fikirler de eleştirilip, reddedilmekte ve tüm kültürlere eşit saygı gösterme modası yayılmaktadır. Tabi ki tüm bunlar hakim epistemolojinin nesnesini yitirmesi yanında, değer ve değerler hakkındaki felsefi ve antropolojik bilgi eksikliği yüzündendir.*

Bir kaç cümleyle ifade edecek olursak, kendilerine postmodern diyen yazarlar Nietzsche'nin yaptığını, kendi yazılarında yaptıklarını düşünüyorlar ya da iddia ediyorlar, ama yaptıkları aslında Prof. Kuçuradi'nin makalesinde gördüğümüz gibi pozitivist dünya görüşünü sorgulamaktır. Modernite, aydınlanma ve rasyonel olmak ile eşleştiriliyor; bunu yaparken modernite kafalarında açık olmadığı için, neo-pozitivizmi eleştirirken (bu yaptıkları yerinde bir eleştiridir) aydınlanmanın getirdiği fikirleri de eleştiriyorlar. Nietzsche modern insan, modernite vb... derken çağ olarak modernitenin insanını kastedmiyor, 19. Yüzyıl Avrupa insan tipini kastediyor; decadence insan tipi yani, en son moda olan insan (bu bizim ülkemizdeki bir çıkarı veya menfaati olmadan parmağını bile oynatmayan bazı kamu görevlileri ve insanları akla getiriyor). Dolayısıyla postmodernlerin göndermede bulundukları modern (western), Nietzsche'nin modern kavramından çok farklıdır ve tarihsel bir döneme karşılık gelir.

Şimdi gönül rahatlığıyla bazı postmodern yazarların Nietzsche'yi kendilerine nasıl dayanak yaptıklarına bakıp, onları değerlendirebiliriz.

Cornel West'e göre, Nietzsche batıdaki postmodern düşüncenin merkezinde önemli bir yere sahiptir. Onun aforistik yazım stili postmodern filozofları etkilemiştir; bunlar arasında Wittgenstein, Quine ve Rorty sayılabilir.[22]

David Hoy'a göre, sorun Nietzsche'nin 1889'da çıldırdığında, 19. Yüzyılda alternatif bir felsefe görüşünün ortaya çıkıp çıkmadığıdır. Nietzsche bize parçalar halinde ve aforizmalarla yazılmış felsefi eserler bırakarak, Kant ve öteki modernlerin modelinden çok farklı bir felsefe modeli sağlar; bu yüzden biz onu postmodern olarak adlandırırız.[23]

Robert Solomon'a göre, eğer postmodernizmin bir başlangıcı varsa bunu Alman filozofu Nietzsche'nin eserlerinde bulmak mümkündür. 1900'de Nietzsche'nin ölümünden sonra özellikle kendilerine postmodern diyen akademisyen, edebiyatçı ve tarihçi, onun parçalar halinde ve aforizmatik yazı stilinden etkilenmişlerdir. Hem Nietzsche de kendisini zaten *zamana aykırı* (untimely) olarak adlandırmış ve felsefesini moderniteye bir saldırı olarak belirtmiştir.[24]

Nietzsche'nin kitapları kanımca okunması kolay ama anlaşılması en zor olanlardır. Bunun yanında, onu yanlış anlamak maalesef çok kolay; bunun yukarıdaki iddialarda da gördüğümüz gibi onun yazma stili ve felsefi metoduyla ilgisi var. Nietzsche'nin metoduna baktığımızda içlerinde çekirdek halde pek çok fikir taşıyan aforizmalar ve fragmentler görürüz. Elbette ki bunların niye böyle yazıldığını ve Nietzsche'nin bunlarla gerçekten ne söylemek istediğini anlamak istemeyen posmodernler, işlerine gelen, kendilerine uygun cümleleri bu metinlerin içinden çekip alıyorlar istedikleri gibi de kullanıyorlar.

Human all too Human'da özetle şunları der Nietzsche: insanların çoğu uzun akıl yürütmelere dayanan argümanlardan çok, kesin ve güvenilir savlar-

dan etkileniyorlar. Dahası, ona göre bütün bir felsefedense, tamamlanmamış bir fikri sunmak sazen daha etkilidir.[25]

Twilights of the Idols'da "skirmishes" bölümünde Nietzsche özetle şöyle der: başkalarının koca bir kitapta söylediğini, hatta başkalarının koca bir kitapta söyleyemediğini, on cümleyle söylemektir onun istediği. Yine aynı eserde, 1. bölüm, 26. Aforizmada, Nietzsche tüm sistematikçilere güvensizliğim var, onlardan sakınıyorum, der.[26]

Gördüğümüz gibi Nietzsche eserlerinin çoğunda neden aforizmalar ve fragmentler kullandığını, eğer dikkatli okunursa, yine kendisi izah ediyor. Bundan başka sanırım şunları da söyleyebiliriz: aforizmalar ve fragmentler okuyucunun zihnini, metinde çekirdek halde bulunan fikri açığa kavuşturmak için, motive eder çünkü onların kendilerine özgü ilgi çeken yanları vardır. Bir de şu var; Nietzsche'nin sağlığının ne durumda olduğu herkesçe bilinen bir şey, belki de sağlığının kötü olması nedeniyle uzun uzun yazmak yerine, fikirlerini aforizma ve fragmentlerle ifade etme yolunu seçmiştir. Tabi onun çok iyi bir filolog olduğunu da unutmamak gerekir. Merak ediyorum, postmodernler neden Monteign'i, *Denemeler*'in yazarı Monteign'i, kendilerine dayanak yapmıyorlar anlamıyorum. O da eserinde fragmentler ve aforizmalar kullanıyor.*

Nietzsche'nin postmodern bir filozof olduğunu ileri sürenler, onun felsefesinin pluralist olduğunu da ileri sürüyorlar. Onlara göre Nietzsche, moderniteden dogmatik evrenselciliği yüzünden haz etmemiş ve özellikle perspektivizm görüşünü ileri sürerek, kendisini pluralist olarak tanımlamıştır. Kanımca Nietzsche'nin perspektivizmini tam anlamadıkları ve onun yazılarını bütün olarak okumadıkları için onu pluralist yapıyorlar. Onun perspektivizmi pluralizmden çok farklı ve önemli bir görüştür. En iyisi Nietzsche'ye pluralist diyenlerin yazdıklarından hareket edelim. Cornel West'e göre, Nietzsche'den alıntılanan aşağıdaki pasaj, Quine'ın pragmatizminin dolayısıyla da plurazilmin bir habercisidir.[27]

> Dünyanın değeri onu yorumlamamızda yatar. Önceki yorumlamalar kendileri aracılığı ile yaşamımızı sürdürebildiğimiz perspektif değer vermelerdir. Yani, gücü istemede, gücün artması için her güçlenme ve gücün artması yeni perspektifler ve yeni ufuklara inanma yolları açar –bu fikir benim yazılarıma nüfuz eder– ilgili olduğumuz dünya sahtedir, yani bir oldu değil, bir kurmacadır. O akış içerisindedir, oluş içerisinde olan bir şey gibi bir yanlışlık olarak daima değişiyor, ancak hakikate asla yakın olamıyor; çünkü hakikat yoktur.[28]

Bu pasaj Nietzsche'nin perspektivizm görüşünü en açık şekilde görebildiğimiz pasajlardan bir tanesidir. Bay West nasıl olur da bunu pluralizme dayanak yapar anlaşılır değildir. Aslında Nietzsche'nin burada yaptığı hakikat (doğruluk) sorununa dikkatimizi çekmektir; bunu yaparken de tüm haki-

kat iddialarının perspektifli olduğunu ileri sürer. Maalesef Nietzsche'de sistematik olarak işlenmiş bir doğruluk teorisi olmadığı için o hep yanlış anlaşılıyor.

Nietzsche'ye göre bilmek demek, birisinin bilinen bir şeyle ilişkiye girmesi demektir.[29] Yine ona göre, zihin pasif değildir; o yaratıcı bir güçtür, bir ayna gibi şeyleri yansıtmaz; kısmen de olsa zihin bildiği şeyi yaratır.[30] Doğruluk onun için keşfedilecek ya da bulunacak bir şey değil, yaratılacak olan bir şeydir.[31] Yani, hakikatlerimiz kısaca bizim ürünümüz olan şeylerdir. Nietzsche için doğruluktan bahsetmek, hakikatlerden bahsetmektir. Pek çok sayıda göz olduğu için pek çok sayıda da hakikat vardır; sonuç olarak hakikat yoktur.[32] Bu bizi onun yorumlama anlayışına getirir. O yalnızca olgular vardır diyen pozitivizme karşı, hayır! Olgular yalnızca yorumlamalardır, diyor.[33] Postmodernler özellikle onun bu savını pluralizme çekiyorlar.

On the Geneology of Morals'da Nietzsche şunları yazar: "yalnızca perspektifli bir görme vardır, yalnızca perspektifli bir bilme vardır."[34] Yani bütün bilgimiz perspektiflidir. Yine aynı yerde Nietzsche özetle şunları söylemektedir: tehlikeli ve eski bir uydurma olan zamansız bilen özneye karşı tetikte olalım; saf akıl, mutlak ruh, kendinde bilgi gibi çelişkili kavramlara karşı tetikte olalım.[35] Bu alıntılara dayanarak, Nietzsche'yi pluralist yapanlara karşı şöyle savunmak belki olanaklı olabilir. Nietzsche bu yazdıklarıyla görme ve bilme arasında bir analoji kuruyor; biz aynı görmede olduğu gibi biliyoruz, yani bilme açısından perspektiflilik objenin görünüşünü etkileyen bilenle ilgili bir şey. Algılarımız perspektifli olduğu için hakikatler aldanmalardır çünkü onlar kendinde şeye karşılık gelmezler. Nietzsche'nin perspektivizmi aslında kendi şeylerin bilgisini elde edebileceğimiz iddialarını çürütmek ve onlardan kaçınmak için ileri sürülmüştür; dolayısıyla pluralizm ile hiç bir ilgisi yoktur. Kendinde şeylerin bilgisini elde etmek, nesnelere, olana bitene hiç bir perspektiften bakmamakla aynı anlama gelir. Kısaca Nietzsche'ye göre, çeşitli perspektiflerle yorumlama dışında bir şeyi bilmenin yolu yok. Prof. Kuçuradi'ye göre de, Nietzsche'nin perspektivizmi kendinde varlığı kabul edenlere karşıdır, insan realitesini anlamlandırma ve değerlendirmedeki sınırlılık, belli bir açının kaçınılmazlığıdır dile getirilmek istenen. Bu insan problemlerinin hep yeniden ele alınabileceği, her ele alınışta da yeni doğru bir şeyin kavranabileceği demektir.[36] Demek ki hakikat için kapasitemiz sınırlı, yani bir insanın bilebileceğinden çok hakikat var; bu yüzden farklı ilgisi ve merakı olan insanlar ortaya farklı doğrular koyacaklardır, o zaman ilgilerimiz nereye bakacağımızda ve ne göreceğimizde belirleyici oluyorlar. Ayrıca bilgimizin perspektifli olması demek, bilmemizin ve bilme yetilerimizin üzerindeki sınırların kalkması demektir.

Yine On the Geneology of Morals'da Nietzsche özetle şöyle der: belli insan tiplerine uygun, onlar için faydalı ve mantıklı moraller vardır. Hristiyanlığın en büyük hatalarından birisi kendi moral sisteminin evrensel oldu-

ğunu iddia etmesidir. Aslında Hristiyan morali, belli türden insanlar için uygundur, yani zayıflar için. Buradan hareket edersek, Nietzsche hakikat yoktur demiyor aslında, dediği şu: her bir tip için uygun gelen bir doğru (hakikat) vardır, her görüşün kendine uygun taraftarı vardır.[37] Demek ki her tipe uygun perspektifler vardır, fakat problem eğer herhangi bir tip kendi perspektifinin tek doğru olduğunu iddia ettiğinde ortaya çıkıyor. Nietzsche hakikat yoktur, yorumlamalar vardır vb... şeyleri ileri sürerken, dünyanın nesnel, değişmez, hep kalan bir yapısı olmadığını da dile getiriyor bence; dolayısıyla değişmez, sabit kalan moral, hakikat ve bilgi yoktur, yalnızca perspektifli bilme ve görme, yani yorumlar vardır.

Son tahlilde, Nietzsche'nin perspektivizminden postmodernlerin iddia ettikleri gibi pluralizm ideali çıkmıyor, çünkü o ebedi doğruları, hristiyanları, kendi moral sistemlerinin evrensel ve tek doğru olduğunu iddia edenleri vb... şeyleri eleştiriyor ve perspektivizmini bunlara karşı bir önlem olarak getiriyor.

Sonuç olarak, Nietzsche'nin eserlerini bir bütün olarak, hatta tarihsel sırayla okumazsak, postmodernlerin asılsızca ve temelsizce iddia ettikleri gibi, onu postmodern, pluralist ve hatta nihilist bile yapabiliriz. Bana öyle geliyor ki, Nietzsche'nin yazma stili, kullandığı metot ve fikirlerinin içinde yaşadığı çağı aşması, ve hatta günümüzde bile onun doğru anlaşılamamasının nedeni, onun çok iyi bir filolog ve antik Yunan kültürünün bir öğrencisi olmasındandır. Demek ki kendilerine postmodern diyenler Nietzsche'yi iyi okuyup anlasalardı, onun yazdıklarının kendilerine de bir uyarı olduğunu anlarlardı. Nietzsche kendi ortaya koyduğu fikir ve bilgilerin değişmez, mutlak doğrular olmadığını biliyor ama yaptıklarıyla bize şunu göstermeye çalışıyor sanırım: tüm bunlar yaratmaya, düşünmeye ve ortaya yeni bir şeyler koymaya engel değildir; onu postmodern, pluralist vs... yapmak yerine; onun yaptığı gibi bağımsız düşünüp, özgürce yaratarak yeni bir şeyler ortaya koymaya çalışmalıyız.

NOTLAR ve BİBLİYOGRAFYA

* Decadence terimi nihilizm ile yakından ilgilidir, çünkü nihilizm decaderce'in bir yansıması ve sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

1. Friedrich Nietzsche, Untimely Meditations (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 67-76.
2. Ibid., 83-87.
3. Ibid., 116-123.
4. Friedrich Nietzsche, The Gay Science (New York: Vintage Books, 1974), 181.
5. Ibid., 279.
6. Friedrich Nietzsche, The Will to Power (New York: Random House, 1967), wp 2.
7. Ibid., wp 12.
8. Ibid.
9. Ibid., wp 23.
10. Ioanna Kuçuradi, Nietzsche ve İnsan (Ankara: Meteksan Anonim Şirketi, 1997), 58.
11. Ibid., 59.
12. Friedrich Nietzsche, The Portable Nitzsche (New York: The Viking Press, 1968), tr. by W. Kaufmann, 582.
13. Ibid., 572.
14. Gianni Vattimo, Nietzsche as Postmodernist (Albany: The State University of New York Press, 1990), ed. by Clayton Koelb.
15. Ioanna Kuçuradi, Cultures in Conflict or in Dialog, "Modernity as a Concept and as a Project" or "Modernity, Modernization and Beyond" edit. by M. Wahba, Cairo, 1991, sf. 81.
16. Ibid.
17. Ibid., 82.
18. Ibid., 83.
19. Ibid., 84.
20. Ibid., 86-87.
21. Ibid., 89-90.
* Daha fazla bilgi için bak: The Concept of Knowledge, İntroduction to the Seminar., Edit. by I. Kuçuradi and R.S. Cohen. Cluver Academic Publishers, Dortrecht/Boston/London, 1995.
22. Cornel West, Early Postmodernizm (Foundational Essays) edit. by Bove, Paul A. "Nietzsche's Prefiguration of Postmodern American Philosophy", 1995, sf. 264.
23. Ibid., 269.
24. Robert Solomon, Nietzsche as Postmodernist (Albany: The State University of New York Press, 1990), edit. by Clayton Coelb, sf. 268.
25. Friedrich Nietzsche, Human all too Human (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), trans. by K.J. Hollingdale, 92-96.
26. Friedrich Nietzsche, The Portable Nietzsche (New York: The Viking Press, 1968) trans. by W. Kaufmann, 555-56.
* Bak, Monteign, Denemeler (İstanbul: Cem Yayınevi, 1990), çev. Sabahattin Eyuboğlu.
27. Cornel West, Early Postmodernizm (Foundational Essays), edit. by Bove, Paul, A. 1995, sf. 274.
28. Friedrich Nietzsche, The will to Power (New York: Random House, 1967), trans. By W. Kaufmann and R.J. Hollingdale, sf. 330.
29. Ibid., wp 555.
30. Ibid., wp 673.
31. Ibid., wp 552.
32. Ibid., wp 540.
33. Ibid., wp 481.

34. Friedrich Nietzsche, On the Geneology of Morals (New York: Vintage Books, 1989) trans. by W. Kaufmann, sf. 118-119.
35. Ibid.
36. Ioanna Kuçuradi, Nietzsche ve İnsan (Ankara: Meteksan Anonim Şirketi, 1997), 116.
37. Friedrich Nietzsche, On the Geneology of Morals (New York: Vintage Books, 1989), trans. by W. Kaufmann, I. Essay, 1, 9, 12-3, Essay, 17, 18, 26, 27.

Kuçuradi, I., *Nietzsche ve İnsan*, Ankara: Meteksan Anonim Şirketi, 1997.
———, *Culters in Conflict or in Dialog*, "Modernity, Modernization and Beyond". Edit. By M. Wahba, Cairo, 1991.
Monteign, *Denemeler*. Çev. Sabahattin Eyuboğlu, İstanbul: Cem Yayınevi, 1990.
Nietzsche, F., *Untimely Meditations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
———, *The Gay Science*, New York: Vintage Books, 1974.
———, *The Will to Power*. Trans. By W. Kaufmann and R.J. Hollingdale, New York: Random House, 1967.
———, *The Portable Nietzsche*. Trans. By W. Kaufmann, New York: The Wiking Press, 1968.
———, *Human all too Human*. Trans. By K.J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
———, *On the Geneology of Morals*. Trans. By W. Kaufmann, New York: Vintage Books, 1989.
Solomon, R., *Nietzsche as Postmodernist*. Edit. By Clayton Coelb, Albany: The State University of New York, 1990.
Vattimo, G., *Nietzsche as Postmodernist*. Edit. By Clayton Coelb, Albany: The State University of New York, 1990.
West, C., *Early Postmodernizm (Foundational Essays)*, "Nietzsche's Prefiguration of Postmodern American Philosophy. Edit. By A. Paul Bove, 1995.

BİR FELSEFE SORUSU OLARAK İNSANSALLAŞMAYA GİRİŞ (II)
–Bir "İnsan Felsefesi"nin Eleştirisi–

Celal A. Kanat

Ana Sav: Bu yazıda ele alınacak süreçler sonucunda, bir doğa varlığı olarak, bir tür-bireyi olarak insan'dan bir toplum varlığı, bir biliş öznesi olarak insana, eşd. insansal'a, geçiş bilgibilimsel bir kopuşla ıralanmıştır. Bu kopuşun yargıları öylesine geniş ve derindir ki, burada artık anatomik ve morfolojik özellikleri aynı ama tüm alımlama, duyumsama, uslamlama ve çıkarsama düzenekleri değişik, ayrı bir varlıktan söz edilebilmesi olanaklıdır. Bu varlığın yalnızca "öznel" yapısı değil, "nesnel" dünyası da önemli ölçüde dönüşmüş ve paradigmatik bir derin yapı tarafından yeniden şekillendirilmiştir.

Bu yazının ilk bölümünde, us kavramına az çok bir açıklık getirdikten ve bunun insansal boyutlardaki dışavurumunu ele aldıktan sonra, bununla beyin, ruh ve beden arasındaki ilişkilere değinmiş ve usun bilişsel öntarihine, demek ki tepi, içgüdü, tepke, vb. önkavramsal biliş düzeneklerinin evrimine, ilişkin kimi savlar ileri sürmüştüm. Böylece ortaya konulmuş olmaktaydı ki, us ne yalnızca insana özgü bir yeti, ne de herhangi bir doğaüstü güç tarafından bağışlanmış bir yapıdır. Burada insana özgü olan şey bu yetinin gerçekleştirilme, kullanım kipliği ve işlevleridir. Bu kiplik ve işlevlerle, insan kendisini (ve bilincini) de bir biliş nesnesi olarak alabilecek bir özne olabilme olanağını edinir ve bu olanak, diribilimsel bir süreç olan insanlaşmayla karşılıklı bağımlı ve çok-kanallı bir geribesleme ilişkisi içinde gelişen, ussal bir süreç, eşd. insansallaşma, şeklinde gerçeklik kazanır.

Şimdi, bu ikinci sürecin kimi ilgili sorun ve ırasallarını ele almayı deneyeceğim.

1960'ların ortalarında düzenlenmiş bir uluslararası bilimsel toplantı bir tür olarak insanı ayırt eden özellikleri tartışırken, katılımcıların hemen tümü üç niteliğin öne çıkarılmasında birleşmişti: iki-ayak üzerinde yürüme ve/ya da dik duruş, üst ekstrekitelerin (el ve kollar) serbest kalması ve gelişkin bir beyne iye olmak.[1] Bunlar insanı kendi öncellerinden ayıran en temel ırasallardı. Dolayısıyla, başka şeylerin yanısıra, bu üç temel ırasala iye bir canlının, kaçınılmazlıkla, dirimbilimsel anlamda bir insan olması gerektiği varsayılabilirdi. İnsanlaşmanın temel öncülleri, öyleyse, bunlar olmalıydı.

Ne var ki, bu üç temel özellikle etkileşim içinde ya da bunların yardım

ve desteğiyle olsa bile, ortaya çıkmış ve gelişmiş kimi *başka* özellikler arasında sayılması gerektiğini bugün herhalde herkes kabul edecektir. Ayrıca, bir önsel önerme olarak, insanı şimdi neyse-o durumuna getiren bu süreci niteleyen değişkenlerden hiçbirisinin (ve gerçekte bu üç temel ırasalın bile) birbirinden kopuk, bağımsız ve bağlantısız olmadığını; dönüştüren ve geliştiren, çapraz etkileşimli mikro süreçlerden oluşmuş başka bir makro süreçle karşılıklı bağımlılık içinde geliştiğini ileri sürebiliriz. Bu makro sürece, insanı neyse-o durumuna getiren ve daha öte gelişmesinin öncüllerini barındıran bir süreç olarak, *insansallaşma* adını vermek yanlış olmayacaktır.

İnsansallaşma dirimbilimsel bir süreç olan insanlaşmanın *doğal* bir uzantısı olmadığı gibi, onun üzerine temellenmiş *doğal* bir üstyapı olarak da kabul edilemez. Çünkü, daha sonra değinileceği üzere, insanlaşmanın kendi alt süreçleriyle ilişkisi tümüyle doğal olsa bile, bunun insansallaşmayla ve onun alt süreçleriyle ilişkisi tümüyle yapaydır. Ve çünkü, bu iki makro süreç arasında ne önbelirlenmiş bir bağlantı, ne de birebir denklik çerçevesinde bir uyarlanma, belirlenme ve izdüşüm ilişkisi vardır. Başka bir anlatımla, insansallaşma insanlaşlayı kaçınılmazlıkla izlese bile, bunun evriğini, eşd. insanlaşmanın insansallaşma tarafından izlenmesinin yazgılanmış olduğunu, a priori ileri sürmek zordur. Ne var ki, insalsallaşmanın insanlaşmanın önünde duran (ve edimsellik kazanmış) bir rastlantısallık olgusu olduğunu ileri sürmek de eşit ölçüde zor olacaktır. İnsansallaşma özgül koşulların ve olanakların bir olumsal birliği olmakla birlikte, yine de bu birliğin insana ilişkin geleceği olağan bir rastlantı olmadığı doğrudur – daha doğru bir bildirimle, bu olgunun kendisi rastlantılarla belirlenmiş bir rastlantı olmaktan ötedir. O kendisini hızlandıran ya da yavaşlatan, belirli yollarda etkileyen ve olasılıkla dönüştüren, belirleyici rastlantıları da kapsayan evrensel bir zorunluluğun özgül bir dışavurumudur. Bu zorunluluk usun evrenbilimsel açılım ve gelişiminin doğal *kaçınılmazlığında* kendisini ortaya sererken; onun tam bu uzamda, tam bu koşullarda, tam bu zamanda, tam bu insansıyı sonralayan canlıda, art-insansı'da (post-hominid), bu uzam, zaman, koşullar ve türde gözlenebilen öğelerin etkileşimi altında serimlenmiş olması karmaşık bir *rastlantılar* bileşiminden oluşan bir olumsal olgu durumunu dile getirmektedir. Burada tam olarak ele alınması pek gerekli olmayan, ama yine de kestirilebilecek nedenlerle, bu zorunluluğun, bu kaçınılmazlığın içkin olarak olumsallık ve bu olumsallığın da içkin olarak zorunluluk öğeleriyle donatıldığını ileri sürebilirim. Dolayısıyla, bundan çıkabilecek bir sonuç, böyle bir ayırıma ancak kuramsallık adına gidilebileceği ve, ortaya çıkabilecek nedensel ve ereksel doğrultudaki görünümlerin de büyük ölçüde çözümleme ışığının yönüne bağlı olduğudur.

Şimdi, soru bir felsefe sorusu olarak ele alınmayı beklediğinden, insansallaşmanın temel öğelerinin buna uygun bir ışıkta ortaya konulması gerekiyor.

A. Araç ve Alet: Kullanım ve Yapım

İnsansallaşmanın başlangıcında, ona temel bir dürtü verebilecek bir dönemeç aranmak gerektiğinde, herhalde, onu hem uzak atalarından, insansımaymunlardan (apes), hem de yakın atalarından, insansılardan (hominids) ayıran, ama öte yandan da onu insansıyla ve dirimbilimsel bir varlık olarak insanla bağlantılandıran bir gelişmeyle, demek ki araç ve alet kullanım, şekillendirme ve yapımıyla, başlamak olağan olacaktır.

En azından Köhler'den bu yana,[2] kimi insansımaymunların ve özellikle şempanzelerin, ulaşmaya çalıştıkları nesnelere erişmek için kimi gereçlerden yararlanabildikleri, hatta zaman zaman bu gereçleri birleştirerek yeni gereç birleşimleri, yeni düzenekler oluşturdukları biliniyor. Bu yönüyle ele alındıkta, arkaik insanın, yakın öncellerinden pek de fazlaca ayrımlı olmadığı varsayılabilecektir. Ne var ki, yüzeysel bir bakıştan derinikli bir bakışa geçildiğinde, bu varsayımın temelde işlevsel bir yaklaşıma zedelenmiş bulunduğu ve işlevsel davranışlarla ereksel ve tasarlı davranışları birbirine karıştırdığı görülmektedir. Bu karışıklığı seçikleştirmek ve gidermek amacıyla, bir yandan araç ve alet arasında bir ayırım geliştirmek, bir yandan da sırf bedenin doğalolmayan bir uzantısı olarak araç ile bir tasarımı gerçekleştirmenin dolayımı olarak aracı birbirinden ayırmak gerekir.

Kabataslak bir tanımlamayla, aracı; öznenin, asıl yönelim nesnesiyle, güdemsel (intentional) nesneyle bir şekilde işlevsel bağlantı kurmak amacıyla, kendi bedeni ve o nesne arasında kullandığı gereçler olarak düşünebiliriz. Tanım gereği, araçlar nesneleri kural olarak değiştirmez ve dönüştürmezler; yalnızca, bunları özneye ulaştırır, onun etki, kullanım ve egemenlik alanı içerisine iterler. Bu yüzden, araçların seçimi büyük ölçüde işlevseldir. Durum genelde böyle olmakla birlikte, gelişkin bir us varlığı olarak insanda bu süreci etkileyen başka öğeler devreye girer. Özne/araç/nesne diziliminde, sürecin temel öğelerinin olduğu denli, ara öğelerinin de edilgin yolda kullanımı kaçınılmaz olmaktan çıkar; nesneye ve genelde dış dünyaya ilişkin itki ve dürtülerin uyardığı tasarımların araçlara yönelik kimi tasarımlar da oluşturmaya ya da bunları uyarmaya yardım ettiği gözlenir. Böylelikle, işlevsel bir bakışla özne/nesne ilişkisine katılmış olan araç ve gereçlerin, kendi başlarına özel anlam yükleri edinerek ve (süreçten bağımsız olabilecekler de içinde) yeni tasarlara yol açarak, düşünsel ve tasarımsal ağırlıklar kazandıkları ileri sürülebilir. O durumda, kullanım bağlamı içinde nesneleri dönüştürmeyen düzenekler olarak araçlardan söz ederken, bunların bile insansal bilinçte yol açtığı etkileşimlerle, *kullanım* nesnelerini dönüştürebildikleri varsayılmalıdır. İşte, bir yandan öznenin yeti ve yeteneklerine, bir yandan da özne/araç/nesne sürecinin iç dinamiklerine ve bu yeti ile bu dinamikler arasındaki zihinsel geribesleme ilişkisinin düzeyine bağlı olarak, kullanım nesnelerini belirgin biçimde dönüştürmeye yetmeyecek şekillerde kullanılan araçlara 'arkaik

araçlar' ve bu kullanım kipliğine de 'arkaik kullanım kipliği' diyorum. Öyleyse, arkaik araçlar özne bedeninin adeta doğal uzantıları gibi işlev görürler ve bilişsel geribesleme etkileri oldukça sınırlıdır. Bunlar bir babunun avını öldürmekte kullandığı bir taştan, ilk insansıların (sözgelimi dört milyon yıl önce) kullandığı taş ve sopalara, ve günümüzde de bir şempanzenin, asılı muzlara ulaşmak için kullandığı sandık, sopa ve çubuklara dek uzanan, hemen hemen sonsuz sayıdaki nesneyi içerirler.

Arkaik araçlardan, yine işlevsel yönelimi bulunmakla birlikte, (buna ek olarak) tasarımsal yönelimi çok daha belirgin ve ağırlıkta olan "yapay" araçlara tam nerede, ne zaman ve nasıl geçildiği pek bilinmemekle beraber, bunun yaklaşık 2.5 ila 1.4 milyon yıl geriye uzanan Olduvan ekininin erken dönemlerinde gerçekleştiği düşünülmektedir. Bu tür araçların büyük avları avlamakta değil de, bitki, böcek, kök, yumurta, vb. toplamakta, toplanan şeyleri taşımakta, toprağı kazıp eşelemekte kullanılan gereçler olduğu sanılmaktadır. Bunların, tahta ve deri gibi, görece kolay şekillendirilebilir nesnelerden yapılmış olmaları doğaldır. Daha sonra, bunların arasına kemik, diş, boynuz, taş ve metal gibi sert nesnelerin katılmış olması gerekir. Araç şekillendirmekte kullanılan özdeklerin giderek yapı ve şekil değiştirmesi bir yandan (yukarda betimlenen) zihinse geribesleme sürecinin güçlendiğini, öte yandan (bununla bağlı olarak) kullanımına yönelinen nesnelerin de dönüştürülmesini kapsayan daha geniş bir tasarımlama sürecinin ufukta belirdiğini ve öne çıktığını imlemektedir. Böylece, yalnızca 25 vuruşla şekillendirilmiş ve sürü topluluğunun bir üyesine (homo habilis) özgü bir "el baltası"nın yerini, vuruş sayısı 111'e ulaşan Neanderthal "baltası" ve giderek, vuruş sayısı 244'e varan bir Homo sapiens sapiens "baltası" almaya başlar. Bir H. habilis baltasıyla bir H. sapiens baltasının nesnelerinin, görünürde ne denli aynı kalsalar bile, gerçekte aynı nesneler oldukları varsayılamaz. Şimdi, bu sonuncu düzeyle birlikte, artık "ilk kez, alet yapımcılarının üretmek istedikleri şeyle ilgili bir zihinsel kalıplarının olduğuna dair kanıt"lar[3] vardır ve böylelikle, bir araçtan çok, bir aletten söz etmek olanağı doğmuştur. İlk kez Kromanyon ekininde gözlenen ve bir anlamda, "araç yapan araçlar" diye de betimlenebilecek,[4] bir anlamda da güdemsel nesneyi dönüştürebilecek ve bu yüzden bütünüyle tasarımsal nitelikli bir öz taşıyan yapay araçları *alet* diye ayırt etmek gerekir.

Bir aletin, doğal bir nesneden ayırt edilerek, belirli işlevler için tasarlanmış ve eski, aşılmış zihinsel kalıpları dönüştürebilecek (ve dolayısıyla, nesneyi de dönüştürebilecek) yapay bir araç olarak görülebilmesi için, en az dört morfolojik özellik taşıması gerektiği ileri sürülmektedir:[5] ardışık vuruşlarla, istenen şeklin elde edilmiş olması; bu vuruşların, temelde tek bir özsel işlemin gerçekleştirilmesi yönünde, belli bir bağlantılılık taşıması; ikili (ve giderek çoklu) bakışım göstermesi; ve bu bakışımın değişik duruşlarda sağlanabilmesi. Bu dört özelliğin, yalnızca nesnesinin morfolojik yapısıyla ilgili

kalmayıp, zihnin bilişsel yapısıyla da kaçınılmazlıkla bağlı olduğu kolayca kestirilebilir. Bedenin adeta doğal uzantıları gibi gözüken arkaik araçlardan ayrımlı olarak, aletlerin, hem güdemsel nesne dönüşümü üstüne, hem de aracın kendi amaç ve kullanımı üstüne zihinsel tasarım gerektiren, demek ki bedenden çok (ya da en azından, onun yanısıra) usun etkin kullanımını zorunlu kılan, araçlar olduğunu anımsayarak; bu dört özelliğin zihnin ve genelde psişenin dört özelliğine denk düştüğü görülecektir: parça/bütün ve bütün/parça ilişkilerinin ayırdı, parçaların kendi aralarındaki ilişkilerin ve oranların ayırdı, uzam/zaman ilişkilerinin ayırdı ve nesnelerin/işlemlerin yapısal bağlantılarının kavranması.[6]

Arkaik araçlardan yapay araçlara ve bunlardan da aletlere geçişin insanlığın tarihindeki önemi büyüktür ki, bunun yol açtığı gelişmelerden yalnızca birkaçına değinmek bile bu önemi gerekçelendirmeye yetecektir. Her şeyden önce, bu dönüşümün o canlının varoluşuna olanak tanıdığını; onun yaşamını, barınma ve beslenmesini, soyunu ve yakın çevresini koruyarak çoğalmasını sağladığını belirtmek gerekir. Bunun ötesinde, daha önce ilkel toplayıcılıkla yaşayan arkaik insanın gelişkin toplayıcılığa ve giderek yetiştiricilik ve üreticiliğe geçmesine olanak vererek, yapay araç ve aletlerin onun beslenme rejimini ve dolayısıyla onun anatomik, fizyolojik ve zihinsel yeteneklerini geliştirdiği söylenmelidir. Araç ve aletlerin, yapım ve kullanım süreçleri içerisinde, zihnin tasarım yetilerini hem dolaysız, hem de dolaylı yollarla, büyük ölçüde güçlendirdiğine ise daha önce zaten değinmiş bulunuyorum. Ayrıca, topluluğun yerleşim düzenini, iç yapısını, boyutlarını, iç ve dış ilişkilerini, dayanışma ve çatışmalarını, sıradüzenini, ruhsal ve tinsel yapısını, etik ve iç hukukunu etkileyip değiştirerek, aletlerin yol açtığı türev dönüşümleri de burada anmak gerekir.

Bütün bunlar ve başkaları gözönüne alındıkta, araç ve alet kullanım ve yapımının insansalın oluşumundaki rolünün benzersiz olduğu kolayca ileri sürülebilir. Bu olgunun tartışılamazlığı kimi düşünürleri, alet yapım ve kullanımını insan(sal)laşmada *belirleyici* bir kerte gibi sunmaya götürmüş ve böylece, insanı alet kullanan/yapan hayvan olarak tanımlayan bir *animal laborans* yaklaşımı ortaya çıkmıştır. İnsanın bu yolda tanımlanmasıyla, insansallaştırmanın bu dolayımla ırasallaştırılması ve başlatılması sözkonusu olmaktadır: "Gerçek insanlık alet ve araç kullanımıyla başlar."[7] Genel uygulayımbilimsel (technological) yaklaşımların bir parçası sayılabilecek bu yaklaşımın fazlaca işlevsel ve kullanımsal bir tutumu ele verdiği düşünülerek, betimsel ölçütün kullanımdan şekillendirmeye ve yapıma kaydırıldığı, böylece süreçteki ussal belirleyiciliğin görece güçlendirildiği de görülür: "bir insanın alet kullanmasının onu doğrudan doğruya insanlaştıracağı düşünülemez. (...) Ancak, alet yapmaya gelince durum değişir. (...) (A)let yapmak için önce bunun gerekli ve yararlı olduğunun *düşünülebilmesi* gerekir. Alet yapmayı *düşünebilen* birisinin ise başka bir takım gereksinimlerini de *düşünebilecek*

durumda olması gerekir."[8] Kuşkusuz, yazarın vurguyu burada kullanımdan tasarıma, düşünebilmeye kaydırma çabasına hak vermemek ve katılmamak olanaksız gibidir. Bu yolla, arkaik araçları az çok kullanabilen kimi insansımaymunlardan ve insansılardan insanı ayırt eden ana özelliğe, eşd. usun etkin kullanımına, dikkat çekilmiş olmaktadır.

Bununla birlikte, araç kullanımının (kimi insansımaymun ve insansıların yanısıra) insana, araç/alet yapım ve kullanımının ise (anılan tüm sonuçlarıyla) insansala özgü bir özellik olduğu yönünde yapılabilecek tüm vurgu kaydırmalarına karşın, yine de, alet/araç yapımı ile insansal zihin etkinliğinin örtüştüğünü, ya da eşzamanlı başlamış olduğunu varsaymak ivecenlik olabilir. Çünkü, kullanım, şekillendirme ve yapım süreçleri arasındaki sınırların insanda, genelde görgül bir geçirgenlik ve esneklik içermesiyle birlikte; insan öncesi dünyada, gelişkin hayvanlarda ve erken insansılarda, bu sınırları güçlendiren, pekiştiren ve ne denli kaydırılırsa kaydırılsın bir sınır olmaktan yine de çıkarmayan kimi özelliklerin bulunduğu düşünülebilir. Bir şempanzenin bir çubuğa başka bir çubuğu eklemesi, bir sandığın üstüne bir başkasını koyarak onun boyunu yükseltmesi ve çok daha karışık kimi işlemleri gerçekleştirebilmesi olanaklı olsa bile, onun, sözgelimi bir merdiven yapmasını olağan koşullarda önleyen bir zihinsel sınır yerinde kalmaktadır. Öyleyse, evrenbilimsel düzenlenişe ve gelişime, doğal evrilmeye ve genotipik özelliklere bağlı olarak, en arkaik insanı bile en becerikli bir şempanzeden ayıran ve ona, bu sınırı aşmakta yardım eden gizil bir ussal yapılanmanın varlığını kabul etmek gerekir. Bu derin yapı nedeniyledir ki, çeşitli zihinsel tasarımlar, bunlara denk düşen kavramlaştırmalar ve bu kurucu öğelerden üretilen çapraz bağlantılar çokluktan birliğe geçirilebilmektedir. Orantı, ilişki, görünge (perspective), benzeşim, uyuşum, karşıtlık, zıtlık, bakışım, kesişme, ardışma, sıralanma, devinim, düzgünlük, uygunluk, eğiklik, izdüşüm, ötelenme, gevşeklik, rastlantısallık, belirlenmişlik, azlık/çokluk, denklik, neden/etki, güç, hız, vb. gibi sayısız kavramlaştırma böylelikle gerçekleşebilmiştir. Bunlar ve bunlardan türetilen daha öte bağlantılar arasında kurulabilecek ikincil, üçüncül, vb. ilintiler ve çıkarımlar sonucunda, insansal usun tasarlama, kümelendirme, eklemleme, birleştirme, soyutlandırma, öteleme, dayandırma, dönüştürme gibi yetiler geliştirmiş olduğu düşünülebilir.

Bu yeti ve yeteneklerin kendi başına gelişmediği ve aşağıda kısaca değinilecek bir toplumsal ortamda boy verdiği, üstelik bunlarla araç kullanım ve yapımı arasında da çeşitli düzeylerde bağlantılar bulunduğu ileri sürülebilse bile; kimi temel düşünsel yetilerin, en azından gizil olarak, bu türde içkin olduğu ve karmaşık bir gelişme ortamında gerçekleştiği olgusunu yadsımak zordur. Bu sürecin kimi yönlerinin, bakış açısına göre, zaman zaman görece edimsel, zaman zaman da görece zihinsel ya da tinsel olduğu görülebilir. Bu yüzden, burada da, araç ve alet kullanım ve yapımında ortaya çıktığı gibi sürecin edimsel yön ve öğelerinin zihinsel ve tinsel yön ve öğeleriyle

ilişkisi başlıbaşına ayrı bir sorunsal niteliği almış ve kimi düşünürler edimselliğin belirleyici olduğunu ileri sürerlerken, kimileri de zihinselliğin ve/ya da tinselliğin belirleyici olduğunu ileri sürmüşlerdir. Oysa, işin doğrusunu söylemek gerekirse, bu savların çoğunda, sürecin hemen tüm öğelerinin, en azından kendileri ölçüsünde, ötekilerini de –yatay ve dikey, doğrusal ve logaritmik, önsel ve sonsal, içsel ve dışsa, eşsüremsel ve artsüremsel, vb. gibi sayısız bağlanım ve bağlılaşma (correlation) kiplikleri içinde– içerdiği ve içselleştirdiği unutulmuş, ya da, olasılıkla vurgu uğruna, kurban edilmiş gibidir. Böylelikle, tikel bir öğenin yalnızca "kendi-olmayanlar"la değil, ama aynı zamanda bir zamanlar yahut bir/birkaç bakımdan "kendi-olanlar"la da bir karşılıklı etkileşimini, karşılıklı eylemini, eyleşimini, karşılıklı bağımlılığını ve birlikte-dönüşümünü imleyen bir geribesleme bağlantısının varlığı gözardı edilmiş olmaktadır.

İnsansal usun gelişiminde, dirimbilimsel bir varlık olarak insanın ussal bir varlık olarak insansala evrilmesi gerçekte böylesine karmaşık bir sürece tanıklık eder ve bunun kılgısal ortamı da toplumdur. Bu ortamı, kimi iç süreçleriyle ve dinamikleriyle ele almak daha açıklayıcı olabilir.

B. İşbirliği ve İşbölümü

Doğada tüm canlıların kendi türleri arasında, kendi doğal ortamlarında ve kendi çevre koşullarında doğup yetiştiği bilinen bir şeydir. Ve bunun bir gereği olarak, tüm canlılar kendi türleriyle özgül tipten bir dayanışma ve birliktelik içinde yaşarlar. Bu durum, aşağıda kısaca değineceğim nedenlerle, insan için çok daha fazlasıyla geçerlidir.

İnsan us yetileri bakımından kendi öncellerinden geri olmadığını, hatta bunlardan pekçok bakımlardan ilerde olduğunu ileri sürebilse bile; başka pekçok doğal yeti bakımından böyle bir ayrıcalığa iye olduğunu kolayca öne süremeyecektir. İçgüdülerin gelişkinliği, kimi duyuların duyarlık eşiğinin düşüklüğü ve bunların eğiminin genişliği, kendi doğal ortamlarına görece daha yüksek bir uyum gösterme yetisi, çevreye daha yüksek düzeyde uyarlanmış bir beden, paradigmatik olmaktan çok doğal-türsel bir us kullanımının getirdiği kazanımlar, vb. gözönüne alındıkta, insanın öteki canlılarla rekabet gücü büyük ölçüde azalmaktadır. Bu göreli zayıflık ve yetersizlikleri aşmak, en azından etkilerini ödünlemek için, doğanın insana gizil olarak tanıdığı kimi zihinsel ayrıcalıklar (simgeleştirme, tasarımlama, kavramlaştırma, imgeleme, dillendirme, anlamlandırma, anlama ve karşılıklı anlaşma, değer yükleme ve tinsel yapılar oluşturma, vb.) ile, bunlardan daha az belirgin olmakla birlikte yine de önemli sayılabilecek kimi üstünlükler (geniş bir işlevselliğe yönelik olarak evrilmiş üst ekstremiteler, dik duruş, varsıl bir seslendirme olanağı getirecek şekildeki çene ve gırtlak morfolojisi, vb.) ancak topluluk içinde anlamlı ve işlevsel olabildiğinden, birey olarak insanın kendi kendine yeter-

liliğini sağlamaya yeterli olmamıştır. Bunun ötesinde, insan yavrusunun dünyaya, fizyolojik ve zihinsel bakımlardan erken gelmesi (kuramsal olarak 21 ay yerine, yalnızca 9 ayda), gırtlak boşluğunun bebeklerde (insansımaymunlardaki gibi) yukarda olması, kranyum sığasının oransal bakımdan düşüklüğü, ses tellerinin gelişmemişliği vb. onun belirli bir süre korunmasını, kollanmasını ve bakımını zorunlu kılmaktadır. Dahası, insanın yavaş beyin gelişmesi de bunu dayatmış gibidir. Gerçekten, insanı da kapsayan memeliler takımı olan "primatlar daha aşağı düzeydeki memelilerden daha yavaş büyümekle kalmayıp, vücut organlarından gelişmesi en yavaş olanı da beynidir (sic). İnsanda bu eşitsizlik daha da büyüktür. (İnsanın) beyni, doğumdan sonra vücudun geri kalan kısmından daha hızlı ve daha uzun süreyle ağırlık kazanmaya başlar."[9] Tüm bunlara ek olarak, insanı kendi öncellerinden köklü biçimde ayıracak şekilde, onun pekçok (denilebilir ki, gerçekte bütün) yeti ve becerisinin ancak topluluk içerisinde belirli bir alıştırma, öğrenim ve uygulama yoluyla gerçekleştirilebilmesi, düzenlenmesi ve şekillendirilmesi de onu birlikte yaşamaya yazgılı kılmaktadır. Öyleyse, öteki hayvanlardan çok daha fazla olarak, insanın topluluğa bağlı ve bağımlı olduğu bildirimini yerinde görmek gerekir.

Sonuç olarak, insanın topluluk içinde yaşama eğiliminin bir 'eğilim'den daha fazlasını dile getirdiğini; kendi öncellerinden devralınmış, ama doğal yetersizlik ve zayıflıklarıyla çok daha zorunlu kılınmış, güçlü ve vazgeçilmez bir içgüdüden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Bununla birlikte, "yaşamını gitgide genişleyen bir topluluk içinde sürdürme isteğinin, insanın temel içgüdülerinin çok doğal bir ürünü olduğunu"[10] belirtirken; buradan, (Aristoteles'in deyişiyle) insanın "doğal olarak politik bir hayvan",[11] eşd. toplumsal bir hayvan, olduğu vargısına ulaşmakta ivecen davranmak kaçınılmazlaştırılmamalıdır. Çünkü, insan doğal içgüdüleri gereği toplum oluşturmaya ve yaşamını toplum içinde sürdürmeye, giderek toplumsallaşmaya itilmiş değildir. O yüzden, "toplumsal yaşamın (...) doğanın o canlı türü için önceden belirlediği bir yaşam biçimi olduğu söylenemez."[12] Bu noktayı seçikleştirmek üzere, toplumun herhangi nicelikteki bir topluluk, bir kalabalık, bir sürü olmayıp, kendi iç kurallarına, değerlerine, düzgülerine, iletişim ve anlaşma yordamlarına, az çok bir sıradüzene (hierarchy) ve sıkıdüzene (discipline) iye, vb. bir topluluk, bir örgensel yapı olduğunu vurgulamak yararlıdır. Bu noktaya ilerde yeniden dönmeyi umarak, şimdi, insan topluluğunu insansal topluma dönüştüren kimi iç dinamiklere değinmek gerekiyor.

Yalnızca insan topluluklarında değil, kimi gelişkin hayvan topluluklarında da kimi işlerin doğal bir birliktelik, dayanışma ve yardımlaşma içinde yapıldığını iyi bilmekteyiz. Yavru ve dişilerin korunmasından, gebe ve bebeklilerin, kimi durumlarda da zayıf ve sakatların gözetilmesine ve bakımına, ortaklaşa savunmaya, avlanma sırasında kimi türlerde gözlenen birlik-

teliğe, temizlik ve taşımadaki dayanışmaya dek, geniş bir işbirliği sözkonusudur ve bu adeta 'kolektif özne' adına yapılan, varoluşsal zorunluluklarla bağlı, dolayısıyla karşılıklılığa dayalı ve sürünün ortak çıkarlarını gözeten bir eylemdir. Tümüyle doğal güdülerle gerçekleştirilen bu eylemleri geniş anlamda 'doğal işbirliği' örnekleri olarak saymak olanaklıdır. Doğal işbirliği büyük ölçüde taklide, öykünmeye ve içgüdülere dayanmaktadır.

İnsanın da, kendi oluşumunun ilk evrelerinde, bu doğal kalıtı öncellerinden devralmış ve aynı doğal güdülerle eylemiş olduğunu varsaymakta bir sakınca yoktur. Nitekim, çocuk davranışlarının gözlenmesi bu yönde belirli ipuçları sunmaktadır: "Çocuklarda görülebileceği gibi, bilinçli taklit işbirliğine doğru ilk adımdır. Çocuk kendi başına bir amaçmış gibi, kendisi için, bir yetişkinin eylemini taklit ettikten sonra, zamanla hareketin amacını kavrar, taklidini buna göre değiştirir ve böylece işbirliği yapmayı öğrenir." Çalışma böylelikle, "insanın primatlardan kalıt olarak aldığı o bilinçli taklidin bir gelişmesi" olup, kökeninde yansılama (mimetic) vardır.[13] O yüzden, kendi öncellerinden aldığı genotipik dürtülerle ve içgüdüsel olarak insansıların ve (dirim-bilimsel bağlamıyla) insanların gerçekleştirdiği işbirliğinin bütünüyle nedensel temelde işleyen bir işbirliği olduğunu, ya da en azından böyle bir ağırlık taşıdığını, söyleyebiliriz. Bu nedensellik türün varoluşuna ve sürdürülmesine, dolayısıyla da bu bağlam içinde bireyin yaşamının sürdürülmesine izgelenmiş bir içgüdüler demeti üzerinde anlamlandırılabilir. Burada, en genel evrenbilimsel ölçekte kendini gizlemiş olan ve yüksek bir soyutlama düzeyinde kimi belirtileriyle duyumsanabilen örtük bir evrenbilimsel ereksellik, eşd. nesnel usun kendini kendi-olmayanda açması ve geliştirmesi dinamiği, bulunmakla birlikte; insansımızın ve insanımızın bu etkinliği tümüyle tasarlı, amaçlı ve belirtik bir anlaşmaya dayanarak gerçekleştirdiğini gösteren herhangi bir kanıtın bulunmadığı da doğrudur. Başka deyişle, "hiçbir ereksel gerekçeye başvurmadan, ilerde insanlaşacağını (insansallaşacağını - CK) kabul ettiğimiz bir grup hayvanın (?), birlikte avlanmakta olduklarını kabul edebiliriz."[14] Ne var ki, işbirliğine yönelik bu etkinliğin bir rastlantı sonucunda oluştuğunu ve "uzun bir evrim süreci boyunca pek çok kez yinelenebilen türden bu rastlantıların zamanla kalıcı bir biçim alabileceği"[15] varsayımıyla, amaçlı ve anlaşmalı bir etkinlik durumuna geldiğini benimsemek ve kanıtlamak çok zordur. Böyle bir varsayımın, bu etkinliği öbür tüm etkinliklerden ve özellikle insansal usun gelişim sürecinden yalıtladığı, dahası benzeri başka olgulara getirilebilecek açıklamaları bir tür ad hoc bildirimler yoluyla gerçekte "açıklamalar"a dönüştürebileceği, böyle bir "rastlantılar zinciri"ni kolaylıkla üretebileceği sezinlenmektedir. Bu yalıtlama, tekilleştirme ve "rastlantısallaştırma" çabasına karşın, doğada, toplumda ve zihinsel oluşumlarda gerçekliğin bu yönde oluştuğunu öne sürmek kolay değildir. Tersine, hem sözkonusu dizgelerin kendi içlerinde, hem de dizgeler arasında önemli ve, denilebilir ki, belirleyici etkileşimler olmaktadır – başka bir

deyişle, kuramsal çözümlemelerdeki geçici senaryolar dışında, kapalı dizgelerden söz etmek olanaksızdır.

Burada da, durumun böyle olmaması için herhangi bir neden yoktur. Daha sonra kısaca değineceğimiz gibi, işbirliğinin gelişmesi ve doğal bir süreçten yapay, eşd. anlaşmalı ve uzlaşımsal, bir sürece yönelmesi; insansal usun ve özbilincin, kavramsallaşmış biliş kipinin, simgesel dilin oluşumu, vb. gibi sayısız sürecin eşlik ettiği bir genel değişinim ve dönüşümün tikel bir parçasından öte değildir. Bundan ayrı görülemez ve onun yalnızca dışsal değil, ama içsel ve çapraz etkilerinden de yalıtlanamaz. Böyle yapılmayıp, süreç kendi olağan bütünselliği içinde ele alındığı ve açıklandığında, (usa iye bir canlı olmaktan öte) ussal bir canlı olan insansal öznenin, işbirliğine, yalnızca içgüdülerinin dürtüsü altında yönelmekle kalmayıp, demek ki nedensel bir dürtüyle yetinmeyip, bunu tasarladığı, bilincinde kurduğu ve zihinsel olarak yeniden yapılandırarak, demek ki bunu bir erek olarak önüne koyarak, gerçekleştirdiği de açıklık kazanmış olacaktır.

En genel durumuyla evrenbilimsel bir ulam olduğu sık sık bildirilen usun kendisi bir bakıma doğadaki en doğal yeti olarak görülmekle birlikte, bunun insandaki özgül kullanım kipinin uzlaşımsal, öznelerarası ve sonuç olarak yapay bir öznitelik taşıması bu yetinin böylesi kullanımına –ki *biricik* insansal kullanımdır– dayanan, yahut bunun kurucu, düzenleyici ya da eşgüdücü bir öğe olarak yer aldığı, tüm kurumların yapay bir özniteliğe bürünmesine zemin hazırlamış olduğundan; içgüdüsel dürtülerden kaynaklanan işbirliğini *doğal* görmek gerekirken, yine bunlardan kaynaklanmakla birlikte, ussal tasarımları da kaçınılmazlıkla önkoşan türden bir işbirliğini *yapay* kabul etmek gerekmektedir. O yüzden, usa iye bir varlık olan ama henüz bu gizilliği tam (eşd. kritik bir yoğunlukta) kullanamayan "insan"ın, daha doğrusu insansının, kendi türü çerçevesinde ilineksel bir şekilde oluşturduğu olumsal işbirliğini doğal sayarken, ussal bir varlık olarak insanın, insansalın kendi türü çerçevesinde oluşturduğu ama sonuçları bu türün çerçevesini aşma olanakları taşıyan işbirliğini yapay saymak daha doğru olacaktır.

Bununla birlikte, doğal işbirliğinden yapay işbirliğine geçiş sorununun güç bir sorun olduğunu teslim etmemek de elde değildir. Burada bir bilişsel kopuş gerçekleştiği kesin olmasına karşın, yine de bu sürecin ağırlıklı olarak dışsal etkilerle yürüdüğü ve sonuçlandığı düşünülemez. İnsansıdan insana ve insandan insansala evriliş dinamikleri –ilerde, öznelerarasının oluşumuna değinirken yeniden belirtileceği gibi– ne denli içsel ve içkin ise, doğal işbirliğinden yapay işbirliğine geçiş de en az o denli içsel ve içkin olmalıdır. Bu bildirimden devinildikte, "toplumların (toplulukların –CK) başlangıç döneminde kurulmuş olan özgürlükçü ve eşitlikçi işbirliği düzeninin bozulması(nın) (...) içsel nedenlerle değil, savaşlar yüzünden başlamış olma(sı)" gerektiğini[16] ileri sürmek ve gerekçelendirmek olanaksızdır. Üstelik, anılan savın bir bakıma eşsözlülükten öteye geçmediğini de görmek gerekir: Savaşları

ve savaşlara yol açan tüm toplumsal düzenekleri de birer işbirliği yapıları olarak görmek kaçınılmaz olduğundan, işbirliğini bozan yine (özgül türden) bir işbirliği olmaktadır! Bu eşsözlülük bir yana bırakılırsa, içgüdüsel temelli olanın dışında tüm işbirliğinin de, savaşların (doğada içgüdüsel temelli savaşlardan değil, ancak kavga ve çatışmalardan söz edilebilir – savaş insansalın bir buluşu ve yordamıdır!) da yapay oldukları, demek ki tasarlı, erekli ve öndüşünülmüş oldukları, ortadadır. Kısacası, insansal usun kullanım kipliği yapay olduğundan, bunun etkinliğinden yalıtlanması olanaksız olan insansal eylem ve edimlerin de, tüm şekilleriyle –bunlar ister "olmlu", ister "olumsuz" gözüksün yahut sunulmuş olsunlar– yapay olmaları kural gereğidir.

Burada, bir ayraç içinde olsa bile yine de belirtilmesi anlamlı olabilecek bir nokta –bizim ekinsel geleneğimizde fazlasıyla yaygın gözüken– "dışsal nedenler" vurgusunun (ki vulger yazın ve basında, kolayca, "dış düşmanlar" söylemine dönüşmektedir) ve buna değgin *ad hoc* açıklamaların, özellikle böylesine özsel sorunlardaki yetersizliğidir. Bir topluluğun ne temel düzeni (bu arada "özgürlükçü ve eşitlikçi işbirliği"), ne de egemenlik ve bütünlüğü tarihte hiçbir zaman yalnızca ve temel olarak dışsal nedenlerle bozulmamıştır ve bozulamaz: "hiçbir güç halk-tipi zaten kendiliğinden canlılığını yitirmiş, ölmüş olmadıkça, ona kendini, onu yıkarak kabul ettiremez."[17]

İnsansal etkinliğin görkemli yapaylığını tartışma götürmez bir duruma getiren şey onun bir başka tikel düzenekle, yapaylığı apaçık olan bir düzenekle, eşd. dille, gerçekleşmesi ve aktarılması olgusudur.

Gerçekten de, iyi tanımlanmış olmasa bile "belirli" bir dönem için işbirliğini "doğal" nitelikte gören düşünürler de, "katılımcılar henüz konuşma aşamasına gelmemiş olsalar bile her üyenin işin hangi bölümünü yapacağı üzerinde anlaşabilmenin bir yolunun bulunmuş olması gerek(tiğini)" kabul ederek, bilinçli bir işbirliğinin ancak yapay bir anlaşmayla sağlanabileceğini ve "işbirliğinin düzenliliğini ve verimliliğini, bu yüzden de insansallığını, sağlayan (şeyin) (...) bu açık ya da örtülü anlaşma" olduğunu[18] belirtmekte; böylece, "bilinçli bir işbirliği"nin ancak *yapay* bir işbirliği olabileceğini de örtük olarak kabul etmiş olmaktadırlar. Bu yönde uslamlayan düşünürlerin, yine de doğal işbirliğini insansal saymakta direnmelerinin bir nedeni herhalde onların, biraz da zorlayarak, insansal işbirliğinin bilinç ve ustan yalıtlanmış bir döneminin olabileceğini varsaymalarında ve dolayısıyla, insansal işbirliğinin özünde yapay, bilinçli ve ereksel olduğunu yadsımalarında yatmaktadır. Bu varsayım ve bu yadsıma sonuna dek götürüldüğünde, unutulmuştur ki, bilinç/us/dil *symbiosis*'i dışlanacak olursa ortada ne bir işbölümü, hatta ne de bir toplum kalacaktır. Oysa, "bilinçli bir işbirliğinin en önemli belirtisi onun bir işbölümüyle birlikte gitmesi"dir ve işbölümü için de o sürecin önceden tasarlanması, ussal olarak kurulumu, iletişime konu edilmesi ve üzerinde uzlaşılması bir *sine quo non* koşul niteliğindedir.

İnsansal işbirliğinin ussal bir işbirliği olmasının kaçınılmazlığı onun,

eşzamanlı olarak, bir işbölümü olması anlamına da geldiğinden, bu tür bir düzenlemenin kimi kural ve yaptırımlarla birlikte gelişebileceği anlaşılabilir bir şey olmaktadır. Bu ise toplumun daha erken şafağında, işbirliği ve işbölümü *dolayısıyla*, kimi özgürlüklerin sınırlandırılmak zorunda kalındığı yollu, sık rastlanan, sağduyuya dayalı bir vargı doğurabilmektedir: "Her işbölümü bir disiplini gerektirdiğine göre özgürleşmenin ilk adımının da disipline yani bağımlılığa doğru atılması gerekiyor. Fakat buradaki bağımlılık tutsaklık türünden değil, işbirliğinin gereklerinin yerine getirilmesi yolunda insanların bilerek ve isteyerek katlanması gereken bir bağımlılıktır. Böylece özgürlüğün sınırlandırılmasının koşulları da belirlenmiş oluyor."[19] Ve "böylece, işbirliği düzeninde, birtakım insanların özgürleşmek için tutsaklığı kabul etmek zorunda kalmaları gibi bir durum ortaya çıkmış oluyor."[20] Bu sınırlandırmanın bir "tutsaklık" olup olmadığı tartışmasından (ki buna da daha ilerde değinmeyi umuyorum) bağımsız olarak, böylesi savların da –tüm sağduyu savları gibi– yanıltıcı ve geçersiz olduğu görüşündeyim. Çünkü, işbirliği ve işbölümünün belirli kısıtlamalar getirip getirmediğinden çok, onların tam da bu kısıtlamaların birer sonucu olup olmadıklarından söz etmek önemlidir. Bir ön düşünce olarak belirtmek gerekir ki, topluluktan topluma geçişin kendisi doğal sınırlandırmaların ötesinde, yapay nitelikli sınırlandırmaların dayatılması, onaylanması ve benimsenmesinden öte birşeyi anlatmaz. Bunlar özgürlüklerin uzlaşımsal yoldan kısıtlanmasını, hatta budanmasını, olağanlaştırdığından, işbirliği ve işbölümü gibi yordamların getirdiği kısıtlamaların bunlar dışında ne bir anlamı, ne de bir bağlamı olabilir. Toplumun "özgürlükler topoğrafyası"nda bu kısıtlamalar zaten içkindir.

C. 'Çevre', 'Öteki' ve 'Ben' Bilinçleri

İnsan bir topluluk içine doğduğundan, edindiği ilk izlenim de doğal ve topluluksal bir çevrenin kendisini sarmış olduğu olmalıdır. Gerçekte, buradaki "ve" bağlacının belki de yerini "ya da"ya bırakması daha uygun olacaktır. Çünkü, arkaik bilinçte böyle bir ayırımın hiç olmadığı, ya da pek silik olduğu ileri sürülecektir. Bu bilinç için, kendi çevresi bir bütündür ve adeta örgensel bir tümlük oluşturur. Bu bakımdan, dış dünyanın ayrı bir nesnelliğe ve ayrı bir kendiliğe iye olması erken insan için alışılmadık bir anlayıştır: Ona göre, "doğa ve toplum (topluluk -CK) birdi. Doğanın dışında toplum (topluluk -CK) diye bir şey yoktu."[21] Bunun imlemi doğal "düşünüş"ün tek düşünce kipi olmasıdır. Bu nedenle, "ilkel bilinç(in) kuramsal ve soyut değil, pratik ve somut" olduğu söylenebilir.[22] Bunun bir tanıtı kimi Avustralya yabanıllarının dillerinde, "soyut düşünceleri gösteren sözcükler yönünde(n) son derece yetersiz" bir görünümün ortaya çıkması, örneğin Tasmanyalılarda ayrı ağaç türleri için ayrı adlar bulunmakla birlikte 'ağaç' kavramını karşılayacak bir genel sözcüğün olmaması ve benzer şekilde, "Victoria yerlilerinin

(dillerinde) bitki, çiçek, balık, hayvan (kavramları) için sözcükler" bulunmamasıdır.[23]

Zamanla, insansal bilincin doğal ve topluluksalı ayırdığı açık olmakla birlikte, bunun kolayca gerçekleştirildiği düşünülmemelidir. Bu çok güç ve çok uzun bir süreci kapsamış olsa gerekir. Hatta, kimi düşünürlerin, doğa ile toplumu birbirinden, kesin ve tersinmez biçimde ayırt edebilme yeteneğini ancak eski Yunan uygarlığında bulmuş oldukları bilinmektedir. Sözgelimi Thomson doğanın toplumdan ayrılmasını Thales ve Anaksimandros'a, toplumun doğadan ayrılmasını da Solon'a bağlamaktadır (agy, s. 276).

Doğal çevre bir yana bırakıldığında, insanı kuşatan topluluğun bireylerinin, onun gözünde, kendisini destekleyebilecek ve gerektiğinde de destek isteminde bulunulabilecek 'benzeş canlılar' olduğu açıktır. Onların bu olası dayanışması ve desteği olmadan tekil bireyin varoluşunu tek başına güvenli bir biçimde sürdüremeyeceğinin ezici-sezgisi onu, kendi tikelliğinin yanısıra *ötekilerin genelliği* için de düzenenmiş bir yaşantı şekline kolayca uyarlamış olmalıdır. Tüm topluluk bireylerini saran bu birlikte-varoluş duygusu ve bu ortamın temeldeki vazgeçilmezliğinin yarattığı örtük kaygı (dışlanma korkusu) tekil bireyimizin gerçekte kendini böyle duyumsamamasına; bunu bastırarak, kendini yalnızca çokluk-içinde-tekil olarak görmesine ve ancak böyle bir "birey" (?) olabileceğini düşünmesine yol açar. Böylece, sağın anlamıyla tekillik kavramını zorlayan, koşullu, hipotetik bir kavramlaştırma ortaya çıkmaktadır. Bunun, başlangıçta doğal ve içgüdüsel dürtülerle oluşmuş bir durum olduğu yeterince doğru olmakla birlikte; ortaklaşa geliştirilen ve yürütülen tasar ve ereklere yönlendirilmiş olması, anlaşma, uyum ve uzlaşımı zorunlu kılması, bir takım iç kural ve yaptırımlara bağlanması ve giderek derinleşen bir sıkıdüzen ve sıradüzen oluşturması onu yalnızca doğal bir süreç olmaktan çıkararak, bireyin öznel yapısını, istek ve beklentilerini, zihinsel ve düşünsel ilgilerini, tinsel donanımını, kısacası bütün "toplumsal" varlığını ve dünya görüşünü önemli ölçüde etkileyen, gerçekte çoğu kez bütünüyle belirleyen, bir ortama dönüştürür. Bu ortamın bireyleri tekil-bireyimizin gözünde, onun kendisini de tanımlamasına yardım eden bir 'Biz' kavramsallaştırımını ve bir 'Biz' bilincini somutlandırır. Böylelikle, bireyin varoluş bağlarıyla, nesnel ve öznel yaşantı birlikteliği oluşturduğu bu tikel 'ötekiler' kimesi –Biz– kendini tüm geri kalanlardan ayırır ve sonuçta, adeta bir toplumsal tortu gibi, oldukça devingen, değişken, koşullu bir 'öteki' ulamını bilinçte çökeltir. Şimdi, bu çökelti-kavram en azından bir ilgisizliği, bir dışlamayı, en çoğu da bir karşıtlığı, olası bir çatışmayı imler.

'Biz' ve 'öteki' kavramlaştırımlarının içeriklerinde yaşantı birlikteliğinden kaynaklanan sayısız öğe olmakla[24] birlikte, yine de, sözkonusu kurulum sürecinin özünde bir zihinsel süreç olduğunu yadsımamak gerekir. Başka bir deyişle, görgül-tabanlı oluşumlar olarak 'Biz' ve 'Öteki'nin, kavramsal-tabanlı oluşumlar olarak 'Biz' ve 'Öteki'yle karıştırılmaması gerekir. Bu-

nun için, bilincin yerlemi ile bilincin içeriğinin, değişmezlikle özdeş görülmeyip, birbirinden ayırt edilmesi önemlidir. Bu nokta dikkate alındığında, denilebilir ki, bilincin içeriği onun yerlemiyle eytişimsel bir ilişki içerisindedir.

Bu eytişim kendisini, bir yandan en genel durumuyla varoluş bilincinde, en tikel durumuyla da 'Ben' bilincinde ortaya serer. Hegel insanın dış dünyayı ve varlığı kavrayarak kendisini de kavradığını ve buna 'Ben' dediğini bize bildirir: "Düşünce *özne* olarak tasarımlandığı zaman, *düşünendir* ve düşünen olarak varolan öznenin yalın anlatımı 'Ben'dir."[25] Kant açısından ise, 'Ben' çeşitli tasarımlar çoklusunun bir birliğe ulaştırılmasıyla elde edilen, daha doğrusu bu bileşimin yapıldığı, tabandır. Dolayısıyla, tüm nesne bilişinin çokluğunun birliğe indirgendiği 'Ben' tüm olanaklı deneyin de öznesi olur. Ve o edimsel bakımdan deney koşullarıyla birliktedir. Buna karşılık, aşkınsal 'Ben' her türlü deneyden bağımsızdır. O bir bütün olarak toplumdur, insanlıktır ve bu niteliğiyle de, Goethe'nin dediği gibi, ancak o doğayı tanıyabilir ve ancak onun doğayla ilişkisi bütünseldir.

Genelde görgül-tabanlı oluşumlardan kavramsal-tabanlı oluşumlara geçiş bilişsel dünyanın yasalarına göre olur. 'Ben' bilinci sözkonusu oldukta, Descartes bu süreçte kuşkunun ve cogito'nun, Kant kılgısal usun ve özgürlüğün, Hegel nesnel tinin, olumsuzlayıcı eylemin ve korkunun[26] rolüne gönderme yapmışlardır. Durum ne olursa ve bu öğelerin göreli açıklayıcılık gücü ne denli büyük olursa olsun, tüm bunların insanın çevresine karşı kendisini ayırt etme ve tanımlama girişiminde rol oynadıklarını düşünmek yanlış olmaz. Hiperbolik kuşku hep bir 'Ben'in varlığı çevresinde dönerken; Kant'ın bilgibilimsel öznesi, "bu öznenin sırf akla göre eylemde bulunma yetisiyle"[27] ilgisi içinde, çevresine karşı kendi özgürlüğünü duyumsar. Hegel'deki korku öğesi ise özellikle bir ölüm korkusunu anıştırır ve ölüm de yaşayan örgenselin, çevresiyle ilişkisinin temelden değişmesinin en dramatik yoludur. Öte yandan, ayırt edici olumsuzlayıcı-eylemi içinde bile, bireysel özne kendisi için çalışırken, kendi toplumsal çevresi için de çalışmış olur. Hegel böylelikle bu kertede bile 'Ben' ile 'öteki'nin eytişimini sergiler.[28]

Çevresiyle düşünsel/zihinsel ilişkisi edilgin ve doğal bir belirlenmişlikle tanımlanmış, kendini kendi yaşam etkinliğiyle tam olarak birleştirmiş (Şeptulin), doğal çevresini kendi örgensel yapısının olağan bir uzantısı, bir sonucu gibi gören (T. Mengüşoğlu), ve herhangi bir şeyle ilişkisi bir ilişki olarak gerçekte varolmayan (Marx) hayvanlara karşılık, insansal varlık çevresini bu yollarla, kendisi kurar. Bu kurulum yalnızca nesnel/olgusal dünyanın birimleriyle sınırlı kalmaz ve daha da çok, bunların özel alımlanış yordamlarını, karşılıklı ilintilerini ve sonuçta bunların "kendileri"ni belirlemeye kayar. O nedenle, insanın çevresi doğal olmayan, yapay ve yapıntı bir çevredir. Kendi türdeşleriyle birleşerek insan en doğal olguları bile kolayca ve adeta kendiliğindenci bir kılgısallık içerisinde, demek ki bilinçli bir çaba

göstermeyerek, doğallıktan sıyırabilir – onları kendisi-için nesneler durumuna getirir. Bu yüzden, insansal insan doğadan ve doğallıktan, tam "onun içinde" yaşadığı durumlarda bile, tersinmez bir şekilde kopmuştur. Bu; insanın toplumcul (societal) bir birey olarak varoluş koşuludur: "Doğa varoluştan (kendini) *ayırt etmeyen*, insan ise varoluştan kendini *ayırt eden* özdür." Bu ayırt ediş öncelikle bilişseldir. Ve bununla birlikte, her türlü nesnel varoluş dünyası, eşd. varlık dünyası, insansal bilinç için bir düşünce sınırını oluşturur. Varlık olarak varlık düşüncenin bir nesnesi olmadığından, bir varlık-olmayana, eşd. hiçliğe, dönüştürülür. Ama gerçekte, kendisi içinde ve kendisi için o her şeydir, içeriktir ve biçimdir, özdür ve kavramdır. İnsan ise, doğallığı, kendi Kavramı içinde en tam şekliyle oluşturabileceği halde, Kavramlarını nesnelerden ayırarak öznelerarasılaştırdığı, eşd. kavramsallaştırdığı, ve adeta nesneleri ayrıca aldığı için, bunu başaramamış; sonuçta, ikincil-uslamlama-düzeyinde yeni bir evren, bir simgeler evreni kurmuş ve bunun içerisine yerleşmiştir. Giderek, insan bu türevse evrenin bir tutsağı durumuna gelmiş; olgusal gerçeklikle, nesnellikle bağlantısı adeta bir teğellenmeye dönüşmüştür – onunla ister istemez bağlantılı, ama ondan ayrıdır.

İnsan dirimbilimsel bakımdan kuşkusuz doğanın bir ürünü, bir doğal varlık olmasına karşın, bu kopuşu nasıl gerçekleştirmektedir. Bunun yanıtını verebilmek için, anımsanması gerekir ki, "insan yalnızca bir doğal varlık değildir, ama bir insansal doğal varlıktır; demek ki, kendisi için varolan bir varlık"tır. Ve "doğa insansal varlığa ve nesnel, ne de öznel biçimde upuygun olarak, dolayımsızca sunulmuş değildir."[29] Dolayısıyla, insansal varlık kendisi için, kendi amaç ve ereklerine uygun, işlevsel (hatta çoğu kez pragmatik) bir doğa kavramı yapılandırır. Onun açısından imlemli ve anlamlı olan da bu "doğa"dır. Böylece, doğa olarak doğa bir hiçlik durumuna itilmiş olur – "kendini hiçlik olarak doğrulayan bir hiçlik."[30] Sonuçta, türün kökeninde yatan nesnel doğa, eşd. "kendinde doğa", "bizim düşüncemizin gereksinimi olan bir soyutlama"ya indirgenirken, özne-insanın ürettiği bilişsel doğa da bizim "insanlığın dünya-tarihsel özoluşum süreci içerisinde (sürekli olarak) karşı karşıya gel(diğimiz)"[31] bir görüngüye evrilir – şimdi, nesneler bilinçte adeta yer değiştirmişlerdir: kendinde doğa düşünselliğe, bilişsel doğa da edimselliğe büründürülmüştür. Doğayı dışsallaştırma (ya da daha doğrusu, doğaya dışsallaşma, yabancılaşma) o yüzden, bilişsel bir gerçeklik olarak doğayı içselleştirmeyle başlamış olmalıdır. Bu dönüşüm Vico'nun belirlediği ve Dilthey'ın da önemli ölçüde katıldığı bir saptamada, "doğanın kendi başınalığı içinde değil, *bize göreliliği* içinde bize açık" ve "kendi başınalığı içinde bize yabancı" olduğu saptamasında, dile getirilmiştir. Bu durumda, biz "doğaya bile başkaları ile olan ilişkilerimizin bütünlüğünden, yani *yaşama*'dan kalkarak yönelebil(mekteyiz)".[32]

İnsanın doğaya değgin olduğu gibi, kendine değgin bilinci de gerçekte onun kendinde-kendisine değil, kendisi-için-kendisine ilişkin bir bilinçtir. O

nedenle, dış deneyimle irdelenen 'öteki' bilinci de, bu yolda gerçekleştirilmiş bir "insan doğası" genellemesi de sırf yapıntısaldır. Toplumbilimci W. Mills'in, "insan doğası" kavramını, haklı olarak, "ürküntü verecek kadar geniş; içinde her şeye yer verecek kadar büyük bir şey"[33] diye nitelemesi bu genellemenin yapay ve değişken içeriğinden ileri gelmektedir. Doğanın doğasını sorunsallaştırmış olan insansal varlık kendi doğasını tam olarak tanımlayabilecek bir yeteneğe iye olmaktan henüz çok uzaktadır.

Böyle olmakla birlikte, yine de, sıradan insanda bile oldukça belirtik bir 'Ben' bilincinin varolduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Bu bilinç ancak bir 'çevre' ve bir 'öteki' bilinci ortasında kendisini dışavuran bir varoluş iddiasıdır. Böyle olmakla, o kendini 'öteki' (ve çevresi) üzerinde kendince ve dilediğince konumlandırmaya da girişmiş olur. Bu ise şimdi dolaysız bir nesne olarak 'Ben' ile istemenin birliğini gerektirir; eylemle, etkimeyle, eyleşimle başka bir 'Ben'e kendini dayatır ve böylece bir özbilinç niteliği kazanır. "Bir özbilinç bir özbilinç için var" olduğundan ve "gerçekte salt bu yolla özbilinç" olabildiğinden,[34] bir özbilinç ya da bir 'Ben' bilinci ancak toplumsallık, eşd. öznelerarası uzlaşım, dolayımıyla ortaya çıkabilir. Bu dolayımladır ki, "bilinç kendini (...) bir başka kendinden-ve-kendisi-için bilinçle ilişkileri ve bağlantıları bulunan bir bilinç olarak keşfetme" olanağı kazanır.[35] Öyleyse, eyleşim bilinci önceler, denilebilir mi? Sağduyunun buna yanıtı ne denli olumluysa da, işin doğrusu biraz daha karmaşıktır. Gerçi, sıradan bilinç özbilince ancak karşılıklı bağımlı eylemler dizisiyle ulaşabilirse de, bu eylemlerin onun için önsel birer ereği olması kaçınılmazdır. Yine de, ereği olmakla ereğinin bilincinde olmak her durumda örtüşmeyebilir ve birinci durum sırf kılgısallıkta boğulmuş bir özneye, ikincisi ise özbilincinin bilincinde olan bir özneye bizi gönderir. Ancak bu ikinci türden özne içindir ki, "özü ve *kendisinde* varolan doğası hepsi *bir olarak* başlangıç, araç ve Erek" olabilir.[36]

Böyle bir önerme ise özbilincin düşünme-öncesi bir bilince ilişkin olduğu yollu, erken-Sartrecı savı koşulsuz destekler gözükmemektedir. Bu savda puslu kalan şey kendinde-özbilincin nasıl ve ne yollarla kendisi-için bir özbilinç, eşd. özbilincin bilinci, durumuna yükseldiği, kendisini nasıl gerçekleştirdiğidir (ve özgürleştirdiğidir). Özbilincin bilinci onun kendi üstüne kapanarak kendi Kavramıyla birleşmesi, kendini düşünsemesidir. Bu özdüşünseme yalnızcı kendi uğruna değil, ama doğası gereği en az bu denli, 'Öteki' uğruna da bir düşünsemedir. Ne var ki, burada, 'Öteki'nin ne denli "özbilinçli bir öteki" olması gerektiği de sorgulanabilir. Bu sorgulama bir yana; denilebilir ki, özbilincin kendisi-olmayanla, 'öteki'yle, ve onun bilinciyle birlikte, bilinçli bir özbilinç olma olanağı vardır ve bu, temelde biricik güçlü olanaktır.

'Ben' *bilincinin* insanı insansallaştırdığı ve onu öncellerinden ayırdığı ne denli doğruysa, bu bilincin edinim ve kullanım kipliklerinin taşıdığı ay-

rımların silikleştirilmesi de o denli yanlış olacaktır. Sıradan bilincin kendiliğinden, özdevimsel, adeta "kılgısal" şekillerde işleyişinden ve, düşünmeyi hep sıradan beklentilere uygun yollarda sürükleyen, düşünmenin kendisi üstüne düşünmeye pek alışkın olmayan sıradan özneden ayrımlı olarak, kurgusal bilinç kendi sınır ve kısıtlılıklarının da ayırdındadır. Bunların her ikisi de kaçınılmazlıkla toplumsal bir ırada olmakla birlikte, birincisi toplumun güncel, günübirlik uğrakları çerçevesinde kalıp, istenileni istendiği şekilde ve istendiği denli, ama hep "kendiliğinden" yerine getirir. İkincisi ise bu istemleri ve bunlara neden oluşturan ana dinamikleri içeren genel paradigmayı hep zorlayan, hoşnutsuz, "uyumsuz" ve eleştirel bir bilinçtir. Birincisi toplum içinde toplumsal, ikincisi toplum kıyısında toplumsaldır. Dolayısıyla, birincisi ne kendini, ne de içinde yüzdüğü ortamı doğru bir şekilde değerlendirebilecek bir uzaklığa, bir yerleme iyedir. İkincisi ise asıl anlamıyla "düşünen, bilen, dış dünyayı ve kendi iç dünyasını gözlemleyen, karar veren ve eylemde bulunan birey olarak bilinçli bir insan olmanın bütün koşullarını yerine getirebilecek durumdadır."[37] Bunun dışında kalan büyük kesim ise gerçek anlamıyla bir 'bireysel ben', bir bilinçli özbilinç olmaktan çok, ortak ilgi ve itkilerin, ortak varoluş zorunluluklarının bir araya getirdiği, yerleşik ve içkin bir rol dağılımına uygun olarak işlev gören, aynı ya da yaklaşık aynı "değerleri" paylaşan ya da kendini öyle gösteren, beklenen soruları sorup, beklenen soruları sorup, beklenen yanıtları arayan ve anonim belentilerle yaşantılarını sınırlandıran edimcilerdir, aktörlerdir. Bu durum gözönüne alındıkta, bu kesimi bilinçli bir özbilince iye olmaktan çok, koşullu/hipotetik bir özbilince iye; daha doğrusu, parametreleri çok iyi belirlenmiş bir "düşünme" edimi içerisinde kendi benliklerini arayan ve bulan özneler olarak görmek daha yerinde olabilir. Bu belirlenim ise hem dikey, hem yatak olarak toplum tarafından yapılır ve onun dış sınırları doğanın, bir tür olarak insana dayattığı yetiler ve yetisizliklerle tanımlanır.

D. İletişim ve Dil

Toplumsal nitelikli belirleyicilerden biri olarak dilin olanakları da dışsal bakımdan doğa tarafından tanımlanmış olmakla birlikte, onun insansalın olumuşundaki rol ve işlevi büyük ölçüde (doğal değil) yapay kullanımıyla gerçekleştirilmiştir. Her şeyden önce, ortak varoluş kaygı ve ilgileri, en az düzeyde de olsa bir anlamayı ve anlaşmayı zorunlu kılar. Ayrıca, en temel işbirliği ve işbölümü edimlerinin gerçekleştirilmesi ve bunların veriminin artırılması da bu edimlerin, topluluk tarafından –her zaman ortaklaşa tasarımını olmasa bile– ortaklaşa düzenlenmesini, değişkelendirilmesini ve uygulanmasını gerektirebilir. Böyle bir eşgüdüm ve birliktelik belirli bir noktadan sonra, yalnızca doğal söylenim yordamlarıyla sağlanamaz ve kaçınılmazlıkla, ilkin kinetik iletişim denilebilecek[38] el, kol, yüz, beden imlerini, sonra temel

iletilerin sescil simgelere bağlanmasını, daha sonra da seslendirme yetisinin daha uzlaşımsal ve geniş ölçekte kullanılmasına olanak verebilecek ortak sesbilgisel (phonetical) uygulamaları, ve giderek, anlam-bilimsel düzenlemelerin sözdizimsel düzenlemelerle pekiştirilmesini, sonuç olarak bütünüyle yapay bir iletişim aygıtının gelişimini hazırlar. Topluluktan topluma evrilme başlamıştır. İnsansal usun "doğal" bir ürünü olan dil düşünsel geribesleme sürecini inanılmaz ölçüde hızlandırır, usun kendini serimlemesi dilin gelişmesiyle bağlanır ve düşünme ile dil, us ile beden, birey ile toplum, insan ile dış "doğa" arasındaki etkileşim daha bir güçlenir. Kavramlara gönderme yapan sözcüklerin oluşmasıyla, nesnelerin yapay olarak da kümelendirilmesi ve birbiriyle ilintilendirilmesi, neden/etki bağlantılarının kurulması ve iletişim sürecinde irdelenmesi sağlanır.

İnsanı insansala, öznelerarası özneye dönüştüren bu yapay iletişim dizgesi ne denli özgülse, bunun kendisinden evrildiği doğal düzeneğin de –artık insansal bir varlık olan– insandan o denli kopuk olduğunu söylemek ilk bakışta tuhaf gelebilir. Çünkü, insanın, kendi öncellerinden devraldığı pek çok söylenim yordamını hâlâ kullanmayı sürdürdüğü bilinen bir şeydir: yalnızca jest ve mimikler değil, kızarma, morarma, bağırma, dikelme, ürperme, irkilme, yönelme, vb. Ama yine de, bunlara karşın ve bunlarla birlikte, bir dizgesel kopuş sözkonusudur. Burada ileri sürülen sav yalnızca anlambilimsel ve sözdizimsel nitelikteki yapay düzeneğin değil, ama ayrıca bu tür 'arkaik-kökenli' doğal söylenim yordamlarının bile artık doğal olmayıp, toplumsal-doğal diyebileceğimiz karma, melez yordamlara dönüştükleridir. Bunlar aynı yapay dizgede olduğu gibi, artık ancak anlamlararası-anlam yapılarının belirleyiciliği altında okunabilmektedirler. Aslında, bunun yalnızca insansala özgü olduğu da söylenemez. Kendi doğal ortamlarından yalıtık yetiştirilmiş hayvanlarda bile, doğal söylenim dizgelerinin okunuşunda belirli zorlukların ortaya çıkması olağandır.

Buna karşılık, evrenbilimsel bağlamıyla us yetisinin yalnızca insansal bir yeti olmadığı yollu bildirimler anımsanır ve yine, düşünce usun, en azından belli bir gelişkinlik düzeyinde kendini kendi-olmayanda serimleyen usun, bedenle (ve genelde tüm doğayla) işbirliği içerisinde ürettiği düşünsel/bilişsel vargı ve düzenlemeler olarak betimlenebilirse, o zaman, doğal iletişime konu edilen bütün iletilerin hiçbir yolda ve saltık olarak, düşünce içermediklerini bildirmek yerine, bunların özgül şekilde *insansal anlamıyla düşünce* içermediklerini bildirmek daha tutarlı olacaktır. Böylelikle, en azından kimi üst primatlar, insansımaymunlar ve erken insansılar için konuşuldukta, genelde-düşünce denilebilecek kimi ussal vargılar iletebilen bir doğal iletişim sürecinin işlerliği varsayılabilir.

Bu durumda, parametreleri iyi tanımlanmadıkça, "dil ve iletişimin insan için *kesinlikle* belirleyici"[39] olduğu öne sürülemeyeceği gibi, duygu aktarımını da kapsayacak yolda bir iletişimin kimi hayvanlarda büsbütün "ola-

naksız olduğu" da düşünülemez. İnsansal dilin kavramsal yapısına bakıldıkta, böyle bir yapının bilinen başka hiçbir canlıda bulunmadığı ve bu anlamda, en gelişkin hayvan türleri de içinde, hiçbir canlının, en yalın şekliyle bile olsa bir dile iyi olmadığı kuşkusuz doğrudur. Ne var ki, söylenimin tek bir yolu dil olmadığı gibi, iletişimin biricik içeriği de *insansal anlamıyla düşünce* değildir. Kimi gelişkin hayvanlarda az çok gözleyebildiğimiz iletisel içerikler ister genel-anlamda-düşünme'nin özgül kiplikleri, ister evrenbilimsel düşünmenin yalın vargıları olarak adlandırılsın, bunların kavramsal olmayan yapıları gereği dil olarak nitelendirilmelerini kabul etmek çok güç olsa bile, yine de, sözkonusu canlıların bu yolla belirli us-beden bulgularını yansıttıkları ortadadır. İnsan felsefesi üstüne çalışan kimi düşünür ve yazarların, bu köklü dilsel ayrıma bakarak, kavramlara gönderme yapan sözcüklerin hayvanlarda "bir sözcük değil yalnızca bir ses" (agy, s. 65) olması gerçeğinden yola çıkıp, iletişimi söz iletişimiyle sınırlandırmaları da; hayvan seslerinin herhangi bir alımlayıcıya yönelmeyen "doğal sesler" olarak kaldığını ve bu seslerle belirli davranışlara giren olası alımlayıcıların bile bu iletisel içerikleri anlamayıp yalnızca içgüdüsel nedenlerle böyle davranışlar gösterdiklerini ileri sürmeleri de, zaman zaman kendilerinin de eleştirdikleri insan biçimciliğe saplanmanın örneklerinden öteye geçmemektedir.[40] Bu savların kendi başlarına alındıklarında doğru olmasına karşın, göstermeyi amaçladıkları bütünlük ve oturdukları bağlam açısından ele alındıklarında birer sorunsal oldukları düşünülebilir. Sözgelimi, önkavramsal aşamada erken insansıların da sözcük niteliği taşımayan seslerle iletiştikleri ve bu yolla az çok anlaşabildikleri bilinmektedir. Bu tür doğal seslerin, "ussal" düzeneğin yapay yapılar kurmakta yetersiz kaldığı, başka deyişle bu durumuyla usun edilgin ve bedenin etkin olduğu aşamalarda, bilişsel oluşumların bir tür önbelirtisi gibi pekala kabul edilebileceği –tıpkı arkaik araçların bedenin doğal uzantıları olarak varsayılabilmeleri gibi– açıktır. Dolayısıyla, bu seslerin çıkarılmasının da, alımlanmasının da temelde içgüdüsel bir nitelik taşıyor olması burada, beden-ağırlıklı olsa bile bir biliş-iletişim düzeneğinin işbaşında olmadığının yeterli bir tanıtı olarak alınamaz.

İnsanlar ile hayvanlar arasında köklü anatomik, fizyolojik ve morfolojik ayrımlar bulunmakla birlikte, iletişim bakımından, onları ayırt eden asıl özsel ayrım ne sesbilimsel, hatta belki ne de anlambilimsel ıradadır. Geç insansılarda ve arkaik insanda olabileceği gibi, bu ayrım büyük ölçüde sözdizimsel (syntactic) niteliktedir. Bu konuda, kimi düşünürler eklemli dil ile eklemsiz dil arasında bir ayırım getirirlerken, kimileri de[41] önermesel dil ile duygusal dil ayırımına dikkati çekmektedirler. Bu ayırımların saltıklaştırılmasının ve, insansal dönüşümün kopuşsal niteliğini belirtme çabasının ötesine geçerek tarihin saatini insansala göre sıfırlamanın sürecin bütünlüğünü zedelediği, bir tür "insanbiçimsel milad" yaratmaya yöneldiğini ve o yüzden yapıntısallıktan çıkamadığını belirtmek yerinde olur.

Bunun yanısıra, insansal uygarlığın çerçevesi içinde iletişimin simgeler araçlarla ve yapay bir temel üzerinde yapılmakta olması bunun (hayvanlarda gözlendiği üzere) en yaşamsal ilgi ve kaygılarla bağlı ve onlarla sınırlı kalmasını ortadan kaldırmış; daha doğrusu, onlara ek olarak, (yeni) bilişsel evrenin tüm öğeleriyle sonsuz denilebilecek ölçüde varsıllaşmasına yol açmıştır. Böylesi bir genişleme ve kopuş giderek iletilerin özgül anlamlarını da yönlendirerek, *güdemsel* iletilerle her zaman örtüşmeyen, hatta çoğu kez bunlardan ayrılan *vargısal* iletilerin oluşmasına nedenler hazırlamıştır. Bu yolla, anlam iletinin a priori içeriğine kopmazcasına bağlı olmaktan çıkmış, bir tür anlamlararası-anlam niteliği almış ve ancak kendi özgül ortamında (toplumsal), kendi özgül öznelerince (öznelerarası özneler) okunabilir bir yapı kazanmıştır.

Bu yüzden, "deneyimsel anlatım"lar ile eylemsel anlatımların yorumsamaya gerek duymasına karşın, dilbilimsel anlatımların belirli durumlarda (sözgelimi "virtüel diyalog" durumunda) yorumsamaya gerek göstermediği yollu bildirimleri kabul etmek güçtür. "Yaşam anlatımları(nın) bütünüyle yabancı olması" durumunda "yorumlama(nın) olanaksız" ve "bunlarda yabancı hiçbir şey bulunmaması" durumunda da "gereksiz" olduğu savı[42] "yaşam anlatımları" görünümünde olsa bile tüm güdemsel iletilerin çözülme ve anlamlandırılmasının kaçınılmazlıkla bir yorumlama gerektirdiğini unutmuş gözükür. Bununla birlikte, vargıları ve yöntemleri üzerinde "saltık bir uzlaşım"a varılmış "yorumlar"ın artık birer yorum değil de 'anlamlararası anlam çeşitlemeleri' gibi görülebileceği de düşünülebilir ve bu durumda, yorumsamacı yorumlama uzlaşımdışı ya da ilineksel öğelerin çözümlenmesi olarak ortaya çıkar. Bu sonuncu görüş; "dilbilimsel bakımdan yapılanmış topluluğun", bir yandan karşılıklı özdeşleşmeyi olanaklı kılarken bir yandan da "birinin bir başkasıyla özdeş-olmayışının korunması"nı olanaklı kıldığı düşüncesiyle bağdaşmaktadır.[43] Özdeşleşme genel ve kurumsal, özdeşleşmeme tikel ve bireysel olabilir. Özdeşleşme başat, özdeşleşmeme koşullu ve görelidir. Bilişsel gerçeklikler, eşd. genel olarak gerçeklikler, özsel bakımdan özdeşleşme katında ve ancak ayrıksı olarak özdeşleşmeme katında yapılandırılabilir. Ama her iki durumda da, bunun irdelenmesi ve deneyimlenmesi ancak birinci katta yapılabilir: "Gerçek olan şey geçerli bir simgesel düzenin yorumlamalarına uygun olarak deneyimlenebilen şeydir."[44] Bu düzeyde ise, özne –Habermas'ın varsaydığının tersine– hem aşkınsal kurallara *bağlı*, hem de onlar *düzeyinde* işgörür – ilkinde kendiliğinden, ikincisinde bilinçli olarak. İşte, özbilinç bu iki düzeyde yapılanabilir: "ötekilerle öznelerarası karşılıklı anlaşmanın yatay düzeyi ile, kendisiyle özneleriçi 'karşılıklı' anlaşmanın dikey boyutunun kesişme noktasında".[45]

E. İnanç ve "Arı İnanç"

Gerek dilsel iletişimin temel hücreleri olan kavram-sözcüklerinin yapılandırılmasında ve nesne-olarak-nesnelerden kavram-olarak-nesnelere geçiş yordamlarının ortaklaşa kabullenilmesinde, gerek tüm bu bulgular demetinin aktarımında, gerekse bu 'Ben'in uzlaşım ve aktarımda yine de özne olarak vazgeçilemez bir konum almasında, özel türden bir dolgu gerecinin gerekli, hatta zorunlu olabileceği düşünülmelidir. Bu gereç nesne ve olgular ile öznede toplulaşan bilişler arasında, sözel bakımdan bu nesne ve olguları ortaya çıkarmadığı varsayılmakla birlikte bilişleri dolayımıyla onları gerçekte üreten ve birbiriyle, dolayısıyla öznelerle, bağlantılandıran bir gereçtir. Bu olmaksızın, "nesneler" ile öznelerin bir araya gelmesi olanaksızdır. Ortada daha biliş yokken, ya da daha doğru bir anlatımla yalnızca biliş olanakları varken, bunları yapılandıran, üzerinde uzlaşılmış bir kavramsal simgeye bağlayan; bilişlerin bilgilere dönüşmesine ve bilgiler arasında, dolayısıyla "nesneler" arasında, çapraz bağlantılar kurulmasını sağlayan; nesnenin o-nesne olduğuna, biliş/bilgi nesnesinin nesneyi tam olarak temsil ettiğine, hatta onunla örtüştüğüne, sözcüklerin gösterdikleri şeyleri imlediklerine, anlamın anlam-bağlamı içinde kurulan şey olduğuna, vb. bizleri tartışma götürmez şekilde "inandıran" bu dolgu gerecine şimdilik "arı inanç" demeyi öneriyorum. Arı inanç en ilkel biçimiyle koşullu tepkelerde ortaya çıkar. Burada, yinelemeler, düzenlilikler, yaşam ilgi ve kaygıları tarafından beslenen beklentiler vardır ve sonra, bunların yerini, simgelerin, kavramların, sözcüklerin oluşturduğu özgül imler aracılığıyla, insansal usda toplumsal varoluş ve anlaşma kaygılarınca beslenen beklentiler almış gibidir. Sözgelimi, koşullandırılmış Pavlov köpeği için zil sesi ne denli yemeği çağrıştırıyorsa, insan için de herhangi bir zil imi (her insanın bilişsel olarak koşullandırılmış olduğu kabul edilerek) önce 'zil' kavramını, sonra bunun olgusal ve kavramsal bağlamlarını çağrıştırır ve onu da bir tür beklentiye sokar. Bu beklentilerin yordamı değişik olmakla birlikte, her durumda bir beklenti oluşmasının nedeni işte sözkonusu gösterge ile olay arasında oluşturulmuş olan bilişsel bağlantının varlığına ilişkin "inanç"tır. 'Ağaç' denildikte ağacı, 'ev' sözcüğü okundukta evi, ben bu "inanç" nedeniyle çağrıştırırım. Bunun temelinde nesnelerin dünyayı, kendi ilgilerine göre, önce nesne-özne olarak fizyolojik bakımdan, sonra özne-nesne olarak bilişsel (ve kimi tikel durumlarda psişik) bakımdan ve daha sonra da özne olarak kavramsal bakımdan kümelendirmeleri yatar. İnanılması zor bir ölçüde uzun, olasılıkla yüzmilyonlarca, belki de milyarlarca yıla yayılmış bu süreç sonucunda, nesne-özne, özne-nesne ve özne dış nesneleri tam "kendince" bir yolda, o "kılıkta", kendisine göre onlar tam "neyse-o" şekilde ve o "işlevsellik" içerisinde, tanımlanmış gereksinim ve beklentilerle "görmeye" yönelir – onları öyle "tanır", öyle olduklarına "inanır". Bu süreç nesnenin özneye evriliş süreci ve üstelik büsbütün "öznel" diye de geçiştiri-

lemeyecek (çünkü, bunun "öznel" olup olmadığını yargılayacak başka bir nesnellik katı yoktur) bir süreç olduğundan, anılan düzenek ve gereç hem en gelişkin, hem en örtük biçimiyle çağdaş öznede, insansalda, kendini ele verir. Öyleyse, özneyi *kuran* biliş olmakla birlikte, onun özne olmasını *sağlayan* (bilişsel katalizör olarak) "arı inanç"tır. Başka bir deyişle, bir 'ağaç'ın bir ağaç, bir 'ev'in bir ev olduğuna beni ve tüm benzerlerimi, eşd. aynı bilişsel paradigma içinde yaşayan ötekileri, inandıran, beni bu yönde benimsenmiş toplumsal uzlaşmaya, bilişsel sözleşmeye katılmaya yönelten ve burada, hiçbir "dış" zorlanıma gerek kalmaksızın, beni "beklendiği şekliyle" bir bilişsel edime, vargıya ve sonuca götüren, dolayısıyla toplumsal anlaşma ve iletişimi hegemonikleştiren bir a priori benimseme, bir a priori birliktelik dürtüsü sözkonusudur.[46] Ben bir özne olarak, "nesne"ye toplumsal bir 'Ben' olarak neyi katmışsam onu, ancak bu birliktelik dürtüsüyle devinerek, geri alabilirim. Görüldüğü gibi, bu düzenek en genel durumuyla bir inanma düzeneğini andırır ve o yüzden onu bir tür 'inanç' olarak betimleyebilirim. Yine, *tüm* "nesneler"e yönelmiş olduğu, eşd. hiçbir tikel "nesne" için özel olarak türetilmiş olmadığı, demek ki tikel-nesne bağlantılarıyla belirlenmemiş olduğu, için de, onu 'arı' diye niteleyebilirim.

Wittgenstein'ın "bildiğim inandığım şeydir" bildirimini burada anımsatmakta yarar vardır. Tıpkı, "öğrenci(nin) öğretmenine ve ders kitaplarına inanma"sı[47] gibi, biz de özneler olarak, simgelerimizin, gönderme yaptıkları şeyleri betimlediklerine, onlardan söz ettiklerine inanmaktan öte bir şey yapmış olmayız. Ama bunu, bütün bir dünya olarak ve bütün bir geçmiş/şimdi/gelecek olarak yaparız. 'Biz'i biz, 'öteki'ni öteki, 'Ben'i ben, kısacası 'toplum'u ve 'nesneler'i toplum ve nesneler "yapan" şey bu a priori edimdir. Öyleyse, denilebilir ki, "arı inanç" toplumun kuruluş aşamasının şafağında örtük olarak meşrulaştırılmıştır ve her an bu meşruiyetini yenilemekte, pekiştirmektedir. Kökeninin böylesine eskilere uzanması, toplumsal ruhbilimle ve psişik çağrışım düzeneğiyle sıkı bağlılığı, arkaik/önkavramsal biliş formlarıyla soykütüksel bakımdan ilişkisi ve o olmaksızın tam bir bilişsel (ve toplumsal) kaos durumunun ortaya çıkabileceği kaygısı onu kendiliğinden işleyen bir bilinçaltı düzeneği, ya da böyle bir düzeneğin birincil ürünü, konumuna getirmiştir.

"Arı inanç"ın, alışılmış anlamıyla inançtan, inanmadan da, tanrıbilimsel anlamıyla inanıştan, inandan da ayırt edilmesi gerekir. "Arı inanç" bir bilişsel katalizör olarak, en genel durumuyla inanmayı kuşkusuz üretebilir ve üretmiştir, ama yine de tikel inanma edimlerinden ayrıdır. Alışılmış inanç hep bir şeye inanmadır, nesnesi sınırlı ama sonsuz sayıdaki tikellerdir. "Arı inanç" ise bir a priori yöntemselliktir. Bu şekilde inanmaya inançtır, inanç olarak inançtır ve nesnesi tümeldir. Toplumsal yollarla edindiğimiz ve devraldığımız tüm biliş ve bilgilerimiz sonuçta, hem içerik, hem yordam, hem de tanıtlama yol ve temelleri bakımından özel türden, somut ve bilinçli ina-

nışlardır. Toplum adına iş gören kuruluşlar ve genelde bütün bir toplum tini bizim bunlara inanmamızı bekler ve istemler. Bunların tanıtlanmaları da aynı paradigma içinde, tutarlı ve bilimsel bir yoldan yapılabilir. Oysa en temel bilişsel uzlaşımda, bu yönde özel bir istem ne yapılır, ne de istenilir; yalnızca bizim "olağan", "mantıklı" bireyler olmamız ve bu şekilde davranmamız beklenir.

Kimi düşünürler inancın bilgiden ayırt edilmesi gerektiğini ileri sürmektedirler. Kuşkusuz, alışılmış anlamıyla bu pek de yersiz bir düşünce sayılamaz. Ne var ki, bu yöndeki ölçün ve ölçütler oldukça ayrımlıdır. Kimileri "doğrulanabilirlik", kimileri "yanlışlanabilirlik" ölçütünü verirken, başka kimileri de daha değişik yollar düşünmüşlerdir. Zaman zaman, aynı düşünürün düşünsel evrimi içerisinde bu değişik ölçün ve ölçütlere rastlandığı da olmuştur. Sözgelimi, daha önce, "doğrulanabilir türden beklentilerimize 'bilgi', doğrulanabilir türden olmayan beklentilerimize de 'inanç' adını" veren[48] bir yazar daha sonra, hem doğal ve toplumsal bilgilerimizde "her zaman az ya da çok bir yanlışlık payı" olduğunu, hem de bilgilerle desteklenebilen türden, eşd. doğru sayılabilecek, inançlar da bulunduğunu görerek, bu ayrımı bir yarda denetlenebilirlik ölçütüne, öte yandan da "'inanç' ve 'bilgi' sözcüklerinin dildeki kullanımına bağlı" görmeye yönelmiştir.[49] Özellikle bu son yaklaşımın "bütün inançların boşinanç" olduğu[50] savıyla nasıl bağdaştırılabileceği açık olmamakla birlikte, yine de daha anlamlı olduğu düşünülmelidir. Bu anlamlılığın; inancın bilgiye ilişkin görece "olumlu" yönünden, sözgelimi "bilginin günlük yaşamda karşılaşılan nesnelerin sıradan bilgisini aşamadığı dönemlerde (...) insansal başarıların da en büyük bölümünün inançların ürünü" olduğu[51] savından, başka deyişle inancın bilgi-işlevli olabileceği savından, değil, ama bundan ayrı olarak, "inançların bilginin yerini tuta(r)ak, ilişkilerin bir kaos içine düşmesini önlemek bakımından yararlı"[52] olmasından ve daha genel bir anlatımla da, "genellikle insanlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde etkili"[53] oluşundan, topluluğun topluma dönüşmesi ve varlığını ancak böylelikle sürdürebilmesinden ileri geldiği söylenmelidir. Sıradan öznelerin yaşantılarında usun *edilgin* bir kullanımı belirleyici oldukça ve kurgusal bir kullanımdan uzak kalındıkça, inançların hem kurucu, hem düzenleyici, hem de yürütücü bir güç kazanmalarına şaşmamak gerekiyor. İnançlar yalnızca gözlem, eşd. görgül deney, yoluyla değil, ama kural olarak ussal çıkarsamalarla, eşd. ussal deney, yoluyla da bu tür öznelerin kafalarından silinemediklerinden, tüm toplumsal/bilişsel etkileşimlerde gözönüne alınması gereken bir temel öğe durumunu almışlardır. Hatta, denilebilir ki, "bizim" alışılmış biliş ve bilgilerimizin hemen tamamı, değer yargılarımızın çok büyük bir bölümü, toplumsal kural ve yasalarımızın tümü tıpkı tanrıbilimsel ve doğaüstü inançlarımız gibi, bizler açısından inançtan öte hiçbir dayanağa iyi değildirler. Öyleyse, toplum da özünde (temelinde inanç-olarak-inanç'ın yattığı) toplu bir inanışlar yığışımından öte birşeyin bulunmadığı,

bunlarla ayakta tutulan ve yaşatılan bir örgenselliktir. O nedenle, inancın kaynağında, bir yandan doğaüstü güçler sayıltısının, öte yandan da "insanlığın doğasına aykırı bir düzen içinde doğmuş olma"nın yattığı[54] savına katılmak zordur. Nitekim, bu savı öne süren aynı düşünürün, daha ilerde, inancı "insanın doğasına uygun bir düzene ulaşmasının önündeki en büyük engel"[55] olarak gördüğü ve böylece, kaçınılmazlıkla, bir kısırdöngü ürettiği gözlenmektedir. Oysa tersine, insanı sürüden, topluluktan bir toplum bireyi durumuna getiren şey usun (edilgin) kullanımıyla birlikte giden bu inançlar yığışımıdır. O yüzden, "her türlü boş inançlardan kurtulmuş insanların salt bilginin ışığı altında kuracakları yeni bir dünya"[56] inancı (evet, bu da bir inançtır!) ütopik bir özlemden, bir Pollyana masalının tatlı sonundan öte bir şeye dayanmış değildir. İnsanlığın genelde inançlardan, tikel olarak da "boş inançlar"dan kurtulması beklentisi ne denli gerçekleşemez görünüyorsa, aynı nedenlerle, "salt bilginin ışığı altında" bir dünya kurulması da o denli gerçekleşemez bir düştür. Çünkü, bilgiyi de, inancı da yapılandıran şey insanın "bir toplum içinde dünyaya gelmiş ve bir toplum içinde, toplumun öteki üyeleriyle işbirliği durumunda yaşamak zorunda" olmasını[57] sağlayan şeydir – toplumsal sözleşmenin bir parçası ve belki de temeli olan bilişsel sözleşmedir, "arı inanç"tır. Kökeni belki de koşullu tepkelere dek uzatılabilecek olan bu dolgu gereçinin *kendi başına* "olumsuz" nitelikte olduğu söylenemese bile, toplu yaşayan, toplumda yaşayan insanın bu nedenle inanmaya yazgılı, inançlarının basınç ve baskısından kurtulması olanaksız, dahası bu inanışları töremleştiren (ritualisation) ve bunların ürünlerine vurgun bir yaratık olmaktan hiç kurtulamayacağı öngörülebilir.

İnancın kuşkuyla bağdaşmakta zorlandığı, kuşkuyu dışladığı bilinen bir şeydir. Yine de, "arı inanç"la karşılaştırıldığında bu dışlama görece koşullu ve yöntemsel kalmaktadır. Koşulsuz, saltık kuşku ise arı inançtan tümüyle arınmayı getirdiğinden, en azından bizim alışılmış uygarlığımızda bir yokvarlıktır. O yüzden, genel kural olarak, bir inançtan ancak başka bir inanç uğruna kuşku duyulabilir. Başka bir deyişle, bu paradigmada "kuşku"nun da bir işlevi vardır, "kuşku" da bir inanç nesnesidir.

Böylece, tanrıbilimsel ve doğaüstü inanç türü –ki buna burada '**inan**' adını veriyorum– alışılmış inançlardan özünde şöylece ayrılmış **sayılabilir**: ilki kuşkuyu *"bilinçli"* olarak, ikincisi ise "bilinçsiz" olarak **unutmuşlardır**. Birincisinde, inanda, kuşku meşrulukdışıdır; öbüründe, *de facto* **uygulanmadan** kalır. İnan-öznelerinin kuşkuyu "bilinçli" şekilde dışlamış **olmaları onları**, elbette inanın nesnesine ve özelliklerine bağlı olarak, **daha uzlaşmaz**, daha bağnaz bir duruma getirir. Bu bağnazlık ve uzlaşmazlık **dinsel** inancın –inanın– öznelerini "olumsuz yolda özbilinçli" kılar. **Burada dile** getirilmeyen başka nedenler de gözönüne alındıkta, ortodoks **anlamıyla** inan o nedenle, ancak "bilinçli" küçük bir azınlığı gerçekten **kendine bağlayabilir** ve sıradan çoğunlukların, kendileri için varsaydıkları "**inan**" **ise** temelde, daha çok, özel

türden bir inançlar dizgesi olmaktan öteye geçmez. Onların bilişsel edimleri gibi, insansal edimleri de temelsizdir ve bilinçli olmaktan uzaktır. Bu bilinçsizliğin kılgısal bakımdan yararlı mı, zararlı mı olduğu sorusuna bir ipucu olarak söylemek gerekirse, bu durumun, oldukça paradoksal bir görüntüyle, toplumu bir arada tutmaya yaradığını bildirmek düşünülebilir.

Bu "olumsuzluğu" olumluya çeviren sözkonusu paradoksun, dinlerin kökeni ve uygulanması, felsefesi ve kılgısallığı arasındaki uyuşmazlıktan ileri geldiği düşünülmektedir. Çünkü, "dinler son temelinde insanın kendisinin bir buluşu" olmakla birlikte, "her din kapısını ötekilere karşı kapat(mış...), öteki kavrayışlara sırtını çevir(miş)"tir.[58]

Bu yüzden, günümüz toplumlarının –tıpkı geçmişin ve görünür geleceğin toplumları gibi– kurgusal düşünme ve koşulsuz kuşkunun beslediği bilgi birikiminden ve bunun oluşturduğu özbilinçli bireylerden çok, inanç ve inanların birleştirdiği özbilinçsiz, ya da oldukça düşük bir özbilinç eşiğine iye, bireylerden oluşmasına şaşmamak gerekiyor.

Tüm toplumsal yaşam ve biliş paradigması, biliş kalıplarımız ve biliş iskelemiz toplumun oluşumuna bilişsel bir temel oluşturarak, değişkelendirilmiş yapısıyla insansı öncellerimizden devralınmış "arı inanç" dolayımıyla kurulmuş bulunmaktaysa, tüm alışılmış inanç, sağduyu ve bilgilerimizin de yöntemsel bakımdan bu gereçle, bu iskele üzerinde kurulmuş olmaları gerekir. Kuşkusuz, bu bildirim böylesi tüm düşünsel/zihinsel edimlerimiz ve vargılarımızın, kendi başlarına birer inanma edim ve vargıları olduklarını değil; ama, bilinçaltında yer etmiş ve tümü de öncellerimizden aktarılmış bilgibilimsel sayıltı ve uzlaşımların, yordam ve kalıpların –başlangıç halkaları çoktan unutulmuş– ürünleri olduklarını önermektedir. Bu önerme insanın insansal varlığa dönüşümünde gerçekleştirdiği toplumsal/bilişsel değişinimlerin (araç kullanım ve yapımı, işbirliği, işbölümü, 'çevre', 'öteki' ve 'Ben' bilinçleri, dilsel iletişim, inançlar, söylenler, büyü ve dinler, değer yargıları ve değer dizgeleri, biliş ve bilgi yapıları, toplumsal yetke ve sıradüzenlerin oluşumu, vb. vb.) başında, onun öncellerinden almış olduğu psişik, içgüdüsel, tepkesel, tepisel, kısacası "arkaik" anlamıyla bilişsel, kazanımların uzandığını ve dolayısıyla, ne insanın, ne de insansalın, "işbirliğine giriş dönemi" de içinde hiçbir aşamada, "bilgileri(nin) de inançları(nın) da sıfır düzeyinde"[59] bulunamayacağının bir anlatımıdır. Öte yandan, insanların koşullu tepkelerle, bilinçsiz denilebilecek şekilde kazandığı kimi zihinsel edinimlerden, sözgelimi kimi sezgi, içgörü ve sağduyu edinimlerinden, söz edilebilmesi de bu tür bir dolgu gerecinin a priori varlığının onaylanmasını imleyebilir. Ne var ki, bu yaklaşımın, "bir yanda bilgi ve sağduyu, öteki yanda da inançların bulunduğu" bir "çatışma"[60] anlayışıyla bağdaşması zor gözükmektedir. Öyle ki, özbilinçli bilişlerimiz olarak alınan ve kurgusal yollarla geliştirilen bilgilerimizin, özellikle de üretilmiş ve kurucu-nitelikli bilgilerimizin, (bunların bile, "arı inanç" tarafından dolayımlanmış uslamlama kipliklerinden hiç etkilen-

memiş oldukları düşünülemezse de) vargılarıyla *birlikte* kümelendirilmesinin sorunsallığı; başka bir anlatımla, sağduyu vargılarımızın genel olarak bilgilerimizden çok, inançlarımızla bağlılaşma (correlation) içinde oldukları, öndeyilenebilir bir olgudur. Böyle bir öndeyi sağduyunun inançlarla ya da benzeş türden toplumsal ölçünlerle uyuşmasından güç alacaktır. Gerçekten de, kişisel bilgilerin pekala var olabileceği ve hatta "kurucu bilgiler"in büyük ölçüde kişisel bilgiler oldukları gerçeğine karşın, ne kişisel inançlardan, ne de kişisel sağduyulardan söz edilebilir. Toplumların daha çok inanç ve sağduyu üzerinde devinmesi, buna karşılık bilgi üretimine olağanüstü düşük ölçüde katılması ve bu katılımın olduğu durumlarda da, bunun çoğunlukla dolaylı olmasının bir nedeni buradadır.

Sonuç olarak, bizim insansal usumuzun ürettiği, edindiği ve/ya da devraldığı bilişsel kazanımlar hep çok özgül türden, bedensel dinamiklerin özellikle etkin olduğu türden ve, çağdaş insanın adeta bilinçaltına yerleşmiş bulunan bir dolgu gerecinin işleviyle gerçekleştirilmektedir. Bu anlatı yine de sözkonusu gerecin, eşd. "arı inanç"ın, insanda neden bu denli belirleyici olduğunu yeterince açıklamış olmaktan uzaktır. Bunun açıklanma gücünü yükseltmek için, insansal bilişlerimizin oluşum sürecini de kısaca yoklamak gerekmektedir.

F. Biliş Kalıpları ve Değişim Sorunu

Başka bir yerde[61] açıkladığım şekilde, bizim tüm biliş ve bilgilerimiz daha çok kılgısal nitelikle gündelik yaşam etkinliği içinde, kendiliğinden ve edilgin bir ussallık çerçevesinde edinilik. Bu yüzden, insanların çoğu kendilerini özneleştiren (ve biliş nesnelerini de nesneleştiren) bu süreçte usların (genelde usu) hiç kullanmadıkları gibi bir izlenim taşırlar (daha doğrusu, böyle bir izlenim bile taşımaya gereksinim duymayacak denli bir kılgısallık içerisinde eylerler) ve dolayısıyla, bilişin duyusal yollarla edinildiğini varsayarlar, hatta denilebilir ki, tam bir "bilişsel alışkanlık" ortamında yüzerler. Kurgusal kullanımla da, etkin us kullanımıyla da hiç uyuşmayan bu kendiliğindenci edinim ortamında, biliş nesneleri ile olgusal nesneler de içiçe geçmiş durumdadırlar ve ayırt edilemezler. Us bu ortamda kendini öznelerarası us olarak ortaya sermiş olduğundan, öznesi de bu niteliktedir – usun deneyimi genel öznelerarası öznenin, eşd. insanlığın, deneyimi gibi algılanır. Bu algılamanın temelinde, insansal usun kendisini, birey-özneye, 'insanlık', 'uygarlık' gibi büyük paradigmalar içerisinde sunması yatar. Bu sunum nesnel-olgusal gerçeklikler karşısında, insansal biliş gerçekliklerinin oldukça yetersiz, zayıf, hipotetik ve kırılgan olabildiğinin bilincini de, örtük bir yolda duyumsatabilir. Bu yüzden, evrenbilimsel gerçekliğe karşı insansal gerçeklik kimi zaman belirtik, kimi zaman örtük bir direnç gösterme gereği duyar ve böylece, bir yandan doğayla çatışma ve ona egemen olma savaşımı, öte yan-

dan da doğal gerçekliğe karşı toplumsal gerçekliğin üretilmesi ve güçlendirilmesi serüveni başlar. Birinci uğraşın vargısı insansalın, doğayla ilişkisinde kendini özekleştirmesi; ikincisininki ise, karşı durulmaz ölçüde güçlü ve herşeyi-kapsayıcı bir bilişsel uzlaşma tabanının oluşması olacaktır.

Bu iki vargı anatımını, nesnesinden ayrılamayan Kavramdan ayrı olarak, nesneyi biliş nesnesinden, nesnelliği de öznelerarasından koparark, sırf ikincileri imleyen kavramda bulmuş sayılabilir. Öznelerarası biliş evreninin kavramları özgül simgeler olup, bilinebilir bir dünyanın olanaklı öznelerince kurulmuşlardır. Böyle bir simgeleştirme düzeneğinin, daha önce de kısaca değindiğim, doğal bir tabanı olduğu açıktır. Bununla birlikte, bu düzeneğin kendisinin bu tabanla aynı nitelikte olduğunu, onun doğal bir sürdürücüsü olduğunu ileri sürmek yanlış olur. Buradaki kopuş; insansıdan insansala geçişi imler ve tıpkı, insansıdan insana geçişte gözlenen fizyolojik ve morfolojik değişinimler gibi, insandan insansala geçiş de bilişsel bir değişinimle belirlenmiştir. Önkavramsal düzeneğin yerini kavramsal düzenek almış olup, şimdi nesnelerinden koparılmış olan kavramların o nesneleri imlediğini, gösterdiğini toplumsal ölçekte varsaymak için özgül türden bir dolgu gereci gerekir ki, buna "arı inanç" adını verdiğimi daha önce bildirmiş bulunuyorum. Bu dolayımla edinilmiş biliş ve bilgilerimizin sonuçta araçsal ve işlevsel nitelikte olmaktan kaçınamayacağı da böylece açık olmaktadır. Gerçekten de, sıradan insanın tüm bilişsel edinimleri çok büyük ölçüde böyledir ve o kiplikte bir us kullanımıyla bağlıdır. 'Öznelerarası us' böyle bir kullanımın adıdır ve bu, usun, "bizim toplumsal, tarihsel, bilişsel, bilimsel ve kılgısal eylemlerimizde 'anlamlı' görülebilecek biricik varlık biçimi"dir.[62] Öznelerarası görünümüyle de olsa us yine de nesnel usun bir idealitesidir. Toplumsal, tarihsel, kurgusal ve kurucu us kiplikleri de öznelerarası/insansal usun değişik dışavurumlarıdır. Öyleyse, öznelerarası usun, kavram denilen yapıtaşlarıyla gerçekleştirdiği bilişsel edimler –edinim ya da üretim yordamlarıyla bağlı olarak– etkin ya da edilgin nitelikteki ussal etkinliklerdir.

Evrensel bir kazanım sayılabilecek olan us yetisinin ne biricik kipinin *öznelerarası* kip, ne de biricik taşıyıcısının *insan* olduğunu yeterince vurgulamış olduğumdan, onun *neden* tam bu kiplikte ve tam bu olanaklı öznede kendini dışavurmuş olduğu sorulabilir. Bu sorunun olası tüm yanıtları henüz bilinmiyorsa da, daha önce de değinmiş olduğum üzere, buna, kimi benzersiz rastlantıların belirli bir evrenbilimsel zorunluluk gereği biraraya gelmiş olması neden olabilir. Burada, insanın kendi gelişkin öncellerinden devraldığı arkaik biliş kipliklerinin, tikellikle koşullu tepkelerin ve kimi içgüdülerin, özel bir rolü bulunduğuna daha önce değinmiş bulunuyorum. Benzer olarak, ikincil uslamlama yetisinin bir vargısı olan simgeleştirme yeteneğinin rolü de anımsanmalıdır. O yüzden, kendi öntarihi içerisinden süzülerek gelmiş us yetisinin insansal varlıkta dışavurumu ve gelişmesi gerçekte insansalın oluşması ve gelişmesinden ayrı düşünülemez.

Böyle alındıkta, insanlığın bilişsel tarihinde henüz insan sayılamayacak, ama morfolojik bakımdan öncellerinden çok yine de insana yakın olan bir türün, olasılıkla Neanderthaloid dönem öncesi insansıların, nesneleri duyu verileri topladığı gibi alımladıkları ve dolayısıyla, "salt duyuların kılavuzluğu altında yaşa(dıkları)"[63] bir dönemin bulunduğunu varsaymak olağanlaşmatadır. Bu aşamanın önkavramsal biliş evresine denk düşmesi gerektiği de açıktır. Bu evrede dilsel iletişim henüz tam olarak yerleşmiş değildir ve görgül yaşantıların kopukluğu içinde yaşanılmaktadır: "Görgül deneyim alanı temel (elementary) doğrudan bilgi alanıdır; ya da daha çok, nesnelerin en yalın özellikleriyle, doğal süreçlerin yinelenmesiyle ve insansal yaşamın akışıyla tanışıklık ölçüsünde, (bu) bilgi bile değildir."[64]

Görgül yaşantılar çerçevesinde nesnelerle duyusal yollarla bilişsel ilişkiler kurmuş bulunan insansı öncellerimiz bunu izleyen aşamalarda nesnelerin, nesne bağlantılarının, kendileriyle nesneler ve kendi kendileri arasındaki ilişkilerin tasarımını oluşturmaya ve derinleştirmeye, bu tasarımları belirli bilişsel yapıtaşlarına, bilişsel kuantlara ve giderek belirli imlere bağlamaya çalışmış olmalıdırlar. Bu bağlantılar onların hem bireysel, hem topluca yaşamaları açısından en yaşamsal, en ivedi, en zorunlu ve en kılgısal gördükleri yollardan yapılmış olsa gerekir. Böylece, nesnelerin özürü oluşturan Kavramları onlardan yalıtlayarak ve kendi dar kılgısal dünyalarındaki yaşamsal işlevlere bağımlı kılarak; algı, duyu ve sanı nesnelerini nesnelerin kavramında yeniden üretip, kendi bilişsel evrenlerini yapılandırmaya girişmiş olurlar. İnsandan insansala dönüşümü bu şekilde başlatmış olan "gözleyici bilinç" şeyleri "duyusal şeyler olarak gerçeklikleri içinde aldığı sanısı içindedir; oysa edimsel olarak yaptığı ise bu sanı ile çelişir, çünkü şeyleri düşünce yoluyla bilmektedirler."[65] Fiziksel, toplumsal ve giderek soyut nesneleri böylelikle kavramsallaştıran insansal us "dikkat ettiklerini nesneleştirmeyi sağlayan bir kendini-gerçekleştirme sürecini karşılar. Bu süreç içinde, dikkat edilen şeye anlam verilir ve bu anlam, ona yöneltilen eylemin temeli olarak kullanılır."[66]

Toplumsal yaşamın bütünlüğü içinde bireysel yaşamın sürdürülmesi, geliştirilmesi, korunması ve yeniden üretilmesi adına, önce işlevsel, sonra kuramsal ve düşünsel bir uyum, uyuşma ve uzlaşma kavramsal birliktelik yoluyla gerçekleşecek ve buna, öncellerden devralınmış olup, topluluk içinde yaşama ve uyuşmayı güvenceleyen bir bilişsel dolgu gereci olan "arı inanç" gerekli dolayımı sağlayacaktır. "Arı inanç"ın insansal bilinçte yarattığı derin uzlaşma dürtüsü; varsayımsal temellerin sürekli sorgulandığı ve sarsıldığı bir ortamın oluşturacağı kaygı, kuşku, korku ve "düzensizlik" yerine, kuşku ve kaygıların ayraca alındığı, işbirliği ve düzenin işlediği, biliş ve bilgi birikimselleşmesinin önkoşullarının yaratıldığı, nesnelere ve dış dünyaya işlevsel yaklaşımın belirleyici olduğu bir uslamlama yordamı, alışkanlığı ve düzeneği üretir. Giderek daha da pekişen ve içselleştirilen öyle bir uslamlama kipinin tohumları atılmış olur ki, burada "uyum, düşünülebilecek bütün

öznel davranışların ölçütüdür artık. Öznel biçimselleşmiş aklın zaferi, aynı zamanda, öznenin karşısına mutlak, egemen bir nesnellik olarak çıkan bir gerçekliğin de zaferidir."[67] Bunun başka bir anlatımı, evrenbilimsel nitelikli nesnel usun insansaldaki açılımının biricik ürünü olan öznelerarası usun, bizim kavramsallaştırma düzeneğimizi belirleyen *toplumsallık* ve *işlevsellik* temelinde kurulmuş olduğudur. O yüzden, tüm dünya ve genelde doğa insanlığın bir dışsallığı, bir karşıtı, bir rakibi olmak dışında alımlanamaz. O yüzden, tüm nesneler, ancak bizler için sağlayabilecekleri olası yararlar dışında anlam taşımazlar. O yüzden, insansal varlık toplumsallıkla belirlenmiştir ve başka bir yerlemde ayakta kalamaz. O yüzden, "yalnız insan"da bilgi yahut kavram bulunması bir yana, böyle bir şeyin kendisi bile sözkonusu olamaz. O yüzden, gerçekte doğanın en güçsüz yaratığı sayılabilecek olan insan kendisini, kendi yarattığı özgül bir evrenin en güçlü yaratığı yapmış ve bu evrende yalnızca tinsel, soyut ve yapay oluşumları değil, "somut" ve "doğal" oluşumları da yapıntısallaştırmıştır. O yüzden, sürekli kuşku, soru ve arayış üretebilecek olan kurgusal usun yerine, insansalda, (dar anlamıyla) bir kılgısal us gelişmiş ve bunun sonucunda, tüm biliş ve bilgilerimiz us tarafından edinilip, üretilmezmiş de, sanki kendiliğinden ve kılgısal olarak, edilgin biçimde edinilirmiş gibi varsayılmıştır. O yüzden, gözleyici (sıradan) bilinç biliş ve bilgilerini duyusal yollarla edindiğini "düşünmeye" yatkınlaşmış ve "yaşam deneyimi"nden de, usun yönlendirdiği ve düzenlediği bir ussal yaşamın vargılarını değil, yalnızca kılgısal yollarla edinilmiş vargıları anlar bir duruma gelmiştir. Böylelikle, kendi başına fazlaca yadırgatıcı olmayan böyle bir anlatım da verili biliş ortamında yanlış bir yargıyı besleme rizikosu taşımaya yüztutmuştur.

Buna karşılık, insansa biliş ve bilgilerin duyusal deney ya da duyu deneyi denilebilecek bir yoldan edinilebileceğini savlayan bir görüş için olasılıkla en ciddi soru; duyusal duyarlılık eşiği herhalde çok daha düşük, alımlama yeteneği de çok daha yüksek olan arkaik insanın, tüm bunlara karşın, neden böylesine az sayıda ve yüzeysel bilişe iye olabildiğidir. Çünkü, onun bilişsel edinimlerinin artması için, bu tür yollarla üretilemeyen kavramların oluşup gelişmesi beklenecektir.

Durum böyleyken, az çok benzeş şekillerde düşünüp, duyusal yollarla biliş ve kavram üretilemeyeceğini ileri süren kimi düşünürlerin, ussal yetileri de olasılıkla içine kattıkları "birtakım tinsel yetiler"den söz ederek, "böyle bir tinsel güçle yaratılmış insanların, uzun paleolitik (yontma taş) dönemde bu tinsel gücü niçin kullanamamış oldukları"nı sormalarına[68] ve böylece, o insanlar bu yetiyi kullanamadıklarına göre bu yetinin onlarda zaten *bulunmadığını* ve ancak daha sonra, sözgelimi araç ve alet yapımıyla, vb. birlikte, başladığını düşünmelerine şaşmamak elde değildir. Bu görüşe göre, "deneyden en önemsiz bir sonucu çıkarabilmek için yüzbinlerce yıl çaba göstermek zorunda kalan insanların zihninde deneyi olanaklı kılan bütün kavramların

bir gizilgüç biçiminde de olsa, hazır bulunduğunu söylemenin bir anlamı" olmayacağı gibi, "uygarlaşma süreci içinde insanların zihnine *a priori* birtakım güçler eklendiği de düşünülemez."[69] Oysa, daha önce de değinildiği üzere, usun bir öntarihi ve bir de tarihi vardır ve hiçbir insansal varlık, bir ussal varlık olarak, sözün tam anlamıyla bir *tabula rasa* gibi dünyaya gelmez. Her şeyden önce, genel bir tür varlığı olarak, kendi türüne özgü kimi varoluşsal bilgilerle donatılmıştır ve bunlar onun genotipik yapısını izgeleştirirler. Öte yandan, tüm canlılarda ve özellikle gelişkin olanlarda, kalıtsal yoldan devralınmış belirgin içgüdüsel biliş ve tepiler bulunur. Bunlar ve benzerleri bilginin öntarihinde bir yer tutarlar. Ayrı olarak, tüm canlılarda kendi türlerine özgü olan, ama ancak o türün "toplumsal" koşulları altında gerçekleşen kimi davranışsal yatkınlıklar da bulunur ve bunlar onun "toplumsal-dirimbilimsel" ırasını çizerler. Bütün bu yönlerden, sözgelimi bir insansı ile bir erken bebeği gerçek anlamda bir insansal varlık saymak zordur. Bunların insansal öznitelikler kazanabilmesi için, kendilerinde bir gizil yeti olarak bulunan özellikleri, ve bu arada zihinsel özellikleri, kendi "toplumsal-doğal" ortam ve süreçlerinde geliştirebilmeleri ve serimleyebilmeleri gerekir. Zihinsel yetiler de bu özellikleriyle bedensel yetilerle bakışımlı, ama ters yönlü bir gelişme gösterirler. Durum böyle olduğundan, duyusal alımlama eşiği bakımından oldukça gelişmiş olması olası arkaik insanın, zihinsel ya da tinsel yetiler bakımından da böyle olması gerektiğini varsaymak düşünülemez. Böylece, bu yetilerin gerçekleşme sürecini ileriye sarkıtmış oluruz. Ama bu sarkma, o yetilerde gözlenen bu "uyuklama" onların "hiç var olmadığını" anlatmaya ve kanıtlamaya yetmez. Yalnızca, usun gerekli gelişme ve kendini ortaya serme sürecinin henüz tamamlanmadığını ve nesnelere insansal/işlevsel yaklaşımın temelindeki "bilişsel sözleşme"nin, bu büyük uzlaşımın ve bunun dolayımcısı olan "arı inanç"ın henüz yeterince güç ve etki kazanamamış olduğunu anlatır. Böyle bir bildirimi, "insanların zihninde deneyi olanaklı kılan bütün kavramların bir gizilgüç biçiminde de olsa hazır bulunduğu" yollu bir yorumla sakatlamak ise olağanüstü zorlama bir girişimle yapılabilir ve inandırıcılıktan da yoksundur. İnsansal zihinde a priori olan şey biliş ve bilginin, milyonlarca yıla yayılmış olan öntarihi ve tarihinde edinilmiş ve izgelenmiş kazanımlardır. Bunların, bizim alışkın olduğumuz türden olmayışları nedeniyle biliş sayılamayacağı ise özünde insanbiçimsel temelli bir karşıçıkış olmaktan öteye gidemez. Ne bunlar, ne de "arı inanç"la dolayımlanmış ve üzerinde uzlaşılmış, giderek bilinçaltına itilmiş a priori biliş kalıpları böylelikle yadsınmış olmaz. Bu kalıpların evrimi hiçbir doğaüstü özellik dolayısıyla değil, bütünüyle doğal nitelikli seçilimle ve genotipik ırasalların gelişmesi ve değişinimiyle gerçekleşmektedir.

İnsansal varlığın çok değişik toplumsal koşullarda yaşamasına karşın, yine de böylesine temelli ve dolayısıyla bu değişikliklerden pek etkilenmiş gözükmeyen a priori kalıpların varlığı bu konuda kafa yoran insanları ayrı

vargılara, zaman zaman da çelişkilere sürüklemiştir. Kimi düşünürler değişmezlik adına değişimi, kimileri de değişim adına değişmezliği gözden çıkarmaya yönelmişlerdir. Özellikle Darwin'in gözlem ve çalışmalarından buyana değişimin büsbütün gözden çıkarılması çok zorlaştığından, bilimsel çevrelerde bu kez 'değişmezliğin bütünüyle yadsınması' yönünde bir eğilim belirmiştir. Bu ikinciler sözkonusu değişmezliğin yalnızca koşullu ve yöntemsel olduğunu, içerik ve kaplamın bütün öğeleriyle ilgili olmadığını unutarak, tartışmaları a priori bilgi *kalıplarından* bilgi *içeriklerine* kaydırmaya yönelmişler ve buradan devinerek de, bir doğaüstü güç ya da Tanrı tarafından yaratılmış özel tinsel yetilerin ve doğuştan-bilgilerin olamayacağını vurgulamışlardır. Böylelikle, değişim ve değişimin içinde değişmeksizin kalan şeylerin neler olabileceği de gözden yitirilmiş, sapla saman birbirine karıştırılmıştır. Bu yolla, sözgelimi, bir yandan insanın kendi öncelleriyle bağlantısı yadsınırken, öte yandan onun benzersiz, eşsiz ve öncesiz olduğu vurgulanılmıştır! Ayrıca, böylesi bir kuramsal duruşun pekçok yazar ve düşünürü, inanılması güç iyimserliklere, düşsel beklentilere ve kurgulara ittiği; sözgelimi, bilgi ve usun belirleyici olup, boş inançların bütünüyle ortadan kalkacağı, gelecekteki 'altın çağlar'ı beklemeye yönelttiği de bilinmektedir.

Buna karşılık, bilgi karşısında inançların ve inanın, ussallık karşısında usdışısallığın, sorgulama ve kuşku karşısında olurlamacılığın ve dinginliğin, etkinlik karşısında edilginliğin belirleyici olduğu bir tarih ve coğrafyada, değişmezliği saltıklaştırmaya ve içeriksel yapılara kaydırmaya çalışanların etkisinin çok daha olumsuz olabileceğini de kabul etmek gerekir. Bu olumsuzluğa, kimi kez, insansal varlığın en olumlayıcı yönlerinin (sözgelimi onun "temel doğası"nın, ideal ve etik değerlerinin) *değişmezliği* üstüne görüşlerin de katkı yaptığı bilinmektedir. Sözgelimi, "insan olmayı öğrenme"nin tarihsel ve toplumsallığını saptadıktan sonra, "insanın insansal olanakları ve değerleri(nin) bu *değişken olmayan* insan doğasında" yattığını[70] ileri sürmek çelişkili olacaktır. İnsanın düşünce, beğeni, özlem, alışkanlık, vb. özelliklerine iye bir varlık olması değişmemekle birlikte, bu özelliklerin içerik ve derinliklerinin çok büyük ölçüde değiştiğini kimse yadsıyamaz. Tüm bu "değişenlerin arkasında" "*doğayı*, asıl olanı, yapısal olanı, *arkhe* olanı aramak", "değişmez olanı aramak" (s. 224) eğer bu yöntemsellik ve soykütüksel bağlanım ötesindeyse, hiç kuşkusuz boşuna olurdu. Ve bu yüzden, "insanın insansal olanakları ve değerleri" de "bu değişken olmayan", varsayımsal "insan doğası"nda bulunamaz. Bu yolda bir çaba kaçınılmazlıkla, "toplumsal olmayan", "insan türünün üyesi olan herkeste bulunan özellikler"[71] aramak, bunları bulduğunu düşünmek ve bunları, "insan doğası" yaftası altındaki 'değişmezler' diye sunmak durumunda kalacaktır. Ancak, daha önceden de değindiğim gibi, "insan doğası" adı verilen şey "içinde herşeye yer verecek denli büyük bir" kaptır ve bu durumuyla da, açık ve seçik bir kavram olarak kullanılma gücünden yoksundur. Öte yandan, insan değerlerinin ancak belirli

bir bölümünün, sözgelimi "yüksek değerler"in, değişmezliğini ve bunlarla, "bunlara dayanan yapıp etmeler(in) insandan insana, ulustan ulusa, çağdan çağa bir değişikliğe uğrama(dıklarını)"[72] varsaymak da doğru olmayabilir. Nitekim, ayrı tarihsel dönemleri ve ayrı uygarlıkları inceleyen uzmanlar pek çok konuda olduğu gibi, değerler ve değer yargılarında da büyük değişmeler olduğunu bildirmektedirler. Örneğin C. Wells arkaik ve yabanıl topluluklarda güdemin değil sonucun önemli görüldüğünü vurgulayarak, burada toplumsal etikten çok pragmatiğe bakıldığını belirtir.[73] Eski Yunan toplumu üstüne ayrıntılı incelemeleriyle tanınan G. Thomson burada, "suçun onu işleyenin özne tutumunda değil, eylemin doğasında nesnel olarak içerildiğine inanıl(masının)"[74(a)] etkili olduğunu bildirir. Ayrıca, suç nesnesinin klan içi ya da dışı olması da eylemin niteliğini belirlemekte etkilidir. Sonuç olarak denilebilir ki, dürüstlük, güvenilirlik, haklılık, doğruluk, vb. ne denli yaygın, hatta genelgeçer, değerler olurlarsa olsunlar, bunların değişmeyen kalıplarıyla değişen içerikleri arasında bir ayrım gözetmek yerinde olur.

Öte yandan, toplumun ancak bu değerlerle toplum olabildiği öne sürülerek de, bu değer kalıplarının içerikleri a priori'leştirilmiş olmaz. Onların "var olabilmek için toplumu şart koşma(yıp), ama toplum(un) var olabilmek için bunları şart koş(tuğu)"[74(b)] ise bir yanlış anlamadan ileri gelmektedir. Bir kez, toplumun var olabilmesi için, değerlerin de içinde yer aldığı bütün bir bilişsel ve tinsel düzeneğe ve bu düzeneğin dolayımladığı bir dolgu gerecine, bir bilişsel sözleşmeye gereksinim olmakla birlikte, bunların gelişmesi ve evrilmesi için de toplumsallığa gereksinim olduğu açıktır. O yüzdendir ki, değil böylesine apaçık toplumsal ulamlar, bizim doğa kavramımızın kendisi ve doğa anlayışımız bile toplumsaldır. "Bunun anlamı şudur: Toplumsal gelişmenin herhangi bir evresinde doğal olarak kabul edilen şey, İnsan-Doğa ilişkisi ne şekil alırsa alsın, doğanın biçimi, içeriği ve nesnelliği ne olursa olsun, toplumsal olarak koşullandırılmış"tır.[75] Bu arada, anılan türden bir yanlış anlamanın "toplumsal" kavramına yüklenen içerikle ilgili olabileceği de sezinlenmektedir. Belirtildiği gibi, tür olarak insan varlığının hiçbir tinsel özelliği yoktur, onu bu ve başka insansal özelliklerini toplumsal yollarla gerçekleştirebilir. Bu özelliklerin kendileri de değişmez değillerdir, değişmez olan yalnızca bunların temel kalıplarıdır ve dolayımlandıkları iskeledir. Bu yatkınlık, yeti, olanak ve kalıplar her toplumsal ortamda, her paradigmatik yapıda değişik içerik, biçim ve etkilerle donanırlar. Bunlar kuşkusuz bireysel nitelikte değil, ama toplumsal niteliktedir. Ne var ki, bu "toplumsallık" bir yandan onların toplumsallık dolayımıyla gerçekleştiklerini ve bu dolayımın izlerini kaçınılmazlıkla taşıdıklarını, öte yandan da (aynı paradigmatik derin yapıyı paylaşan) değişik toplumlar arasında bile kimi benzerlikler barındırabileceklerini imler – "toplumdan topluma değişiklik göstermeleri"ni değil. Burada karıştırılmaması gereken nokta 'toplumsal olma' ile 'tikel bir topluma özgü olma' arasındaki ayırımdır.

Bu yüzden, tinsel ve bilişsel özelliklerden söz edilirken, bunlarda *değişmez* gözüken şeyin yalnızca *değişimin* nasıl yapılandırılacağını belirleyen temel düzenek olduğunu vurgulamak gerekiyor: usun öznelerarası kullanımı, a priori kalıplar ve bir katalizör olarak "arı inanç".

Bu durumda, varsayımsal "insan doğası", "insan değerleri" ve insansal "değer yargıları" gibi kavramsallaştırımlar tıpkı öbür tüm kavramsallaştırımlar gibi doğallığı değil, yapaylığı imlerler. Bunlar kaplam ve içlemlerine, imledikleri gerçekliğin boyutlarına ve ne ölçüde genelde yaşama, ne ölçüde tür olarak insana, ne ölçüde bilişsel özne olarak insansala ve ne ölçüde birey özne olarak 'insan'a değgin olmalarına bağlı olarak, daha kalıcı ve daha dayanıklı, ya da, daha geçici ve daha kırılgan/tarihsel bir öznitelik taşırlar. Bu öznitelik ne denli kalıcı, hatta ne denli evrensel olursa olsun, yine de bunun alımlanma ve yorumlanması bütünüyle paradigmatik/toplumsal/insansal'dır ve onun kendinde içeriğinden hem daha "az", hem daha "fazla" birşeyler barındırır. Bu "azlık", "fazlalık", kısacası upuygunsuzluk, yalnızca bir yanlış anlamadan, bir yanlış anlayıştan, yanlış dil kullanımından, vb. ileri gelmez; bizim tüm gerçekliklerimizin nesne gerçekliklerden ayrı kurulumlar olmasından ileri gelir. Bu nedenle, biz insansal değerlerden ya da genel olarak değerlerden, ahlâksal ulamlardan ve buyruklardan söz ederken, kalıpları koşulsuz ve a priori, ama olanaklı içerikleri koşullu ve paradigmatik kurulumlardan başka şeylerden söz etmiş olmayız. Kalıplar ile olanaklı içerikler arasındaki bağlılaşım ise nesnel us ile insansal us arasındaki bağlılaşım gibidir, eşd. asimptotiktir.

G. İnsansal Varlık ve Özgürlük

Bu noktada, insansal varlığın, bütün bu belirlenimler arasında ne ölçüde *özgür* olabileceği sorusu ortaya çıkmaktadır. Burada, bu soru genel olarak ele alınmaktan çok, yine özgül sorunsalımız bağlamında ele alınacaktır.

Bir kez, yukarda dile getirilen görüşlerden de anlaşılabileceği gibi, özgürlük sorununda, "özgürlüğe tanınan değerin 'insanın temel doğası' fikrine bırakılamayacağı, dayandırılamayacağı"[76] açık sayılmalıdır. Gerçekten, işin doğrusu, sıradan insanın edimsel gerçekliğinin onun varsayımsal "doğası"nca değil, ama tersine, bu "doğa"nın onun gerçekliğince belirlendiğidir. Böyle alındıkta, özgürlüğün ne ölçüde "istenir bir şey" olup olmadığı da ilintisiz bir soru durumuna gelmektedir. Bununla birlikte, bu tür bir yaklaşımın hep insan bireyi ile özgürlük arasında aşırı yalın bir ilişki kurmakta fazlaca kullanıldığı dikkate alınarak, ister istemez, en azından ayraç içinde bile olsa, "*herkesin* doğal olarak özgür olmayı istememekte oluşu"nu, ya da aynı anlama gelmek üzere, "herkesin özgürlük için gerekli olan akla sahip olmakta istekli ya da yetenekli olmayışı"nı belirtmek kaçınılmaz olmaktadır. Demek ki, ortalama insanın gerçekliği bu yöndeki isteksizlik ve yeteneksizlikle tanım-

lanabilir. Bunun en temel nedeni usun araçsallaştırılması ve işlevselleştirilmesinin, ussallığın kendisini bile "ustan yoksun bir ussallığa" doğru kaydırmaya olanak verecek bir noktaya varmış olmasıdır.

Böyle olunca, insanın, "özgürlük arayan (ya da kısaca 'özgür') bir hayvan olarak nitelen(dirilmesi)"[77] kolayca benimsenebilecek bir sav olmaktan çıkmakta, en azından sorgulanması gereken bir sava dönüşmektedir.

Bu savın çıkış noktası olasılıkla, insanın "yaşamını sürdürmek için doğanın dolaysız olarak sunduğu yolların *dışında* yeni bir yol (ya da yollak –CK) arama"[78] şeklindeki 'özgürlük' tanımlamasıdır. Bu doğal yaklaşımın "doğallığı" toplumsal dayatımlar ve gereklerle kaçımazlıkla zedelenmekte ve yeni yollar bulunması da bilgi edinimiyle sağlanmaktadır: "gerek yeni olanaklar bulmak gerekse bunlar arasından kendisi için en uygun olanını seçmek için insanda dünya üzerine sağlam bir bilginin bulunması gerekir."[79] Nesnesi ister dışsal nesneler, ister özneler ve öznelerarası ilişkiler olsun, bizim tüm bilgilerimiz ancak ve yalnızca toplum sahnesinde gerçekleşebileceğinden, "toplumsal yaşam da özgürlük arayışının vazgeçilmez koşulu"[80] olmaktadır. Burada, toplumsallığın, "dolaysız bir doğal içgüdünün ürünü olduğu için değil, (ama) kendi dolaysız doğal içgüdüsü olan özgürlük arayışı toplumsal olmayan bir yaşamda olanaksız olduğu için gerekli"[81] olduğuna ilişkin çekincenin durumu kurtarmaya yetmeyeceği söylenmelidir. Çünkü, toplumsallığın, bütünüyle içgüdüsel ve türsel olan toplulaşma ve birliktelik dürtüsünün insansaldaki bir evrilişi olduğuna ve insandan insansala geçişi yaratan sürecin bu süreçle tam olarak örtüştüğüne daha önce sık sık değinmiş olmak bir yana; evrik olarak alındıkta, edimsel insansal varlığın özgürlüksüz eyleyebilmesine karşın, toplumdışı ve toplumsal-olmaksızın var olamadığı, gündelik verilerin bile tanıtladığı bir gerçektir.

Öyleyse,y insansalı 'zoon politicus' olarak tanımlayan Aristoteles'e bakmaksızın, kimi düşünürleri ve yazarları bu varsayıma sürükleyen nedir? Burada daha sonra ulaşılacak yanıtı başta bildirmek pahasına söylemek gerekirse, buna kısaca "özgürsüzlük bilinci" diyebilirim. Ama şimdi, düşünce akışını bozmadan sürdürmek gerekiyor.

"İnsanlık toplumsal yaşamla birlikte başladığı"na göre[82] ve özgürlük de "yalnızca insanların yararlandığı" bir değer[83] olarak varsayıldığından, toplumsal yaşam öncesi bir özgürlüğün ne bir anlamı, ne de bir kavramı olabileceği, kurgusal felsefe dışında, belirli çekincelerle şimdilik kabul edilebilir. Ama öte yandan, tür varlığı olarak insandan özne olarak insana (insansala) geçişi sağlayan toplumsallaşmanın, insanı 'doğa karşısında' az çok özgürleştirdiği (!) bir an için varsayılsa bile, onu 'insan karşısında' özgürleştirdiği kolayca varsayılamayacaktır. Çünkü, toplumsal yaşamın işbirliği, işbölümü, sıkıdüzen ve sıradüzen gibi kılgısal boyutları da, inan, inanç, söylen, din ve değer yargıları gibi tinsel boyutları da, hatta bilgi ve iletişim gibi kurucu yapıları da birey olarak öznenin karşısına, yeni olanakların yanısıra, yeni sınır-

lamalar da getirecektir. Burada ilginç olan nokta yazarın da bu boyutun ayırdında olması (örn. karş.: "özgürlükler her zaman, birtakım tutsaklıklar karşılığında gerçekleşecek demektir"[84]) ama bunu, "buradaki tutsaklık(ların) insanın kendi seçtiği (?) ve amacı bakımından katlanılmasına kendisinin karar verdiği (?)" tutsaklıklar diye niteleyerek, gerekçelendirmeye girişmesidir – işte, "özgürsüzlük bilinci" böyle başlamaktadır.

Böyle bir anlatının bireysel özne ile aşkınsal özne arasında bir karışıklığa yol açtığı ve 'doğa karşısında' olmasa bile kendi içinde zaten özgür olan, 'doğa karşısında' ise, onun bir parçası olarak onun dışında konumlandırılamayacak, böylece de bir özgürlük sorunsalına sokulamayacak olan aşkınsal özneye teğellenmiş bildirimleri (örn. "kendisinin karar vermesi") bireysel özneye bağlamaya yöneldiği gözden kaçmamaktadır. Oysa, doğası gereği, hiçbir birey başka bir birey ya da onu temsil eden hiçbir kuruluş karşısında kendiliğinden, isteyerek ve bilinçle tutsaklığı seçmiş olamaz. Böyle bir söylem olsa olsa tutsaklaştırıcıların söylemi olabilir.

Ama buna karşın, bireysel öznenin bir toplum üyesi olarak, koşulsuz özgürlüğün çok uzağında durduğunu da bildirmiştim. Böylece, onun yaşantısı özgürsüzlükler arasında yol almak ve bu ortamda az çok "serbest" bir şekilde devinmek niteliği alır. Giderek, bu bir toplumsal alışkanlık durumuna gelmiş olmalıdır: "Yaşamının her döneminde belli türden (?) özgürlük için belli türden (?) tutsaklıklara katlanmak insan için bir alışkanlık biçimini alır."[85] Ne var ki, alışkanlığın, her defasında yeniden ve bilinçli bir seçme durumu olmaktan çok, bilinçsizlik, umarsızlık ve özdevimsellikle kendiliğinden eyleme durumu olduğu düşünüldükte, bu türden ve genel olarak tutsaklığın "seçilmiş ve katlanılmasına karar verilmiş" bir tutsaklık olduğu ileri sürülemez. Gerçekten de, daha sonraki bir çalışmasında bu aynı yazarın, "tutsaklık" terimi yerine "bağımlılık" terimini koymayı yeğlemiş olması ve "burada ki bağımlılığ(ın) tutsaklık türünden (olmayan)" bir bağımlılık olduğunu[86] vurgulaması onun da bu konuda bir duraksama ve tedirginlik içinde olduğunu düşündürtmektedir.

Burada, özgürlüğün insan için "ancak göreli bir özgürlük" olabileceği[87] varsayılarak, bir çıkış yolu bulunabileceği düşünülmüştür. Buna göre, "insan özgürlüğü bir yandan bilgi düzeyi bir yandan da toplumsal yaşamın çıkarabileceği engellerle sınırlı" olacaktır. "Bilgi düzeyi" denilen parametrik değişkenin (meşrulaştırılmış bilginin edinilme, kullanım, gerekçelendirme ve yararlanımının toplumsal/paradigmatik nitelikte olduğu düşünüldükte) son çözümlemede, "toplumsal yaşamın çıkarabileceği engeller" türünden bir sınırlama sayılabileceği açık olup, böylece bir kez daha, özgürlüğün sınırlandırılmasına gelinip dayanılmış olunmaktadır. Burada, 'tutsaklık' ve 'bağımlılık'tan daha ılımlı bir eksene kayılarak, yalnızca bir 'sınırlandırma'dan söz edildiği ve dolayısıyla, ne de olsa böylesine ılımlı bir kısıtlandırmanın artık kabul edilebileceği varsayılmış olmalıdır. Bu kabul edilebilirliği güçlendir-

mek için, sözkonusu sınırlandırma ve kısıtlamaların ancak "gerekli" düzeylerde tutulması, "toplumdan gelen gereksiz baskılarla karşılaşma(ması)"[88] bildirilmektedir.

Ne var ki, böyle bir bildirimin sorunu çözmek bir yana, daha da karıştırdığını söylemek olanaklıdır. Özgürlüklerin kısıtlanabilirliği bir kez benimsendiğinde, bunun ne ölçüde "gerekli" ve ne ölçüde "gereksiz" baskılarla gerçekleştirilebileceğinin tümüyle bir ayrıntı durumu alacağı bir yana, buradaki gereklilik ya da gereksizliği nasıl, neye göre, kim tarafından, hangi ilkeler ışığında, ne ölçüde, kimlere karşı, kimler için, hangi yollarla ve amaçlarla, hangi olası yaptırımlarla, vb. belirlemek gerekeceği gibi, sayısız soru ve sorunun ortaya çıkacağı apaçıktır.

Ama, özgürlüğün bir edimsel kendincelik olmadığı da düşünülmelidir. Hegel'in uyardığı gibi, "tek kişinin keyfe kalmış davranışları özgürlük değildir."[89] Canının istediği gibi davranma hiçbir "özgürlük" yaftası altında kabul edilemez. Böylece, özgürsüzlükler üretebilecek yolda bir eylem ve edimi bireyin "canının istemeyeceği" bir durumun oluşturulabilmesi olanağının var olup olmayacağı sorusu doğar. Kuşkusuz, tekil bireyler de zaman zaman olumluluğa yönelebilir, ussal genel istencin buyruklarını az çok dikkate alabilir, ya da o yolda bir izlenim bırakabilirler. Ama bu durumlarda bile, bireyin ilgi ve tutkularının ağır bastığı düşünülmelidir. O yüzdendir ki, sıradan insansal usun "tutkuların kölesi olduğu" ve gündelik eylemlerin usa uygun olup olmadıklarının sorulamayacağı yolundaki Humecu bildirim[90] yazık ki yerindedir – Hume'un bunu aklama yordamından bağımsız olarak. Hegel de bunu, zaman zaman gözlenen iyiye-yönelimde bile bireylerin "bu iyinin sınırlanmış olmasını istemeleri" şeklinde açıklar.[91] Burada sorgulanan ise verili durumda kaçınılmaz gözüken bir "sınırlandırma"yı; insansal usu ilgi ve tutkuların kölesi olmaktan çıkarıp, onların eşit haklı partneri, ortağı, denetleyicisi ve sözcüsü olmaya yöneltebilene dek de herhalde kaçınılmaz kalacak bu "sınırlandırma"yı usun, kendinde ve kendisi için yapabilip yapamayacağıdır – eşd. insanlığın kendi idealitesine ulaşıp ulaşamayacağıdır. Ama bu da henüz bir sorudur.

Bu soru ve sorunlar açık seçik yanıtlanmadan, güçlü, inandırıcı ve hakça ölçüt ve ölçünler ortaya konulmadan, sözgelimi "her durumda ahlâkın, özgürlükleri *gereksiz olarak kısan yasalara* uymayı değil uymamak için olanaklı olan her şeyi yapmayı gerektirdiği"[92] gibi, kendi başına son derece olumlu bir bildirim bile bulanıklaşmakta ve hangi yasaların özgürlükleri "gereksiz" yere, hangilerinin de "gerekli" olarak (?) kıstığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu sorunun ve benzerlerinin, bireyin çıkar duygusu ve güdüsüyle, kılgısal bir yolda çözülebileceğini düşünmek ise şimdilik boş bir varsayımdır. Bireyin "kendi çıkarının başkalarının çıkarlarıyla birlikte artacağı" savı[93] ancak ideal ortamlar, toplumlar, bireyler ve bilinç durumları için geçerli olan, fakat çıkar çatışmalarıyla, zihinsel yetisizlik ve isteksizlikle bölünmüş

toplumlar ve özellikle (tarihsel değil de) biyografik zamanlar için pek geçerli gözükmeyen bir sav olarak, yeterli inandırıcılıktan yoksundur. Burada da, yazarın kendi savının edimsel güçsüzlüğünün az çok ayırdında olduğunu gösteren belirtiler vardır. Böylesi bir ideal ortamın en az etik koşullarını, daha öte bir çalışmasında[94] sayarken, özgürlük bilgisi (eşd. sınırlandırılmış davranış, sınırsız anlatım özgürlüğü), ödev bilinci, hakça pay alma inancı, üretime uygun katkı, hakça adalet dağılımı, hakça bir düzene yönelik çaba gösterme gibi özellikleri vurgulamıştır. Bu özelliklerin değil tümünün, birkaçının, hatta tek birisinin bile ne geçmişte, ne de günümüzde kitlesel bir geçerlik kazanmış olduğuna bakılarak, bunların öngörülebilir yakın bir gelecekte de iyimser, ütopik birer beklenti olarak kalabileceğini varsaymamak için ortada hiçbir neden yoktur. Bu varsayımın uygunluğu ölçüsünde, kişisel özgürlüğe yönelik kısıtlama ve sınırlamaların ve bu yöndeki baskıların ne ölçüde "gerekli" ve "kabul edilebilir" olduğu da yanıtlamaz kalacaktır.

Bütün bu kuramsal yorumlara karşın, yine de, toplumsallığın dayattığı ve kılgısal bakımdan ister istemez geçerli ve meşru kılınmış bir tür sınırlamanın varoluşundan devinen "gerçekçi" bir bildirim ileri sürülebilir. Hatta, edimsel özgürsüzlüklerin tüm güçleriyle ayakta ve işlerlikte olduğu bir toplum durumunda "saltık özgürlüğü" önermenin, belki de çoğu kez, amacının tersine olarak, özgürlüğü değil saltıklığı önermek anlamına gelebileceği bile ileri sürülmüştür (çünkü, bu görüşü dile getiren Camus'nün çok önceleri bildirdiği gibi, bu ortamda, "saltık özgürlük güçlülerin egemen olma hakları"ndan öteye geçmeyebilir). Öyleyse, bir tikel özgürlüğün, başkalarının başladığı yerde bitmesi gerektiğini anlatan nahif gerçekçi bildirim kuşkusuz kılgısal bir duruma yaslanmaktadır. Ne var ki, bu güçlülük toplumsal bireyin hiçbir zaman, hiçbir yolda 'toplum *karşısında*' bir özgürlüğe iye olamayacağını anlatmaktan öte; toplumsal istenç, us ve tininin tarihsel denilebilecek bireysel istençlere, us ve tinlere, bir kullanım değeri olarak, geçici ya da kalıcı bir şekilde devredildiği evrelerde, demek ki tüm yazılı tarihte, "kuramsal bakımdan istemlenen edimsel baskı derecesi" ile "verili düzeyde zorunlu olan baskı derecesi" (deyişler Habermas'ındır) arasındaki ayrımın silikleşebileceğini de anlatmaktadır.

Böylece, toplumsal özgürlüğün, insanın 'insanlar karşısındaki' varsayımsal özgürlüğünün insansal ilişkiler bilgisindeki yetersizlikler, inanç, gelenek ve alışkanlıklar, uygulayımbilimsel ilerlemenin kimi olumsuz vargıları nedeniyle[95] bile olsa, henüz hâlâ büyük ölçüde gerçekleşemediği ortaya çıkmaktadır. Sonuçta, "özgürlük karşıtı kurumların (ve süreçlerin –CK) olumsuz etkilerinin bilgi artışının olumlu etkilerinden çok daha güçlü olduğu" teslim edilmektedir.[96]

Ama şimdi de, bu zamana dek böyle bir olumsuzluk sürmüş olsa bile, bundan böyle onun *gelecekte*, en azından bilgilerimizdeki artış nedeniyle, sürmeye devam edemeyeceği varsayılabilir mi sorusu, ortaya çıkmaktadır.

Bu yönde, geleceğe dönük kesin önermeler ortaya atmak olanaksızsa da, beklenmedik önemli bir dönüşümün ortaya çıkamaması durumunda, böyle bir beklentiye girmenin bir yararı olmayacağı söylenebilir. Öncelikle, "olumsuz" önermeler denli, "olumlu" olanlar da yeterince tanıtlanmış olmaktan uzaktırlar. Öte yandan, belli bir yanılma payıyla, yukardaki koşullardan hiçbirisinin kolay kolay gerçekleşebileceği sanılmamaktadır. Alışılmış anlamıyla insansal ilişkiler bilgisinin artması olanaklı olsa bile, bunun yeni bilgisizlikler de üreterek, sağın bir toplumbilim, bir "toplumsal fizik" (A. Comte) ortaya çıkaramayacağı kesindir. Bilgi artışı inançların yok olmasını getirmeyeceği gibi, yanlış inançların bile ortadan kalkmasını güvenceleyemez – bunlar ayrı biliş düzlemlerinin vargılarıdırlar. Yine buna yakın bir kesinlikle, toplumlarda hâlâ ağır basan gelenek ve alışkanlıkların ancak "yenileri" uğruna ortadan kalkabileceğini ve dolayısıyla, koşulsuz bir sağınlık ortamı oluşmayacağını ileri sürmeye cesaret edebilirim. Uygulayımbilimsel olumsuzlukların ise, azalmak bir yana, artma ve yayılma eğiliminde olduğu sık sık ileri sürülen bir savdır. Özel çıkarların meşruluğu, bunların en güçlü olanlarınca yönlendirilen toplumsal kuruluş ve düzeneklerin çarpık "ussallaştırıcı" etkisi sonucunda, "insanların kendi istek ve iradeleriyle birer mutlu robot haline gelmeyi istemeleri"[97] büsbütün olanaksız değildir. "(R)asyonelliği olan fakat kişisel akıl ve düşünce yeteneği olmayan, gitgide daha çok kendi kendini rasyonalize eden, fakat aynı anda gitgide daha çok huzursuzlaşan bir insan"[98] tipolojisine karşı, kitlesel ölçekte daha fazla istenilir ve yeğlenilir böyle bir tercihin yüksek olasılığı gözönüne alındığında, bu düzgüzüslük (anomaly) çok da yadırgatıcı gelmeyecektir. Çünkü, bu düzeyin görece en "yüksek" olduğu bir ülkenin öndegelen bir toplumbilimcisi olan W. Mills'in de vurguladığı üzere, "salt teknolojik araç ve becerilerin artışını, insanın nitelikçe gelişmesini, kültürel yönden gelişmekte olduğunu gösteren bir endis olarak kabul etmemiz (...) büyük yanılgılara yol" açmaktadır.[99]

Son olarak, toplumsal bakımdan olmasa bile, insanın doğal bakımdan, eşd. 'doğaya karşı', bir özgürlük elde etmiş olduğu, doğayı kendi egemenliği altına almış olduğu ileri sürülebilir mi? Herşeyden önce, 'doğaya karşı' insanın varolma savaşımını 'doğa içerisinde' insanın varolma savaşımıyla ve bunu da özgürlükle karıştırmamak gerekir. Kuşkusuz, "(b)ütün gücünü doğa karşısında özgürleşme yolunda harcayan insanlarda bir özgürlük kavramının bulunduğu söylenemez."[100] Ama buradan, "doğa karşısında özgürleşme çabası(nın) insanın yaşamını sürdürme çabasının oluşturucularından biri" olduğu değil; tersine, 'insanın yaşamını sürdürme çabasının onun doğa içerisinde özgürleşme çabasının oluşturucularından biri olduğu' ortaya çıkar. Ayrıca, insanın doğallığı da, doğa onlayışı da doğaldan çok toplumsal nitelikte olduğundan, onun 'doğaya karşı özgürlük' bildirimi ancak ya sırf işlevsel bir "özgürleşme"yi anlatır, ya da 'topluma karşı özgürleşme'yle temellendirilir. Ne var ki, bütünüyle nesnel bir doğa anlayışına iye bir aşkınsal özne varsayıla-

bilse bile, yine de, onun bile doğaya karşı özgürlüğünden sözedilemeyecektir. Çünkü, bu durumda o dağınan bir parçası, bir bölümü olarak, doğanın kendisinden ayrı bir "özne" olmayacaktır.

Öte yandan, böylesine kurgul bir anlayış bir yana bırakılır ve yalnızca görgül bir bakışaçısıyla yetinilirse, o zaman insanın 'doğa karşısında' ne özgür, ne de ona egemen olduğu ileri sürülebilir. Bu bakımdan, ona düşen en "anlamlı" davranış doğa ile kendi bireysel edim alanı arasında yeterince işlevsel sınırlar koymak ve bu sınırlamalar içinde, az çok özerk bir şekilde eylemektir. Çağdaş insanın arkaik insandan bu bakımdan en temel ayrımı birincisinin doğaya "egemen" olması değil, tersine doğadan yabancılaşarak –doğa olarak doğadan kavram olarak doğaya geçerek– onun kimi olanaklarından kendince yararlanmayı öğrenmiş olmasıdır. Burada bir 'egemenlik'ten söz etmek oldukça yersiz olmakla birlikte, mutlaka bir 'egemen'den söz etmek gerekecekse bunun, nesnelleşmiş us olarak doğa olacağı açıktır. İnsanın doğa karşısındaki varsayımsal özgürlüğü de, onun kendi dirimbilimsel içgüdüleri karşısındaki varsayımsal bağımsızlığı da bütünüyle toplumsal-koşullu kavramaştırımlardır ve doğal değil yapaydırlar. Bunların yapay ve güçsüz olmalarının en belirgin tanıtı bunların, sürekli olarak toplumsal denetim altında tutulma zorunda bulunmalarıdır.

Böylelikle, insanın bir yanda toplumsal temelli, öte yanda doğa temelli kısıtlılıkları birleşmekte ve onun özgürsüzlük ortamını yapılandırmaktadırlar. İnsan insansala dönüşür ve kendi bilişsel evrenini yapılandırırken, 'doğa karşısında' özgür olma şansını öncesiz sonrasız yitirdiği gibi,[101] aynı şekilde, doğal sürüden, topluluktan topluma geçerken de 'toplum karşısında' özgür olma şansını öncesiz sonrasız biçimde yitirmiştir. Zaman treninde beklenmedik gecikmeler ve tersinmeler olmadıkça, bu yöndeki gelişmenin önüne geçilmesi –"özgürlük" kavramının kökten değiştirilmesi ve yeniden tanımlanması dışında– oldukça zor gözükmektedir.

Kurgusal usun olanaklı bir tasarı olarak, özgürlüğünü 'doğaya karşı' değil, onun 'içerisinde' edinmiş ve bu yolla özgürleşmiş olan bireyler arasında özgür ilişkilerin vor olup olamayacağı sorulabilir. Bu ise bireysel insanın, eşd. türün bir üyesi olarak insanın, en çoğu bozunmuş bir kipine iye olabileceği usun o durumuyla yetinmeyecek ve bu yüzden, usu kendi idealitesine uygun bir yolda kullanabilecek, ussal yetileriyle kendi varlığını doğaya karşı bir kendilik olarak değil de doğal bir kendilik olarak geliştirebilecek başka bir öznenin ortaya çıkmasından başka bir şeyi anlatmaz. Böyle bir durumda, özgürlük de kaçınılmazlıkla dış dünyanın, nesne ve olguların ussallığının gerçekleşmesini imleyecektir. Hegel'in ussalın gerçek, gerçek olanın da ussal olduğu yollu bildirimi işte bu dünyada en açık anlatımına kavuşur. Ve Feuerbach'ın, "ussal özgürlüğe direnmez" olduğunu bildirdiği doğa bu öznenin doğasıdır.[102] Geniş anlamıyla alındıkta usun, zorunlu bir varsayım olarak özgürlüğü gerektirdiği bağlam da buradadır: "kendini, bir düşünce varlığı ola-

rak, dolayısıyla doğal içgüdülerden bağımsız (?), aklın yasalarına göre eylemde bulunmaya (yönelterek) belirleme yetisinin" gerçekleşeceği böylesi bir dünyada, "insan eylemlerinde özgürlük ile doğa zorunluluğu arasında hakiki bir çelişkiye" rastlanamayacak ve böylece, özgürlük usu, us da özgürlüğü karşılıklı olarak gerektirecektir.[103] Bunun başka bir anlatımı "ancak ve ancak *özgürlük idesi altında* eylemde bulunabilen her varlığın (...) pratik açıdan gerçekten özgür" olmasının (s. 66) yanısıra, özgür olan her varlığın da böyle bir ideye göre eyleyebilmesidir. Böyle bir varlık yaşamı daha dolu, daha bütünsel kavrayabileceği ve öyle yaşayabileceği için, insan yalnızca bir bilgibilimsel özne olmaktan öte, bir ussal varlık olarak insan niteliğine hak kazanacaktır. "Bilen, yapıp eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür ve tarihsel bir varlık olan, ideleştiren, bir şeye kendisi veren, çalışan, eğiten ve eğitilebilen, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan",[104] ama "disharmonik" değil "harmonik" bir varlık olan bu insan için özgürlük ve özerklik artık yalnızca ussal gerçeklikler istenilebilirliğine karşın, böylesine köktenci bir dönüşümün insanlık tarafından başarılıp başarılamayacağı bütünüyle ayrı bir sorundur.

Ancak, bunu başaramayacak olsa bile, ussal bir varlık olarak insan kendi özgürlüğünden de kolayca vazgeçmeyecektir. Böylece ortaya çıkan açmazı aşmanın bir yolu olarak, özgürlüğün öznesini bireysel insandan aşkın özneye, insanlığa taşımak düşünülebilir. Bu dönüşümledir ki, "dünya tarihi özgürlük bilincindeki ilerleme ve gelişmeden başka bir şey" olmayacaktır.[105] Böyle bir yerlemsel dönüşümle, insansalda özgürlüğe yönelen şeyin us olduğu ve usun, bu kendini açma/aşma sürecinde, özgürlüğü bir erek olarak önüne koyabileceği düşünülebilecektir.

Bu koşulla, bir yandan "insanın bilgili olduğu ölçüde özgür olduğu"[106] ve öte yandan, onun ayırt edici özelliğinin "özgürlük arıyor olması değil, özgürlüğü elde etmenin yollarını bilmesi" olduğu[107] öne sürülebilir. Çünkü, özne birinci yolla, usunun ayırdına varır ve onu gerçekleştirirken, ikinci yolla da, ussal bir varlık olarak kendinin ayırdına varır ve onu gerçekleştirir. Ne var ki, bu koşulun "ezici özelliği" anımsandığında, sözkonusu kazanımın en azından günümüz ortamında ve herkes tarafından kolayca gerçekleştirilebilecek, görgül türden bir gerçeklik olmadığı da bir olgu durumudur. Bu ortam usun işlevsel, araçsal kullanımıyla belirlenmiş bir öznelerarasılığa yol açmış, ondan türemiş ve onu güçlendirmiştir. Dolayısıyla, böyle bir durumda, ne birey insanın, ne de sıradan yapısıyla özne insanın, otantik bir özgürlüğü tanıyabileceği, benimseyebileceği ve isteyebileceği varsayılamayacaktır.

Ve şimdi, böylesine anlamlı olan bu ortamı biraz betimlemek gerekir.

H. 'Öznelerarası Ortam Olarak Toplum'un Oluşumu

Bu yazının başlarında, usun biricik işlevinin alışılmış anlamıyla zihinsel tasarımlar üretmek olmadığına, onun bunları ve daha öte işlevleri yerine getirmenin yanısıra, düzenlemek, uyumlandırmak, bağlantılandırmak, anlamlandırmak, biriktirmek ve geriye çağırmak gibi görevleri de yerine getirdiğine, ya da bunların yerine getirilmesine etkin biçimde katıldığına, ve asıl önemlisi, tüm bu edimleri bedenle işbirliği içinde yaptığına değinmiştim. Bu yüzden, usu yalnızca beynin bir işlevi ya da ürünü gibi görmenin; yahut başka bir deyişle, tek başına beyni biricik uslalama örgeni olarak almanın yanlış olacağı anlaşılmaktadır. Us tüm bedenin bir işlevidir ve özdeğin bütün evrensel tarihinden gelen içkinkazanımlarla donanmıştır. Böylece, en genel duruşuyla saltık anlamda nesnel olan bu yetiler-yetisi kendi öznesinin tüm tarihine katılmış, bu tarihin yaşadığı bütün evreleri geçirmiş olmaktadır. Sonuçta, insansal öznede kendini serimlediği kipiyle, bu öznenin öz oluşum serüvenini hem yönlendirmiş, hem onu içselleştirmiş ve dolayısıyla da bu öznede şekillenmiş olan bizim alışılagelmiş ussallığımız ortaya çıkmıştır. Bir tür varlığı olarak insanın kendi topluluksal yaşantısını, kendisinde bir olanak olarak varolan tasarımlama, simgeleştirme ve kavramsallaştırma düzeneği (ikincil uslamlama düzeneği) üzerinde yeniden oluşturması onun, bir yandan nesneler dünyası karşısında yeni bir dünya, simgeler dünyası, bilişsel gerçeklikler dünyası oluşturarak, ondan "özgürleşmesi"ni, ama öte yandan, bu yapay dünyayı doğal/olgusal dünyanın "yerine geçirerek", öyle düşünerek ve öyle benimseyerek eylemesi bu varsayımsal "özgürlüğü" de bütünüyle yapıntısal, koşullu, hipotetik duruma getirmiş ve sonunda, nesnel bir özgürlük olmaktan çıkarmıştır.

Arkaik bilinçte, doğa adeta "örgensel olmayan beden"di.[108] İnsan bu ortam dışında varolamaz ve düşünülemezdi. Doğayı 'doğa olarak doğa' gören bu yaklaşımda nesneler Kavramlarından ayrı değillerdi. Topluluk içi ilişkiler de aynı düzende, doğanın temel dürtü ve güdülerine göre oluşturulduğundan, "ilkel yabanıla göre dış dünya toplumsal ilişkiden ayrılamaz(dı); bu ilişkilerle dış dünya bilinci edinilir(di). Tıpkı kabilenin (sürünün -CK) bir üyesi olma dışında kendi varlığını kavrayamayışı gibi, doğa (da) bu kabile (sürü -CK) ilişkileri içinde kavranır"dı.[109] Doğa, topluluk ve birey bir ve aynıydı.

Daha sonra, yukarda özetlenmiş bulunan süreçlerin birleşik etkisiyle, bireyler kendilerini dış dünyadan ayırt etmeye, bir 'Ben' bilinci, bir özbilinç edinmeye yöneldiler. Özbilincin oluşum ve gelişimi nesne bilincinin oluşum ve gelişimini yansıtır. Ne var ki, başlangıçta, nesne bilinci hâlâ nesneleştirilmemiş bir nesnel dünyanın bilinci olsa gerekir. Bu bilinç temelde söylensel niteliktedir. "Söylensel düşüncenin ayırıcı niteliği, doğrudan doğruya başka yapılaşmış kümeler kullanarak değil de olay kalıntıları, olay kırıntıları kulla-

narak yapılaşmış kümeler geliştirmektir."[110] Parçalardan önce bütün vardır ve nesnel dünya kendi bütünselliği içindedir. Düşünce "tümdengelimi" benimsemez, yalnızca kendi "tümü" içinde kalır. Bu aşamada birey tıpkı erken bebeklerde gözlendiği gibi, dış gerçekliği zihinde üretebiliyor, onun nesnelliğini az çok ayırt edebiliyor, ama onu hâlâ bir 'ide olarak nesne' bağlamında kavrıyor olmalıdır. Bu, söylensel öykülerde kolayca gözlenebilir. Söylende bir şeyin kendisi (nesne) ile adı (idesi) ayrılmazdır. "Bir şeyin adıyla kurulan yakınlık daima o şeyin kullanımıyla yakınlığın dolaysız bir sonucudur. (...) Bir şeyin adını bilmenin onu ele geçirmek demek olduğu inancı böylece deneysel olarak doğrudur."[111] Oldukça değişmiş ve kökeni silikleşmiş olsa da bu eğilimin, günümüz toplumlarında bile, "özel adlara mahiyetlik bir değer atfetmek"te, tikel olarak da "kendi adının kişiliğiyle bir ve aynı şey olduğunu düşünmek"te ve genelde, "bilinçdışı düşüncenin adlara atfettiği önem"de[112] hâlâ canlı olduğu söylenebilir. Ama söylensel bilinç için bunun asıl anlamı "öznel" tasarım, imge ve idelerde gerçekleştirilen dönüşümlerin, bunların gönderme yaptığı nesnelerde de benzeş türden dönüşümlere yol açtığı ya da açabileceği anlayışında yatmaktadır. "Tasavvurlar arasında var olan ilişkilerin şeyler arasında da var olması gerektiği farzedilir."[113] Böylelikle, nesnelerin varoluş ve ilişkileri onlara ilişkin tasarımların yapısı ve ilişkilerince belirleniyordu – anca, nesneler henüz yalıtlanmış olmadıklarından, kendi idelerinden de ayrı düşünülemiyorlardı.[114]

Bu yolda düşünce geliştiren bilincin, kendi dolaysız çevresindeki nesnelerle kaçınılmazlıkla sınırlı olduğu söylenirse, bu kuşkusuz doğru olacaktır. Bu ilk düzeyinde, "isteminin içeriği kadar tasarımının alanı (sphérë'i) da sonludur bilincin; öyleyse (bilincin) kendi de sonludur. Doğa içine batmış durumdaki tin zekanın ve iradenin sonluluğunu dolayımsız olarak kendinde taşır."[115] Burada alışılmış bir mantığa rastlamak olanaksız olduğu gibi, onun tersi bir mantığa da rastlamak olanaksızdır. Bu düşünce kipi bizim mantığımıza karşı yalnızca ilgisizdir; o mantık öncesidir, önmantıksaldır, ama ussaldır: "...ilkel insanların düşünüşü mistik denildiği kadar mantık öncesidir de denilebilir. (...) Bu düşünüşe, anıklamaların muhtevaları daha özel olarak göz önünde tutulursa mistik denir, daha çok bağlarına bakılacak olursa mantık öncesi denir." Bu mantıktan önceki bir aşama değildir; "mantıktan ayrı değildir, (ama) mantıksız da değildir." Çelişkilerden kaçınmaktan çok, kaçınmayı düşünmemekte dile gelir.[116]

Bunu izleyen aşama soyut düşüncenin kurulması ve giderek, mantıksal yapıların ortaya çıkmasıdır. Artık, doğa ve nesneler dünyası yalnızca ayırdına varılmış bir dünya değil, kendisinden ayrılınmış bir dünyadır. 'Doğa olarak doğa' ve 'ide olarak doğa'nın yerini, 'nesne olarak doğa' almıştır. Burada doğa büyük ölçüde araçsal ve işlevsel imlemdedir, insansallaştırılmıştır ve kullanımı bağlamında olmak üzere düşüncede yeniden üretilmiştir. Eski söylensel bilincin tortuları belli ölçüde etkili olsa ve bu tortular (sözgelimi doğa-

nın insanbiçimselleştirilmesinde) kendini ele verse bile, asıl önemli olarak, doğanın/nesnelerin kendileri yitirilmişlerdir. Onların yerini, onları yalnızca imleyen göndergeler değil, onların yerini ele geçiren simgeler ve bilişsel yapılar almıştır. Nesnenin bilinci biliş nesnesinin bilinci tarafından alaşağı edilmiş ve bastırılmıştır. Bu; tür olarak insandan özne olarak insana geçişin şafağıdır. "Özne-insan kendini dış dünyadan, nesneden soyutladı ve onu kendisinden bağımsız yasallıkta bir doğal süreç olarak aldı. Ama aynı yolla, düşünce kategorilerinin de toplumsal ve tarihsel koşullardan bağımsızlığını varsaydı."[117] Böyle üretilen bu 'toplumsal bakımdan zorunlu yanlış bilinç' Kavramı nesnesinden çözdüğü için, ulaştığı kavramsal yapı da özünde bir yapıntısallıktan kurtulamadı. Doğal nesnelerin gereksinim nesneleri olması gibi, kavramsal nesneler de bilişsel-gereksinim nesnelerine dönüştü. Bu çifte gereksinim topluluktan topluma geçişi tersinmez kılan kuralları düşüncelleştirdi, gerekçelendirdi, kuramsallaştırdı ve dizgeselleştirdi – şimdi artık mantık düşünce sahnesindeki yerini almıştı. İnsanın gerçek/olgusal dünyanın nesneleri yerine gereksinim nesnelerini ve bilişsel nesneleri koyması gibi, kendisinin yerine de, özne olarak bu konumlanışla belirlenmiş bir *başka* varlığı, eşd. insansalı geçirdi. Özne olarak insan kuşkusuz insanbilimsel, anatomik ve morfolojik bakımdan ayrı bir canlı türü değildi; ama yine de, toplumsal, ussal ve bilişsel bakımdan o *ayrı* bir varlıktı. İnsanın nesnede yitimi özbilincin 'Ben'deki yitimiyle koşut gelişti. İnsansal us nesnel usdan, insansal varlık nesnel doğadan ayrılmış, soyutlanmıştı. Özbilince düşen de yabancılaşmış bir 'Ben'in bilinci olmaktı. İnsansal varlığın temel yapısı Kant'ın ya da başka bir filozofun düşünsel ikiciliğinden dolayı değil, ama tam da o varlığın kökenindeki bu yarılmadan dolayı uyumsuzdur, disharmoniktir ve bu koşullarda temelli bir değişinim olmadıkça da öyle kalacaktır. Bu uyumsuzluk onun doğa olarak doğadan yalıtlanmasıyla gelişmiş, ama öte yandan da, onun doğal güçsüzlüğüyle birleşerek, huzursuzlaşmasına ve, kendisi için çabalarken, hiç ayırdına varmaksızın toplumsallığı için de çabalamasına yol hazırlamıştır. "Bu yüzden insan doğaya, kendisinde bir uyumsuzluk, kıskançca ve boşuna da olsa rekabet ve mülkiyet isteği, hatta iktidar sahibi olmaya eğilimli doymak bilmez arzular yarattığı için şükran duymalıdır."[118]

Şimdi, sorun 'nesne olarak doğa'nın, nesneleştirilmiş nesnelliğin 'ide olarak doğa'ya, bilişselleşterilmiş nesnelliğe ve bunun denk düştüğü varsayılan 'doğa olarak doğa'ya, doğal nesnelliğe ne ölçüde eş düştüğü, ne ölçüde karşılık geldiğidir. Bu karşılıklılık, bu eş düşme, bu denkliktir ki, insansal bilincin ikincil düzeyde uzlamlamayı tüm vargılarına dek götürmesine olanak verir ve düşünsel bir pekinlik yaratır. Bu temel üzerinde, hakikat yerine gerçeklik ve gerçeklik yerine de hakikatin konulabileceği, yeterince kılgısal bir anlamlılıkta ileri sürülebilecektir. Böyle bir kılgısallık düzeyinde, "hakikat sadece ben'le sen'in uzlaşması, anlaşması"na indirgenebilir (Feuerbach). Bu uzlaşmanın, bu anlaşmanın genel bir geçerlik kazanması özne tabanının ge-

nişleyerek, toplumda bir bilişsel dönüşümü gerçekleştirebilecek duruma gelmesiyle olanaklıdır. Öyleyse, denilebilir ki, bu genelgeçerlik hem özneleri, hem ortamı bakımından temelde toplumsaldır – çünkü "Ben"i 'Ben' ve "sen"i 'Sen' kılan düzlem yalnızca toplumdur.

Şimdi, bireysel tasarımların birliğini imleyen özbilinç toplumsal tasarımların birliğini imleyen bir üstbilince yerini bırakır ve onun belirlenimi altına girer. 'İnsansal us'un, toplum üyesi olarak bireyin sıradan ussallığından öte birşeyi anlatmasının nedeni budur. Ve bu sıradan ussallıkta da us tüm bedensel yetilerle ve genelde bedenle, özgül türden bir geribesleme ilişkisi içinde iş gördüğünden, bireysel us bedenin psişik ve zihinsel yetileriyle, toplumun toplumsal biliş ve edim düzeneklerinin bir arakesiti olarak, nesnel usun bu arakesitte kendini açımlayan ve genişleten bakışımı olarak ortaya çıkar.

Bireysel usun bu yolda, sırf öznel değil özneleraası bir nitelik kazanması için eksik olan şey şimdi paradigmatik bir derin yapının oluşması için gereken bir tür bilişsel sözleşmedir. Bu "sözleşme"nin hem kendiliğinden, hem de tartışılmaz olma özellikleri taşıması ona bir tür 'inançlar inancı' görünümü kazandırır – öznesi toplumsal, nesnesi tümel olan bu özel dolgu gerecine ben burada 'arı inanç' diyorum. O temel bir açıklama iskelesidir, ama kendisi açıklan(a)maz. Kuşkusuz yapıntısal nitelikte olmakla birlikte, çok uzun bir zaman diliminde a priori kabullenilmiş olduğu ve tartışılmaya açıldığında, yerine konulabilecek bir başka ölçünler dizini olmayışı nedeniyle, tam bir bilişsel kaos yaratabileceği için, sorgulanmaksızın gelenekselleştirilmiş olan çok temel önermelerin içselleştirilmesiyle oluşmuştur. Bu bakımdan, arı inanç inancı andırır: "inanç toplumsal yaşama ilişkin *doğrudan* bir eylem kılavuzu, ahlak, vb. olmaktan öte doğrudan bireylerin benliklerinin, kişiselliklerinin ifadesi oluyor. İnanç gelenekseldir. İnanç da bilim gibi kaçınılmazlıkla bir takım öncül durumundaki kabuller üzerine kurulur. Bu kabuller başlangıçta olmasa bile zamanla kuşaklar boyu içselleşir, ortaya çıkış koşulları unutulur. Bir kez kollektifçe benimsendikten sonra artık inancı mantıksal olarak tutarlı kılma ve (ona) deneysel destek bulma gereği söner, tersine bu tür sorgulamalara karşı sert bir direnç gelişir. İnanç kollektif kimliktir."[119] Arı inanç işte bunu andırır biçimde, bizim uygarlığımızın temelinde yatan kollektif bilişsel kimliktir. Bu bilişsel sözleşmeye dayanarak, öznel özneleraarasına, nesnel evren de bilişsel evrene bağlanır ve tümtoplum bu bağlanımla birlikte, bu bağlanım üzerinde, örgensel bir yapı edinir. Böylece, "hiç kimse nesne olan bilinç olgularını, sanki bunların dışında bulunan bir açıklama sebebi/nedeni varmışçasına, dış dünya olgularından ayırmaz; hiçbir doğal (yani alışılmış -CK) düşünme etkinliği, dış dünyanın varoluşuna duyulan inancı temellendirmek üzere, dış dünyaya yönelip bilinç-dışdünya bağıntısını bir yeterli sebep ilkesine bağlamaz veya nedensellik ilkesine dayalı bir te-

mellendirme yönüne sapmaz. (...) Psişik edim (...) dış dünya nesnesini gerçek bir şey olarak benimser/içser."[120]

Bu yolda usun biçimlendirilmesi ve kalıplandırılması bir yandan onun aktarımını ve edinimini kolaylaştırırken, öte yandan da onun kendi yönünde geliştirilmesini hızlandırır. Us kullanımı önemli ölçüde kılgısallaşır ve işlevselleşir. Bilinçli ve kuramsal kullanım yerine, kendiliğinden ve kılgısal kullanım yayılır. Birinciler ancak özel bir bireyler kümesinin yeteneği olarak ayrılırken, kurgusal kullanım büsbütün yadırgatıcı ve gelenekleri zorlayıcı bir yordam olarak dışlanır.

Usun sıradan kullanımı ise böyle bir "zorlayıcılık"tan oldukça uzak bir ortamda gerçekleşir. Bu ortam biliş ve bilginin edinildiği ve aktarıldığı bir ortam olarak, bir yandan insanlığın birikimini sağlayan ve dolayısıyla insanı özneleştiren koşulları yaratır ve taşır: "Bilgiyi yalnızca toplumsal yaşam içinde elde edebilen insan hem insanlığını, hem de özgürlüğünü toplumsal yaşama ya da birlikte yaşadığı insanlara borçlu demektir. Bu, insanın toplumsal yaşam biçimini özgürleşmek için seçtiği anlamına gelir."[121] Ne var ki, bu "özgürlük"ün yalnızca 'doğa karşısındaki yapıntısal bir özgürlük" olduğu da apaçıktır. Özgürlüğün bilgiye, tikellikle de doğal ve ussal bir varlık olarak kendinin bilgisine, iye olmakla ve bunu genişletmekle olanaklı olduğu doğru olmakla birlekte, bunun nesnesinden koparılmış bir "bilgi" olmaması gerektiği bir yana, üstelik –bu satırları yazan yazarın bile teslim ettiği üzere– "özgürlük karşıtı kurumların olumsuz etkilerinin bilgi artışının olumlu etkilerinden çok daha güçlü olduğu"nu[122] da kabul etmek gerekir. Böylece, verili durumuyla bu ortamın, özgürsüzlüğü 'özgürlük' gibi sunmaya, daha doğrusu sahte bir "özgürlük" kavramlaştırımı yapmaya ve güç-arayışına yatkın olduğu ileri sürülebilir. Us böyle bir ortamda baskı ve zorlanım altına alınmaya çalışılır, tam kendini bulamaz ve ortaya seremez. Ancak çok özel bir yoldan, şimdi oldukça yadırganan bir yoldan, kendi olanaklarını ve öznesinin edimsel sınırlılıklarını öznelerarası özneye sezinletir. Bu özne böylece, nesnelliğin ve hakikatin ne olduğundan çok, ne olmadığının bilincine yakındır. Buna karşılık, sıradan özneler ise tersine, pekin bir bilgi iddiasıyla öne atılır ve boş bir güvenle dolaşırlar, kendilerini doyumsatırlar.

İşte bu aşamada, Comde tanrıbilimsel ve metafiziksel evrelerin artık aşılmış ve pozitivistik evreye geçilmiş olduğunu ileri sürebilir! Bu önesürümün "yerindeliği" şuradadır ki, şimdi sıradan bilinç kendi yararcı ve işlevselci mantığını çok "doğal" ve "olağan" bir şekilde gerekçelendirebilmektedir. Bu nedenle, yararcılığı en son vargılarına dek götürmüş olan pragmatizmin pozitivizme olan eşsiz borcunu teslim etmesine şaşmamak gerekiyor.

Comte'un bu kaba savlarını ve pragmatizmin açıkca çıkarcı yaklaşımını bütünüyle bir yana atmaksızın, onların çağdaş versiyonları sayılabilecek ya da onlardan pek çok temel görüş ödünç almış bulunan postmodernist statükoculuğu dışlamaksızın, sıradan bilince teslim olmaktan başka bir işe yara-

mayacak popülist söylemlerden uzak kalmaksızın, ne insanlığı, ne bilgiyi ve ne de özgürlüğü ilerletebilmek olası ve olanaklıdır. Burada oldukça kararlı bir ussallığı savunmak, doğal bir yeti olarak usun gizilgücüne güvenmek yerine, pozitivistik savları çapaklarından ayıklamak ve güncelleştirmek bu amaçlara yardımcı olmayacaktır. Böyle davranmak yerine, "'us' adı verilen özel bir düşünme ve değerlendirme gücünün bulunduğunu" bile yadsımak ise[123] anlaşılır olmaktan büsbütün uzaktır.

* * *

Öyleyse, genel bir sonuç olarak denilebilir ki, insandan insansala geçiş bir doğal varlıktan bir toplumsal varlığa dönüşümü anlatır ve bütünüyle "yapay" bir süreçle yanyana ilerler. Henüz bütün vargılarına ulaşmış olmayan bu ilerlemenin usun kullanımındaki yansısı öznelerarası usun oluşması ve gelişmesidir. Öznelerarası bir varlık olarak insan kendi paradigması içinde özerk bir canlı sayılabilse bile, kendinde özgür bir varlık olmaktan uzaktır. Ne var ki, tıpkı bireysel tutkuların toplumsal ilerlemeye paradoksal katkısı gibi, paradigmatik yaklaşımların da evrenbilimsel ilerlemeye bir katkısı olabileceği de –şimdilik çok tartışmalı bir görüş olarak– ileri sürülebilir. Ancak her durumda böyle bir önesürümün olumlayıcı, aklayıcı bir tutumla birlikte gelişemeyeceği ve gerçek bir eleştirelliği, olumsuzlayıcılığı benimsemesi gerektiği de, eşit bir haklılıkla, ileri sürülmelidir.

NOTLAR

1. V.P. Alekseyev, *İnsan Türünün Kökeni ve Gelişimi*, s. 70.
2. W. Köhler, *The Mentality of Apes*, passim ve özellikle bölüm II ve III.
3. R. Leakey, *İnsanın Kökeni*, s. 52.
4. Çambel'den akt. A. Şenel, *İlkel Topluluktan Uygar Topluma*, s. 69, n. 99.
5. Alekseyev, agy., s. 121.
6. Agy.
7. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 45.
8. Agy., s. 16 -abc.
9. G. Thomson, *Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler: İlk Filozoflar*, s. 38.
10. V. Hacıkadiroğlu, *İnançtan Bilgiye*, s. 14.
11. Aristoteles, *Politika*, 1253 a. -abc.
12. V. Hacıkadiroğlu, *Özgürlük Hukuku*, s. 23.
13. G. Thomson, *agy.*, ss. 39 ve 56.
14. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 18-9.
15. *Agy.*, s. 19.
16. V. Hacıkadiroğlu, *agy.*, s. 51.
17. G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 73.
18. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 42 -abc.
19. V. Hacıkadiroğlu, *İnançtan Bilgiye*, s. 18.
20. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 33.
21. G. Thomson, *İlk Filozoflar*, s. 61.
22. *Agy.*, s. 362.
23. Curr'dan akt. G. Thomson, *agy.*, s. 64.
24. Karş. "'Biz' bilinci işbirliğine katılan 'ben'lerin, 'onlar' bilinci de işbirliğiyle ilgili olmadan düşünülen başka benliklerin bilincidir" (V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 62); yahut, "işbirliğine bir yönelme olmadıkça bu 'ben-başkaları bilincinin oluşması olanaksız görünüyor" (V. Hacıkadiroğlu, "Bilgiyle Gelen İnsanlık", *Felsefe Tartışmaları*, K. 23, s. 92).
25. Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, ön. 20, s. 29.
26. Bu konuda Hegel'in Freud'la buluşması ilginçtir. Freud arkaik toplulukların tabu karşısındaki tutumunun, tabu yasaklarını çiğnemeyi çok istemelerine karşın, korktukları ve "korkuları isteklerinden daha güçlü" olduğu için, sürüp gittiğini bildirerek, korkunun "kollekif özne"yle ilişkisine ışık tutar.
27. I. Kant, *Prolegomena*, s. 99.
28. Bu bakımdan ayrı bir tutum geliştiren filozoflar arasında, örneğin Husserl'in adı anılabilir. Husserl 'Ben' ile çevresi arasındaki bilişsel ilişki sorunsalını, "başka ben'lerin ayraca alınması" yöntemiyle çözmeyi dener ve böylece, tekbenci varlık alanını öznelerarası alanın üzerine çıkartır (bkz. Ö. Sözer, *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı*, ss. 112, 114.
29. Marx'dan akt. J. Habermas, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, s. 41.
30. K. Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 265.
31. Habermas, *agy.*, s. 48.
32. Akt. D. Özlem, "'Tinsel Bilimlere Giriş'in 100. Yılı ve Dilthey", *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, C. I, ss. 28-9.
33. W. Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, ss. 11-2.
34. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Ön. 176, 177, ss. 123, 124.
35. S. Yenişehirlioğlu, *Birey-Toplum-Devlet İlişkileri*, s. 57.
36. Hegel, *agy.*, Ön. 401, s. 246.
37. V. Hacıkadiroğlu, "Bilgi ve Bilinç", *Felsefe Yazıları* içinde, s. 363.

38. Dilthey bunlara "deneyimsel anlatım" yordamları adını verir. Ona göre, bunlar (ve eylemler) yorumsamacı yollarla çözülebilirler.
39. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, ss. 67 ve 66 -abç.
40. Burada, eleştirilmesi gereken bir argüman öğretici olabilir. Bir kuş sürüsüne karşı bir tehlikenin, sözgelimi bir yırtıcı kuşun, yaklaştığını gören bir "haberci" kuşun, "belli türden bir ses" çıkararak sürüyü uyarabileceğini bildiren bir düşünürümüz yine de bunun ne anlaşma, ne de anlama türünden bir iletişim olarak sayılamayacağını ileri sürmektedir (V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 66). Onun bu yolda iki tanıtı vardır: a) uyarı sinyali "yalnızca" (?) "doğal bir ses"tir; b) kuş "çevresinde hiç kuş olmasa bile yine o sesi çıkaracaktı(r)". İlk tanıt; tüm yapay iletişimin kökeninde doğal bir iletişim dürtüsünün bulunmasıyla ve, ancak simgeleştirme/kavramsallaştırma yetisini, eşd. ikincil uslamlama düzeneğini kullanarak insanın bu sınırı aşabilmiş olduğunun düşünülmesiyle, kolayca bir yana bırakılabilir. Bu sesin yalnızca kendinde değil, kendisi-için de doğal olduğunun ileri sürülebilmesi için ise, savın zaten tanıtlanmış olması gerekir. İkinci tanıt ise daha ciddi bir çözümlemeye gereksinim gösterir. İlk bakışta usayatkın gibi gözüken bu savın zayıflığı da bunun genelleştirilmesiyle hemen kendini göstermektedir. Şöyle ki, o sırada tek başına bile olsa kural olarak hiçbir canlının sürekli tek başına yaşamadığı ve yetişmediği, dolayısıyla belli türden bir olası tehlike karşısında belli türden bir ses çıkarmayı da ancak kendi topluluğu içinde şekillendirmiş olduğu doğal yetileriyle öğrendiği, burada unutulmuş gibidir. Sözkonusu kuşun doğada sürekli tek başına yaşamış ya da yetişmiş olması (!) durumunda, yine o sesi çıkarıp çıkaramayacağı ise, tartışılamayacak denli skolastik nitelikte gözüktüğünden, bir yana bırakılırsa, bu argümanın hiçbir dayanağı kalmamış olacaktır. Kaçışan kuşların yalnızca içgüdüsel nedenlerle böyle yaptıkları savı ise daha önce ele alınmış olan beden/us, içgüdü/bilgi, duyum/biliş bağlaşımlarını gözardı eden bir görüş olarak, burada yeniden eleştirilmeyecektir.
41. Örn. bkz. E. Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, ss. 45 vd.
42. Dilthey'dan akt. Habermas, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, s. 203.
43. Habermas, *a.g.y.*, s. 196.
44. *Agy.*, s. 235.
45. *Agy.*, s. 196.
46. Biliş ve bilgiyi bu yolda, belki de biraz alışılmadık bir şekilde, toplumsallaştıran bu alımlama, uslamlama ve çıkarsama düzeneğini –nesne ve olgulardan çok, toplumsal süreçlerle ilişkilerimizi tanımlayan ve etkileyen (alışılmış anlamıyla) ideolojiye benzeştirerek– metaideolojik bir düzenek diye adlandırıyorum (bu konuda bkz. *Meta-İdeoloji* başlıklı çalışmam, passim.).
47. L. Wittgenstein, *Kesinlik Üstüne*, ön. 177 ve 263.
48. V. Hacıkadiroğlu, *İnançtan Bilgiye*, ss. 23-4.
49. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan'Felsefesi*, ss. 73-4.
50. V. Hacıkadiroğlu, *İnançtan Bilgiye*, s. 25.
51. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 84.
52. *Agy.*, s. 77.
53. *Agy.*, s. 89.
54. *Agy.*, s. 76.
55. *Agy.*, s. 84.
56. V. Hacıkadiroğlu, "Bilgiyle Gelen İnsanlık", *F.T.*, 23/94.
57. *Agy.*, s. 93.
58. T. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 202.
59. *Agy.*, s. 89.
60. *Agy.*, s. 90.
61. Celal A. Kanat, *Meta-İdeoloji: İdeolojinin Bilgibilimi Üstüne Bir Deneme*, ss. 121-31.
62. Celal A. Kanat, *agy.*, s. 130.

63. V. Hacıkadiroğlu, "Yine Duyumlar ve Bilgi Üzerine", *Felsefe Yazıları* içinde, s. 385.
64. Aleexeev, *The Origin of Human Race*, p. 231.
65. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, ön. 242, s. 158.
66. Blümer'den akt. M. Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 233.
67. M. Horkhiemer, *Akıl Tutulması*, s. 122.
68. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 78.
69. V. Hacıkadiroğlu, "Yine Duyumlar ve Bilgi Üzerine", *Felsefe Yazıları* içinde, s. 376.
70. A. Kaygı, *Edebiyat ve Varlık*, s. 223.
71. A. Kaygı, *agy.*, s. 201.
72. T. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 109.
73. C. Wells, *İnsan ve Dünyası*, s. 151.
74(a). G. Thomson, *İlk Filozoflar*, s. 277.
74(b). A. Kaygı, *agy.*, s. 204.
75. G. Lukacs, *History and Class-Consciousness*, p. 234.
76. W. Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, s. 269.
77. V. Hacıkadiroğlu, *Özgürlük Hukuku*, s. 10.
78. *Agy.*, s. 14 -abç.
79. *Agy.*, s. 19.
80. V. Hacıkadiroğlu, *İnançtan Bilgiye*, s. 12.
81. *Agy.*, s. 13.
82. V. Hacıkadiroğlu, *agy.*, ss. 14-5.
83. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 27.
84. V. Hacıkadiroğlu, *Özgürlük Hukuku*, s. 16.
85. *Agy.*, s. 22.
86. V. Hacıkadiroğlu, *İnançtan Bilgiye*, s. 18.
87. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 30.
88. *Agy.*, s. 37.
89. Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 113.
90. D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, K. II ve III, ss. 365, 400.
91. Hegel, *agy.*, s. 82.
92. V. Hacıkadiroğlu, *Özgürlük Hukuku*, s. 121 -abç.
93. V. Hacıkadiroğlu, *İnançtan Bilgiye*, s. 19.
94. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, ss. 298-301.
95. *Agy.*, s. 37.
96. *Agy.*, s. 38.
97. W. Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, s. 263.
98. *Agy.*, s. 261.
99. *Agy.*, s. 270.
100. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 36.
101. Başka bir açıdan, insansal açıdan bakıldıkta, belki de bunun "özgürlük"ün tam kendisi olduğu söylenebilir. Çünkü, yaratılmış olan bir ikinci, yapay evren doğa karşısında (büsbütün özgür olmasa bile) özerk bir kurulumdur. Bu özerkliğin bir özgürlük durumunu anlatıp anlatamayacağı sorusu ise hiçbir zaman tam olarak yanıtlanamayacak bir sorudur. Yine de, tüm bu kurguların yalnızca zihinsel nitelikte kaldığı ve buradaki özerkliğin temelde bir bilişsel kendiliğin özelliği olabileceği unutulmamalıdır. Bu yapının bir ödünleme düzeneği olduğu ve insanın doğaya karşı üstesinden gelinemez bağımlılığının verdiği amansız kaygının bastırılmasına yönelik bulunduğu gözden yitirilmemelidir.
102. L. Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, s. 41.
103. I. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, ss. 74, 75, 78.
104. T. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 49.

105. Hegel'den akt. Ş. Yenişehirlioğlu, *Birey, Toplum, Devlet İlişkileri*, s. 63.
106. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 28.
107. V. Hacıkadiroğlu, *İnançtan Bilgiye*, s. 11.
108. Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 159.
109. G. Thomson, *İlk Filozoflar*, ss. 184-5.
110. C. Levi-Strauss, *Yaban Düşünce*, s. 47.
111. Malinowski'den akt. Thomson, *agy.*, s. 172.
112. S. Freud, *Totem ve Tabu*, s. 83.
113. *Agy.*, s. 120.
114. Bunu çok iyi betimleyen bir olay Güney Avustralyalı bir Arunta'nın, kendi fotoğrafını bir kanguruyla eş görmesidir. Çünkü fotoğraf doğallıkla adama benzemektedir ve adamın totemi de kangurudur. Öyleyse, fotoğraf da kangurudur!
115. Hegel, "Felsefe Tarihinin Genel Bölünümü", *Yazko Felsefe*, K. 4, s. 154.
116. L. Bruhl'den akt. C.B. ve J.R., *Sosyolojinin Unsurları*, s. 486.
117. Thomson, *agy.*, s. 411-2.
118. Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", *Yazko Felsefe*, K. 4, s. 121.
119. M. Cemal, *Eşitlikçi Toplumlar*, s. 347 -abç.
120. Dilthey'dan akt. M. Riedel, "W. Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği", D. Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, C. I içinde, s. 66.
121. V. Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 94.
122. *Agy.*, s. 38.
123. V. Hacıkadiroğlu, "Yine Duyumlar ve Bilgi Üzerine", *Felsefe Yazıları* içinde, s. 388.

CASSIRER'IN NORMATİF FELSEFESİ(*)

Thora Ilın Bayer
Çev.: Mustafa Günay

Felsefeler, özellikle idealist felsefeler, çoğunlukla normatif oldukları için eleştirilmektedirler. Felsefe, topluma ya da bireylere yön vermediği zaman, insanlığı yeterince göz önüne almamakta ve görevini (yükümlülüğünü) yerine getirmemektedir. Başlangıçta, normatif olarak görülen Ernst Cassirer'in felsefesinin anlamı üzerinde günümüzde de süregiden tartışma, yapıtının eleştirel değerini ortaya koymuştur.[1] John Michael, Krois'in yapıtı, ele aldığı sorunlarla birlikte Cassirer'i sistematik bir düşünür olarak tanımlar.[2] Krois, felsefenin kültürü normatif biçimde nasıl etkilediğinden ziyade, Cassirer'in düşüncesine özgü bir etik kuramı araştırır: "Cassirer'in etik kuramı moral düşünmenin farklı aşamalarında aynı kalan bir moral bilinç kuramını içerir (öyle ki, eylemlerin vermiş olduğu farklı ölçütler moral bir görüş açısından belirlenir), ve yapılması gerekeni belirten bir normatif kuramı, vazgeçilemeyecek insan hakları öğretisini doğal yasalar içinde temel olarak alır."[3] Buna karşı olarak, bir norm düşüncesinin, böyle bir yararcı ilke ya doğal bir yasa kuramı olarak, bir ahlaksal ilke ya da kurama ihtiyaç duymadığını öne sürebilirim: bunların yerine normatif felsefe bir bütün olarak insanlık görüşüne ihtiyaç duyar, bundan ötürü gelecekteki olaylar ve ihtiyaçlar için önlem almayı ve hazırlıklı olmayı hesaba katar. Böylece normlar bireylere ve kültürlere yön verebilir.

Cassirer son yapıtlarında, örneğin, "Felsefi Bir Problem Olarak Felsefe Kavramı" (1935), "İnsan Üstüne Bir Deneme" (1944), ve "Devlet Mitosu" (1946), ilk yapıtı olan "Simgesel Biçimler Felsefesi"nin[4] (1928 ve 1940) dördüncü bölümünde amaçladığı gibi, felsefenin normatif olmakla yükümlü olduğunu açıkça kabul eder. Ama onun yapıtlarının tümünün kesin bir normatif görüşü barındırdığı, belki "Özgürlük ve Form" (1916) adlı yapıtının ise muhtemelen Cassirer'in 1. Dünya Savaşı'na tepkisi olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Cassirer'in felsefesi hangi tarzlarda normatiftir? Bu soruyu izleyen sorularla yanıtlayacağım: Cassirer felsefe için hangi normları koyar? O kültür için hangi normları koyar? Bu sorular yanıtlandığında, şimdiye kadar Cassirer'in bilinen düşüncesinde onun tanınmayan, fenomenolojik felsefesinin verimli yanı ortaya çıkacaktır.

Cassirer kendi felsefesine hangi yönü ya da normları verir (koyar)? O "temel ahlaksal sorun"[5] olarak adlandırılan şeyin incelenmesinin nihai amacı

(*) *The Journal of Volue Inquiry*, 27. sayı, s. 431-441, 1993'ten çevrilmiştir.

olduğuna inanır, bu amacı gerçekleştirmek için uygun bir yönteme ve topluma yönelik bir sorumluluğa sahip olmalıdır; felsefe bunları göz önüne almadığı zaman suçludur. Felsefenin bu hareket tarzını üstlenmesi gereklidir.

Cassirer'in "İnsan Üstüne Bir Deneme"nin başında dile getirdiği gibi, felsefenin en büyük amacı Sokratik kendini-bilme hedefidir; "felsefi araştırmanın en büyük amacı kendini-bilmedir".[6] Bu amaç, insanın tüm bilgilerinin bağlantısı olan aklı keşfetmesine yönelik temel hedefiyle kıyaslanabilir.[7] Ama akıl verilmiş bir şey ya da değişmez bir durumda bulunabilecek ve maddesel bir nesne olarak incelenebilecek bir töz değildir; buna karşılık, akıl işlevselidir, sürekli etkinlikte bulunur ve kendini yeniler. Aklın ya da insan bilincinin karşıt ve ilerleyen doğası kendine meydan okur. Böylece bilinçsiz işlevlerini nasıl yaptığına ilişkin bir "sistematik üst-görüş" aracılığıyla kendisi hakkında bilgiye ulaşır.[8] Cassirer için, bilinçsiz işlevler simgesel olduklarından, burada amaç "kendini bilmenin temel simgesel karakterini anlamak"tır.[9] Ama kendinin işlevsel birliği tam olarak anlaşılamaz ve kendisi dünyadan soyutlanmışlığında bulunmadığı gibi, doğada verilmiş bir şey olarak ya da eylemlerden soyutlanmış olarak mevcut değildir. Dünyanın böyle bir tarzda anlaşılması kendini-bilme için gereklidir ve felsefenin ideali dünyayla ilişkisinde yatar. Kendini bilmenin felsefesi, o halde, insan dünyası ya da kültür felsefesidir. Kendimizi ya da insan varlığını anlamak için politik hayatı incelememiz gerekir: "Devletin doğasındaki temel yazıda insan doğası yazılmıştır."[10] Cassirer'in tüm projesinin devletten "büyük harfli bir birey" olarak söz eden Platon'un "Devlet"teki yöntemini izlediği söylenebilir.[11] Kültürü araştırmakla kendimizi araştırırız.

Kültür felsefesi nihai amacına tümüyle uygun bir yöntemi izlemelidir. O hangi koşulların kültürü oluşturma imkanı taşıdığını sormalıdır. Burada Kant'ın eleştirel yöntemi kullanılır, aklın eleştirisi gibi kültürün eleştirisi ortaya çıkar.. Kültürün imkanı için söz konusu koşullar, mitos, dil, sanat ve bilim gibi simgesel formlardır. Ama felsefe yalnızca bu simgesel formların kendisiyle ilgili bilgi vermeyi, yalnızca onları kavramayı ve anlamayı içermez. Buna karşılık, o her dipislinde onların varlığını kapsamlı ve yaratıcı etkinliğini anlamalıdır. Her form evrensel olan şey ile tekil olan şey arasındaki birbirine geçen bir yapıyı gösterir, ve bu yapılardaki farklılıklar formlar arasındaki farklılıklardır. İnsanbilimsel felsefe bu farklılıkları keşfetmeye girişir, her birinin nasıl geliştiğini ve böylece ilk formların bilincin gelişim koşulları olduğunu keşfeder.

Böyle bir transendental kültür incelemesinin başarılı olması için, uygun bir başlangıç noktası bulunmalıdır. Bu hareket noktası insan varlığının "simgeleştiren hayvan" (animal symbolicum) olduğu düşüncesidir.[12] Araştırdığımız şey olan konuşma edimi, insanı biricik varlık yapar; dilin simgesel formundaki kavramlarla konuşma mantıksal başlangıç noktasıdır da. Böyle bir başlangıç noktasıyla, bütün insanbilimsel araştırmalardaki kavramsal bir-

liğe ulaşılacak ve hiç olmazsa başlangıçta keşfedilenlerin yorumlanmasını etkileyen önyargıların üstesinden gelinecektir. Cassirer burada simge düşüncesinin önyargılı bir başlangıç noktası olacağını kabul etmemesinden ötürü eleştirilebilir; bununla birlikte, o simge görüşünün doğruluğuna ve meşru yöntemler yoluyla bulunabileceğine inanır, onu bir önyargı olarak görmez. Gerçekten de, bütün önyargıları kapsayan simge tüm bilgilerimizdeki ortak unsurdur. Onun yöntemi, filozofun, "yalnızca açık akılla" incelemeye başlamasını, "metafiziksel tartışma"ya girmeden fenomenin analizini ve önyargısız bir tanımını vermeyi denemesini önerir.[13] Felsefenin, uydurma bir insan tasarımı kurmaya girişmemesi gerektiği düşüncesi, önyargısız bir hareket noktası düşüncesine karşılık gelir, gerçekten o gerçek insan varoluşuyla ilgilenmelidir. Gerçek insana bakma yoluyla hem insanlığın ne olduğunu ve hem de istediği şeyin ne olduğunu kavrayacaktır; sembolik formların nasıl işlediğini keşfetme yoluyla kendinin-bilgisini elde edecektir.

Bilimler olmaksızın felsefe için bir başlangıç noktası ortaya çıkamaz; tekil işlevlerle birlikte kapsanan genel işlevin birliğini ortaya koymak için, fenomenin "bilimler tarafından elde edilen önceki sentezleri",[14] felsefi düşünceye gereklidir. Felsefe, o halde, bilimlere bir tepkidir ve yalnızca bu bilimsel işlevleri yerine getirmeye muktedir olan insanlık çağında ortaya çıkar. Bilim gibi, felsefi düşünce de dil ve mitosun simgesel formlarından başkadır: "O kendini bulmak için, hem de, büyük entellektüel farklılaşmayı sağlamak için, dil ve mitostan ayrılmalıdır."[15] Ama felsefe kuramsal çağın başat formu, simgesel formlarından biri olan bilim anlamında bir bilim değildir. Felsefe, bilimlerin sahip olduğu bilgiyi, biyolojiden, karşılaştırmalı mitoloji ya da dilbilimden aldığı verileri kullanır, ama kendisi simgesel bir form değildir.[16] Felsefe henüz kendini kavramaya muktedir olmayan bir formdur. Filozofların eğilimi, örneğin Platon, Descartes ve Kant'ın araştarmaları bilgisel düşünmeye ya da saf mantığa dönüş olmuştur. Ama madem böyle bir inceleme yalnız bilincin kuramsal işlevine aittir, o bu düzlemde bilinci sınırlar; bununla birlikte, insanbilimsel felsefe, bilincin tam bir tasarımını elde etmek için sırasıyla tüm sembolik formları araştırır. Felsefe bir bilime indirgenmemelidir. Eğer böyle olsaydı, o formların her birinin tekil yapısını kavramaya muktedir olmayacak ve yaklaşımında önyargısız olmayacaktı.

Kültür eleştirisi ileriye götüren geniş bir hareket tasarısı olarak görülmelidir; Cassirer hiçbir biçimde konuyu bitirip tüketmediğini söyler. Araştırma yoluyla keşfedilen gerçeklerin oranının artmasının yorumu, "gelecek araştırma için açık kalan"[17] alanların kendisi, filozoflardan sürekli ilgilenmelerini gerektirirler. Konuşma ve araştırma sürdükçe simgesel formların etkinliği daha açık bir hale gelecektir; Cassirer ileri götüren bu tasarıyı temel olarak alır.

Bu araştırma epik değil, dramatik olmalıdır. Bilinç karşıtlıklarla işlediğinden ötürü felsefe diyalektik olmalıdır. Bu diyalektik insanlığın kökenleri

ve amaçları üzerinde önemle durmada görülebilir. Tinin ya da bilincin geçici durumu, yalnızca onun geçmişini ve geleceğini göz önüne almakla tanımlanabilir. Bu ilksel, temel ve özgün fenomen üstünde Cassirer'in yapıtında önemle durulduğu açıktır; gerçekten de, onun düşüncesindeki en özgün şey, mitosun ilksel fenomen olduğu hakkındaki düşüncesidir. Mitos insanlığın geçmişindeki başat formdur. Bununla birlikte, insan yaşamının yapısının daha karekteristik ve daha önemli olan şeyi "gelecek boyutu"18 olduğu için, biz geleceğe göre düşünür ve yaşarız. Sürekliliğimiz ve gelecek ilerleme ve gelişme hakkında sormalıyız. Kendinin-bilgisi karşıtlıkları içeren düşünme yoluyla bulunur; bu nedenle, felsefe insanlığın *arkhe* ve *telos*unu araştırma etkinliğiyle kendini bulmalıdır. Felsefeye verilen yön geriye ve ileriye doğru gitmektir.

Felsefenin neyi keşfedeceği ve nasıl bir girişimde bulunacağını araştırdığında, Cassirer felsefenin başlangıcından bu yana dünyada almış olduğu yerin kendisindeki değişmelere yönelir. Geleceği etkileyen "yeni problemlerin bir çokluğu"nu bulur.[19] Bu değişmeler fizik, genetik, etnoloji, karşılaştırmalı mitoloji ve din, dilbilim ve evrim araştırmasından gelir. Bugün bunlara nüfus, nükleer fizik ve çevresel araştırmaları ekleyebiliriz. Bu yeni problemler için de felsefe, kültürel fenomenleri tanımlama ve açığa çıkarmada kulanılan aynı transendental ya da eleştirel yöntemleri kullanır. Her birinin koşulları kendinin ve insan dünyasının anlaşılması ve birleştirilmesi için gereklidir.

Felsefe kendi araştırma alanı içinde bir hükme, ama aynı zamanda topluma yönelik bir yükümlülüğe sahip olmalıdır. Onun görevi toplum karşısında nöbetçi olmak ve problemler hakkında toplumu uyarmaktır, örneğin politik problemlerin ortaya çıkışında olduğu gibi. Felsefe aynı zamanda görünen ideallere sahip çıkmaya çabalamalıdır. O "aklın yöneticisi ve rehberi"dir.[20] Topluma kendi dünyasında meydana gelen şeyin ne olduğunu etkili olarak göstermek için felsefe açıklık ve yalınlık aracılığıyla "genel halkın nüfuz edebileceği" bir dil ve stilde konuşmalıdır.[21]

İnsanların ilkesi etkin olmaktır, öyle ki, bilinç etkinlikle varolur, felsefe topluma "Quietism" (hareketsizlik) ruhunu kabul etmenin ilerlemeyle sonuçlanmayacağını göstermelidir.[22] Bilincin etkinliğini reddeden bir deneme, örnek verirsek, bir simgesel formu "iyi" ve diğer formları "kötü" olarak anlamak yoluyla, gerçekte bilincin doğal yapısını yadsıyan böyle bir kategorileştirme, insanlığın tinsel ölümüyle sonuçlanacaktır.

Felsefeye verilen yönergeler bunlardır. Felsefenin bu yükümlülüklerini yerine getirmemesi Cassirer için çok önemlidir; o felsefenin bu görevi başaramadığı zaman kültürün engellenemeyecek bir "tehlikeli tehdit"le karşı karşıya kalacağını belirtir.[23] "Devlet Mitosu"nda, Almanya'da 2. Dünya Savaşı öncesi Nasyonal sosyalist partinin yükselişi, felsefenin başarısızlığına bağlıdır. Bunalım Cassirer tarafından günümüz toplumunun bir sapması olarak görülmez; gerçekte, o dünya ölçüsündeki mevcut kültürel bunalımın bir örneği ve Almanya'da ve öteki ülkelerdeki mevcut akıl devletinin bir ifadesi-

dir.[24] Zamanın sosyal ve politik yaşamı ile felsefe arasında bağlantı olmakla birlikte, felsefe Nazizm düşüncesi nedeniyle tümüyle sorumlu değildir. Felsefe suçludur: "Çağdaş felsefemize karşı yapılan en ciddi ve tehlikeli itham-lardan biri budur, ama eğer geçen onyıllardaki sosyal ve politik yaşantımızın gelişimine bakarsak bunun hemen hemen haksız bir itham olduğunu söyleyebiliriz."[25]

Felsefe için en önemli normlardan biri uygulaması olmayışıdır: felsefe için genel bir mantıksal hareket noktası yoktur. İncelemesinde 18. ve 19. yüzyılların felsefesini insanlık, toplum ve kültürü kapsayan uygarlık coşkusunun sürdürücüsü olarak gören Cassirer, bu konuda Albert Schweitzer'le uyuşur. Ama bu görünümler 18. yüzyıl sonunda kayboldu; felsefe yaşama problemleri ve insan dünyasıyla olan bağıntısını kaybetti. Kuramsal ya da bilimsel felsefe egemen oldu, felsefe için temel (merkezi) bir hareket noktasının kayboluşu ve parçalanma, vazgeçme meydana geldi. 20. yüzyılda Spengler ve Heidegger'in görüşlerini harekete geçiren bu durumun kendisi, "politik sonuçların etkisini"[26] kanıtlamaktadır. Cassirer her iki düşünürün bu parçalanmayı kaçınılmaz olarak kabul ettiklerini iddia eder. Onlar eğitim (yetişme) için kendi güçlerine ya da felsefenin gücüne güvenmemişler ve belki en eski, en derin ve en genel mitik kurama, kader düşüncesine dönmüşlerdir. Bu dönüş, ona tabi olanların durumu için yıkıcı olmuştur.

Söz konusu bunalımı toplum da hissetti; akıl ona kültür için gerekli uyumu sağlayamaz gibi göründü. Cassirer aklın başarılı olamadığı zaman, bilincin rehberlik için mitosa yaklaştığını gözlemler: "sessiz ve rahat zamanlarda" politika akla dayalıdır, ancak mitosun "volkanik zemini" her zaman mevcuttur; bundan ötürü, taraftarlarını ayartmak için mitosu kullanan Nazi yöntemi Almanya'ya zarar vermiştir.[27] Cassirer şöyle der, "yeni bir teknik aracın –politik mitos tekniğinin– türetilmesi ve ustaca kullanılması Almanya'da Nasyonal sosyalist hareketin zaferini kesinleştirdi."[28] Naziler 1. Dünya Savaşı sonrasındaki bunalımın, toplumun akla güvenini kaybetmesiyle sonuçlandığını biliyorlardı ve bu durumda toplumun mitosa yönelmesi doğal bir hareketti. Nazilerin yalnızca mitosu öne çıkarmaya ihtiyaçları vardı. İnsan bilincindeki irrasyonel eğilimlere başvurma yoluyla politik arzularını gerçekleştirmek için, rasyonelleştirilmiş bir mitos yarattılar. Gerçekliğin doğru bir ifadesi olan gerçek mitosa benzemeyen Nazi mitosu, rasyonel olarak yaratılmıştı, bundan ötürü aldatıcıydı.

Bunalım zamanları boyunca, mitosa dönen toplum aynı şekilde felsefeye de döndü; öyle ki, felsefe, bu en yüksek çağda ve mitos, eski çağda, benzer işlevleri yerine getirdiler. Çeşitli nedenlerden dolayı felsefe kültürel gelişmenin en yüksek aşamasında mitosun rolüne sahiptir; her ikisi de bilincin değişimini yeniden ortaya çıkarmayı denerler, her ikisi de içsel ve dışsal olanın anlamını kendilerinde doğrudan doğruya birleştirirler ve her ikisi de başka türlü açıklanamaz olanı açıklayabilirler. İlkel mitolojik çağda, insanlar

tümüyle empirik dünyalarında yaşıyorlardı, ama bazı şeyleri açıklayamadıklarında, mitosa yöneldiler. Modern insan da aynı şekilde davranmaktadır. Ama toplum 1. Dünya Savaşı sonrasında felsefeye yöneldiği zaman, onda mitosu ve kaderciliği (fatalizmi) buldu. Bundan dolayı, Nazi mitosunun kabul edilmesi kolay olmuştu. Felsefe bazı çok önemli noktalarda başarısız oldu: insanlığı araştırmadı, kuramsal bölümlere bölündü, güvenini kaybetti ve açıklama için mitosa yöneldi. Böyle bir durumda, tehlikeli Nazi mitosunun oluşumu hakkında toplumu uyaramadı; bundan dolayı, görevini yerine getirmedi. Cassirer felsefenin Nazizmin büyümesindeki rolü konusunda Schweitzer'in görüşlerine katılır; Cassirer Schweitzer'in şu sözlerini aktarır, "Tehlike saatinde bizi uyarması gereken nöbetçinin kendisi uyuyup kalmıştı ve bu sonuç hiçbir surette uygarlığımız adına yaptığımız bir mücadele değildi."[29] Madem ki bu Alman durumu şimdiki zamanların yalnızca bir örneğidir; öyleyse felsefenin yaşamsal görevi devam etmektedir.

Cassirer felsefi ideallerin "boş rüyalar ve ütopyalar" olduklarına ve toplum üzerinde gerçek bir etkiye sahip olmadıklarına ilişkin şüpheci suçlamanın farkındadır.[30] Ama modern Almanya'daki kültürel oluşum örneği düşünselliğin gücünün şüpheci suçlama tarafından azaltılmadığını gösterir. Buna karşılık, felsefe düşünsel başarılarını korumalı ve dünya ve olaylar üzerinde olumlu bir etkide bulunmayı umut etmelidir. Şimdiye kadar filozoflar birey olarak kültürel bunalımlara karşı mücadelede "alçakgönüllü" bir rol oynamayı umabilirlerdi,[31] bugün ise onlar politik dünyayı tek kişi olarak düzeltme umuduna sahip değildirler. Ama felsefe bir bütün olarak "bu dünyaya teslim olmayı kabul etmemekte"dir, çünkü o her zaman için hiç olmazsa dolaylı şekilde dünya olaylarına katılmaktadır.[32] Felsefe kültüre ilişkin sorumluluğa sahip büyük ve sürekli bir projedir.

Cassirer kültür felsefesinin normatif ilgilerini açıkça tanımladığı sürece, onun kültüre ilişkin görüşleri hakkında daha da çok konuşulabilir. Bilinç bazı düzlemlerde bireysel ya da toplumsal ise de, sağduyulu olmalıdır. Cassirer'in topluma verdiği normlar ya da direktifler nedir? Tekrarlarsak, Cassirer'in tasarladığı şey ahlaksal yasa değildir, ama o kültürel değişmeyi etkilemeyi dener.

Genel bir düzlemde, toplumdaki insanlar "kendileri için karar vermeye" muktedir olmalıdırlar,[33] ve böyle yapmakla, onlar kendileri hakkında bilgilenmelidirler. Kendini-bilmenin felsefe sayesinde keşfedildiğine dikkat etmek, felsefenin üstlendiği yükümlülüklerini yerine getirmekle, böylece bir şeyin içyüzünü kavramak gibi, halkın yanına yaklaşıp uyarabilir ve soruşturur. Filozof bir diktatör değildir ve felsefe dogmatik değildir; buna karşılık, bütün felsefe okurları ve topluma katılanlar kültürel alanda doğru kararlar vermek için sahip oldukları sorumlulukla bilgiyi aramaya gerek duyarlar.

Bilinç geçmişini ve geleceğini düşünme yoluyla tam olarak eylemesini öğrenir, kültür için de böyle yapılmalıdır. Toplum kendi tarihini bilmelidir:

Kültürün bir döneminde mitik çağın egemen olduğunu görecek ve ihtiyaç duymadığı mitik artıkları gerçekliğin tahribatları olarak reddedecektir. Kültür için doğal olan mitik ve bilimsel formlar arasındaki çatışmayı tanımamız gerekir. Her simgesel form kendine özgü yerde kalmalıdır, bununla birlikte; bir form başka formun yapısına sızıp girdiğinde, rasyonel bir tasarı yoluyla politik eğilimler mitosun içine sızıp girdiğinde, tehlike ve bunalım meydana gelir. Bunu görmesi gereken toplum, düşüncenin farklı simgesel formlarıyla ilgili bilinçli olarak hüküm vermekten yoksundur; bu nedenle, bu formları bilinçli olarak yok etmeye ya da ustaca yönetmeye karar veremeyecektir.

Gelecek hakkındaki bilgiyi de aramamız gerekir. Toplum ilerlemenin ne olduğunu bilmelidir. Örnek verirsek, kültürün sürekli olarak kendini yenilemesi, ahlaksal olarak yeniden düzenlemesi ve kendini yeniden oluşturması, onun ilerlemesidir. İlerlemenin bir işareti de düşüncede daha özgür olunmasıdır; Cassirer üçüncü olarak kültür alanında, egemen olan anlamlandırma işlevinin en özgür biçimde yapılmasını göz önünde bulundurur. Cassirer'in açıkça belirttiği gibi, ifade işlevi (Ausdrucksfunktion), simgeleştirme işlevi (Darstellungsfunktion), anlamlandırma işlevi (Bedeutungsfunktion), ayrı ayrı olarak mitik, dilsel ve bilimsel formların yerini tutarlar, insanlığın entellektüel gelişiminde birbirini izleyen evrelerdir. Örneğin: "Bilim insanın akılsal gelişimindeki son basamaktır ve insan kültürünün en yüksek ve en karakteristik başarısı olarak görülmelidir."[34] Bu üçüncü aşamada başat olan kavramsal düşünme, duyusal sınırlamalardan bağımsızdır; "bu düşünme kendisini zaten verili ve bitmiş sabit amaçlara bağlamaz ama yeni amaçlar ileri sürer ve bunların gideceği bir yol olup olmadığını ve varsa ne olduğunu sorar."[35] Düşünce özgürlüğü bireysel özgür düşüncenin korunmasıyla ilişkilidir. Çünkü bu bireysellik nasyonalizmin politik düşünceleri, kollektif tin ve mitos yoluyla götürüldüğü zaman, özgürlük de ortadan kalkmaktadır.

Cassirer politik alanda, rasyonalitenin gelişmesini görür. Böyle bir gelişme, politik mitos dili ya da tarihi rasyonelleştirdiği zaman değil, ama politik rasyonalite kendi sınırlarını bildiği ve bu şekilde alanını öğrendiğinde ortaya çıkar. Politika bir gün aklın "sıkı zemininde" duracaktır.[36] Cassirer, Bacon'cı doğa yasaları görüşüne benzeyen, toplumsal dünyanın mantığını keşfetmeyi tasarlar. Ama insan düşüncesinin en yüksek simgesel formu yoluyla politik dünyanın bu mükemmelleştirilmesi/tamamlanması, diğer formların kültürel yaşama dahil edilmemesi anlamına gelmemelidir. Tam tersine, bütün formlar olmaksızın kültür tümüyle gerçekleşemez ve "yoksullaşma"ya dayanır.[37] Saf anlam mümkün olmadığından yalnızca bir kuramsal düşünürler topluluğu kültüre uyum getiremez.

Geçmişine ve geleceğine ilişkin bilgi, ideallerini sürdürme mücadelesinde topluma değerli bir silah verir, öyle ki, bu bilgi topluma düşmanını bilme olanağı sunar. Toplum yalnızca bu düşmanın kültürel düşünceyi nasıl yönlendirdiğini gördüğü zaman "düşmanını bilebilir".[38] Toplumun duyguları

üzerinde kontrol sağlamak için mitosun rasyonelleştirilmesi gerektiği hakkındaki bilgi, Nazi partisinin ulusta herhangi bir güç kazanmasını önlemelidir.

Cassirer'in felsefesinde toplumun başarması gereken şey, farklı dünya kültürlerinin kabulü gibi görünür. İlk olarak, toplum kendini tanıdığı zaman, sınırlı bir relativizmi kabul edecektir. Her form bilinç için doğaldır ve kendi dünya-görüşüne sahiptir, bir kültürün gerçekliğe diğerinden daha kapalı olduğunu söyleyebileceğimiz bir görünümü (durumu) yoktur. İşlevsel bir birlik olan insan ve kültür de, kendisini meydana getiren parçaların çeşitliliğine ve çokbiçimliliğine ihtiyaç duyar.[39] Bununla birlikte, kültürde olduğu gibi, insanda da, Cassirer'in tüm kültür felsefesi için hareket noktası olarak adlandırdığı temel bir güç mevcuttur. Bu nedenle, bu relativizm kültürde kargaşaya götürmez ve yargı ve evrensellik için kültürler arasında ortak bir kökene olanak tanır.

İkinci olarak, kültürler ötekilerle birlikte birbirini etkileme yoluyla gelişirler. Kendilerini tanımaları gereken toplumların dilleri farklı olduğu sürece, bu toplumlar bir "keşif yolculuğu"na girişirler.[40] Dilleri karşılaştırmak, kendi anadilimiz hakkında bizi daha bilgili kılar ve farklı sözcüklerin aynı kavramlara dayandıklarının farkına varmak, kavramsal, soyut düşünceyi canlandırır. Bu nedenlerden dolayı, eğer kültür ilerlemek istiyorsa, kültürlerin çok unsurluluğu konusunda etkin olunmalıdır.

Toplumun gelişmesi ve önceden görmesi için sanatın simgesel formuna yaklaşması uygun olurdu. Cassirer sanatı "yaşam sorunlarından kaçma" olarak görmez; buna karşılık sanat "yaşamın kendisinin en yüksek güçlerinden birinin gerçekleşmesi"dir.[41] Sanat basit bir eğlence değildir; kendine özgü duygulara ve düşünme ve yargı edimlerine bağlıdır. Gerçekliğin güçlendiricisi ve keşfedicisi olarak sanat, bilimin simgesel formunun sahip olamadığı olanakları açar. Sanatta aynı olan iki obje olmadığından, sanat bilincin sahip olduğu olanak ve çeşitliliği bilimsel düşüncenin hesaba katmadığını gösterir. Sanat ve bilim kültürde birlikte ortaya çıkarlar; sanat mitik imgeyi ve anlamlandırma işlevini yakalamayı dener. Toplumsal ve kültürel olarak sanat büyük değer taşıdığından, sanat yapıtının üretilmesinde sanatçı duygularının kölesi olmaktan çok yöneticisi olmalıdır. Madem ki hiçbir şey kendi alanından dışlanmamaktadır, sanat kültürel etkinlik üstüne perspektifiyle kültürü sağlayabilir. Örnek verirsek, sanat bilim ve teknolojinin sınırlarını nasıl aştıklarını gösterebilir, bu biçimde bize kültürel uygulamalarımız için seçenekleri hatırlatır. Sanat "yalnızca şeyleri kavramayı ya da kullanmayı değil, imgelemeyi de öğretir", öyle ki insanlık gerçekliğe ilişkin görüş açısını seçebilir.[42] Modern kültür kendine uygun gelişme ve anlayış için sanata doğru yönelmiştir.

Kültürün ve felsefenin etkinliklerine ve yükümlülüklerine inanması nedeniyle Cassirer'in felsefi görüş tarzının normatif olduğunu ifade ediyorum. Kültür ve felsefe görevlerini yerine getirirlerse, insanlık özgürleşecektir.

Cassirer için, felsefe normatif olmalıdır: felsefi ve kültürel düşünce bilme yoluyla eylem ve bir bütün olarak insanlığı huzura kavuşturan bir güç olmalıdır. Onun yapıtlarında ahlaksal (etik) bir kuram ya da yasa aramak, normatif felsefenin bu zengin anlamını gözden kaçırmaktır. Anlamlı bir şekilde, Cassirer politikanın kendi işlevi ve kavram-düzeniyle birlikte simgesel bir form olduğunu iddia etmez, felsefe ve kültürün politik olanla yüklenmiş olmasının hesabını verirken bile. Onun fenomenolojisi politik imlemler ve ilgilerle doludur. Politik bakımdan nasıl yaşanacağını bilmek insanlığı bilmekle özdeştir. Üstelik bununla birlikte Cassirer, insanlığın ilerlemesinin sürekli olduğuna ve kendini düzelttiğine ilişkin iyimser düşünceye olan bağlılığını eleştirebilmiştir, bu eleştirellik açıkça, uyarıcı olmayan felsefeden gelir: insanlık durumundan çok umutsuz olan.

Cassirer felsefenin politik hayatla bağıntısı hakkında geleneksel felsefi söylemi sürdürür ve özellikle politik felsefeleri ve ahlaksal kuramları haklı olarak yalancı çıkarır. Örnek verirsek, politik anlayışın başlangıçta bir bütün olarak insanlığı göz önüne almadığını ve bilinçi diyalektik bir etkinlik olarak anladığını iddia edemeyiz. Eğer politika kuramcıları insan bilincini tek başına aklın biçimlendireceğini iddia ederek, mitosun gerekli ve değerli varlığını yadsırlarsa, onların politik dünya hakkındaki düşünceleri çarpık olacaktır. Bu çarpıklık felsefenin topluma olan yükümlülüğüyle birleşmesini önler; bunun gibi felsefe tehlikeyi görme ve bizi uyarma yeteneğini yitirir ve politik eylemleri sakatlar (bozar). Politik felsefe tek başına akla yöneldiği zaman, aklın kendine özgü sınırlarını aşan politik hareketlerin içyüzünü anlayamaz ve insanlığın bütünlüğünü yadsır. Böyle bir politik felsefe kendini-bilme için kendimize tamamen gerekli olan dürüst bir bakışı reddeder ve bu nedenle felsefe kendine ilişkin yükümlülükleri yerine getirmeyi başaramaz.

Aynı şekilde, ahlaksal kuramların bilincin birliğini ve moral konuların özelliğini yadsıdıklarını ve bu bakımdan ahlaksal kuralları yasalaştırmaya muktedir oldukları söylenebilir. Ama böylesi ahlaksal kuramlar ya da yasalar insan varoluşunun bütünlüğüne erişemez ve bu nedenle doğru düşünmeye ve eylemeye yol gösteremez. Sağduyulu olmak ve rasyonalite insan için zorunludur ama ahlaksal hakikatlerin insanın tüm durumlarını göz önüne alması gerekir. Felsefenin görevi ve amacı kendini-bilmedir ve böylesi bir bilgi ahlaksal düşünce için gerçekten gereklidir.

Cassirer'in normatif felsefe anlayışı bilinci işlevlerinden yalnızca birisiyle sınırlamaz; buna karşılık, Cassirer bilinci bireysel ve kültürel yaşam için gerekli ve değerli olan tüm işlevlerin bir birliği olarak görür. Cassirer'in ifade ettiği bu birliğin kabulü, felsefi tasari ve konuşmaya daha çok katkıda bulunmaya yol açar. Onlar normatif yükümlülüklerini ve etkilerini yadsıdıklarında kültür felsefeleri haklı olarak eleştirileceklerdir. Bilincin normatif değerini bize veren Cassirer'in felsefesi, çağdaş değer kuramında şimdiye kadar aldığından daha fazla yer almaya layık olmaktadır.

NOTLAR

1. Bkz. The Philosophy of Ernst Cassirer, ed. Paul a. Schilpp, Vol. 6 of The Library of Living Philosophers (LaSalle, Ill.: Open Court Publishing Co., 1st ed. 1949) özellikle Carl H. Hamburg, "Cassirer's Conception of Philosophy," pp. 73-119; ve David Baumgardt, "Cassirer and Chaos in Modern Ethics," pp. 575-603. Son zamanlarda Cassirer üstüne yapılmış olan en geniş kapsamlı eleştirel kaynakça için ise şu esere bkz. Giulio Raio, Introduzione a Cassirer (Rome-Bari: Editori Laterza, 1991), pp. 213-246.
2. John Michael Krois, Cassirer: Symbolic Forms and History (New Haven: Yale University Press, 1987), özellikle. ch. 4, "Morality and Law", pp. 142-171.
3. Ibid., p. 142.
4. Ernst Cassirer, The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 4: The Metaphysics of Symbolic Forms, ed. John Michael Krois and Donald Phillip Verene, trans. Krois (New Haven: Yale Universty Press). Cassirer'in ölümünden sonra bulunan elyazıları arasında "Symbolic Forms. Volume IV" adı verilen yayınlanmamış elyazıları da mevcuttur. Krois ve Verene tarafından derlenen ama henüz yayınlanmamış olan bu eserden de yararlandım. Bundan sonra PSF4 olarak alıntı yapılacaktır.
5. Cassirer, "The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem", şu yapıtın içinde: Symbol, myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945, ed. Donald Phillip Verene (New Haven: Yale University Press, 1979) (Bundan sonra SMC olarak anılacaktır.) p. 59.
6. Cassirer, An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Culture (New Haven: Yale University Press, 1944), p. 1.
7. Cassirer, "Concept", p. 59.
8. Cassirer, PSF4, p. 298. Bu üst-görüş kavramı Cassirer'de de bulunmaktadır, The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 3: The Phenomenology of Knowledge, trans. Ralph Manheim (New Haven: Yale University Press, 1985) (Bundan sonra PSF3 olarak anılacaktır.) p. 16. "Essay"de Cassirer felsefi anlayışı "bir sistem, organik bir bütün olarak" görür (p. 222).
9. Cassirer, PSF4, p. 297.
10. Cassirer, Essay, p. 63.
11. Donald Phillip Verene, "Cassirer's Concept of Symbolic Form and Human Creavity", Idealistic Studies 8 (1978), p. 19.
12. Cassirer, Essay, p. 26.
13. Ibid., p. 27.
14. Ibid., p. 71. Bilimler burada özel bilgi alanları anlamındadır.
15. Cassirer, PSF3., p. 17.
16. Cassirer, PSF4., p. 297.
17. Cassirer, Essay, p. 28.
18. Ibid., p. 53.
19. Cassirer, "Concept", p. 55.
20. Ibid., p. 60.
21. Cassirer, Essay, önsöz, p. viii.
22. Cassirer, PSF4, p. 301.
23. Cassirer, "Concept", p. 60.
24. Cassirer, "Philosophy and Politics" SMC içinde, p. 232.
25. Ibid.
26. Ibid., p. 227.
27. Cassirer, "The Technique of Our Modern Political Myths" SMC içinde, p. 246. Şu esere de bkz. The Myth of the State (New Haven: Yale University Press, 1946), ch. 18.

28. Cassirer, "Judaism and the Modern Political Myths" SMC içinde, p. 236. Cassirer'in şu makalesine de bkz. "Judaism and Modern Political Myths," Contemporary Jewish Record 7 (1944), 115-126.
29. Albert Schweitzer, "The Decay and the Restoration of Society", The Philosophy of Civilization adlı eserinin birinci bölümü, trans. C.T. Campion (New York: Macmillan, 1953), p. 8. Cassirer tarafından alıntılandığı gibi, "philosophy and Politics" SMC içinde, p. 232.
30. Cassirer, "Concept", p. 61.
31. Cassirer, "Technique", p. 266.
32. Ibid.
33. Cassirer, Essay, önsöz, p. viii.
34. Ibid., p. 207.
35. Cassirer, PSF3, p. 305.
36. Cassirer, "Technique", p. 265.
37. Ibid., p. 245.
38. Cassirer, "Judaism", p. 236.
39. Cassirer, Essay, p. 222.
40. Ibid., p. 133.
41. Ibid., p. 167.
42. Ibid., p. 170.

TARTIŞMA
Bir "İnsan Felsefesi"nin Eleştirisi Üzerine

Vehbi Hacıkadiroğlu

F.T.'nın 25. Kitabında Sayın Celal A. Kanat'ın "Bir Felsefe Sorusu Olarak İnsanlaşmaya Giriş" üst başlıklı ve bir "İnsan Felsefesinin Eleştirisi" alt başlıklı bir yazısı yayımlandı. Bu çift başlık yazıya, biri yazarın insanlaşma felsefesini açıklama öteki de benim "İnsan Felsefesi" adlı kitabımı eleştirme olmak üzere iki amaç yüklendiğini gösteriyor.

Birbiriyle hiç uyuşmayan iki felsefeyle ilgili böyle bir ikili amaç, benim kitabımla ilgili görüşlerin ayrıca ele alınmasını ve böylece eleştirilerin yanıtlanmasını güçleştirmektedir. Ancak bir yandan Sayın Akat'ın benim kitabıma gösterdiği ilginin alışılmamış yoğunluğu, bir yandan de derginin adında da belirtilen tartışma gerekliliği, beni eleştirilerle ilgili bir takım açıklamalar yapmaya zorladığı için, kitabımla ilgili dipnotlarının belirlediği noktaları olanak oranında aydınlatmaya çalışacağım.

Sayın Akat'ın görüşleriyle benimkiler arasındaki uyuşmazlık, onun yazısının başlangıcındaki Ana Sav bölümünde başlıyor. Burada "bilişsel öznenin gelişim öyküsünde doğaüstü bir us yorumu da, usu edilgenleştiren görgül bir beden yorumu da doğru olmayacaktır" (s. 59) deniyor. Buna göre, bilen özneyi salt görüngüsel bir beden olmaktan yalnızca us kurtarabilir. Ancak bunun doğaüstü bir us olması gereksiz olduğu gibi, edilgin bir us olarak da görülmemesi gerekir.

Ben kitabımda insanın salt görüngüsel bir beden olmaktan kurtulabilmesi için doğal ya da doğaüstü bir usa gerek bulunmadığını göstermeye çalıştım. Oysa öyle görünüyor ki Sayın Akat'a göre, Aristoteles'ten beri geçen 2500 yıl içinde, her şeyin değiştiği, bilimin dev adımlarıyla ilerlediği, Evrim kuramının insanlaşma konusunda kökten bir devrim yaptığı dünyamızda hiç değişmeyen bir şey kalmıştır: İnsanın ussal bir varlık olduğu (s. 60). Peki ama us nedir?

Sayın Akat'a göre us "yalnızca nesneler arası etkilenimin milyarlarca yıla yayılmış makro sürecinden bir tortu ve bir kalıntı olarak arda kalmış ve tümüyle doğal yollarla aktarılagelmiş bir bilişsel yatkınlıktır... Usun gelişimi, önkoşulları doğa tarafından kurulmuş bir gizil anıklık durumunun milyarlarca yılda aldığı yolu imler ve henüz tamamlanmış olmaktan uzaktır" (s. 62).

Ben kitabımda tam da bu türden tümcelerin bir anlamının bulunduğu biçimindeki büyük yanılgıdan kurtulmanın yollarını göstermeye çalışıyorum. Nitekim Sayın Akat'ın yine "us" için söylediği "insansal boyutlarıyla us, tekil-birey olarak değil ama çokluklar olarak insanların ve ayrıca, kendi arala-

rında uzlaşılsal bir... anlama... yapısı oluşturmuş insanların kullanabildiği bir olumsal yetidir" tümcesiyle ortaya attığı türden görüşleri 'us' yerine 'bilgi' kavramını koyarak şu yoldan anlamlı bir biçime sokmaya çalışıyorum:

"Hiçbir insan toplum içindeki davranışlarını belirleyecek olan bilginin hepsini birden bilemez. Bir toplum içinde her bilgi türünün kendine göre uzmanları vardır. Bu uzmanların bilgilerinin o toplumun dilinde, teknik etkinliklerinde, yasama, yönetme ve eğitim alanlarında uygulamaya konmasıyla o toplumun bilgi düzeyi belirlenmiş olur" (İnsan Felsefesi, s. 88).

Bu bilgi anlayışı iyi kavranabilseydi, insansal niteliklerin açıklanmasında bir us kavramına gerek görülmez, hele böyle bir kavramın ancak Tanrı vergisi olarak düşünülebileceği görüşünü yüzeysel olarak nitelemek hafifliğine düşülmezdi. Bir niteliğin "doğal" olduğunu söylemekle onu doğaüstü olmaktan kurtarmanın (F.T., s. 61-62) olanaksızlığı açıktır.

Eğer insanda 'us' adı verilen doğal bir gücün bulunduğunun kabul edilmesi isteniyorsa, benim bilgiyle ilgili olarak yanıtlamaya çalıştığım türden bir çok soruların usla ilgili olarak da yanıtlanması gerekir: bireylerdeki us düzeyi birbirinden farklı mıdır ve farklıysa bu fark nereden gelmektedir? Öznelerarası usun bireylerde bulunan usla ilgisi var mıdır, varsa aradaki bağlantı nedir? Eğer ilişki yoksa özneler arası us kendini nerede gösterir? Değişik toplumlardaki (sözgelimi aynı çağda ve dünyanın değişik bölümlerinde yaşayan, biri ilkel öteki çağdaş düzeyde bulunan iki toplumdaki) öznelerarası us düzeyi birbirinden farklı mıdır? Farklıysa bu fark nereden gelmektedir?

Öte yandan benim, "bilgi arttıkça onun doğrudan haz ve acı üretimiyle olan bağlantısının gevşediğini" belirten görüşüm de yanlış anlaşılmış. Ben buradaki gevşemeyi "kavramsallaşma" (s. 63) türünden bir işleme bağlamış değilim. Bana göre, bilgisi artan insan yaşamdaki başarılarıyla doğrudan ilgili olmayan şeyler için de bir merak duymaya başlar, sözgelimi henüz parlak görünen bir yıldızın ne zaman sönmüş olduğunu da öğrenmek isteyebilir. İşte ben yalnızca bunu anlatmak istedim.

Eleştiride benim usu büsbütün yadsıdığım öne sürülüyor (s. 65). Yukarda us için sorduğum sorular inandırıcı biçimde yanıtlanmadıkça başka bir tutum almaya gerek görmüyorum. Öte yandan "milyarlarca yıl (sanırım burada milyonlarca yıl demek isteniyor) önce ortaya çıkmış olan ilk insanların, kendi öncellerinden tümüyle kopuk olarak birden bire bir us yetisi geliştirmiş olmalarının olanaksız olduğu" ileri sürülüyor. Usun hiç yoktan nasıl ortaya çıktığının açıklanması insanda 'us' denen bir şeyin bulunduğunu öne sürenlere düşer. Ben insanlaşmanın, rastlantısal olarak işbirliği yapmakta olan insansıların bunu sürekli bir işbirliğine dönüştürmeleriyle başladığını ve "rastlantısal işbirliği - sürekli işbirliği - bilinçlenme - konuşma - bilgi birikimi" biçiminde bir sürecin gerçekleşmiş olabileceğini göstermeye çalıştım.

Arılar ve karıncalar türünden, içgüdüsel olarak toplumsal yaşam sürdüren hayvanlar bir yana bırakılırsa, kurtlar ve çakallar türünden kimi hayvan-

larda, yukarıdaki sürecin yalnızca ilk aşaması vardır. İnsansılar da bu ilk basamaktan yola çıkmış olmalılar. Ondan sonra gelen her aşama, kendinden önceki ve kendinden sonraki aşamaların hem nedeni hem de sonucu olacaktır. Sayın Akat'ın sıkça kullandığı "feed-back" sözcüğünün de, bu, hem neden hem sonuç olma ilişkisini anlattığını sanıyorum.

Kesin olan bir nokta, yukarıda sayılan aşamalar dizisi içinde, rastlantısal işbirliğinden sonra gelen aşamalar bakımından hayvanla insan arasında aşılmaz gibi görünen fakat insan aştığına göre aşılabilir olduğu anlaşılan bir uçurumun bulunduğudur. Bu uçurumu aşamamış olan hayvanlarda, bilinç, bilinçli işbirliği, konuşma ve bilgi edinme yetilerinden hiç birinin basit bir izi bile bulunmaz.

Kimi maymun türleri üzerinde yapılan gözlemler maymunların da bu uçurumu aşmış olduğunu göstermektedir. Ancak maymunlar kendilerinden çok önce insanlaşarak dünyaya egemen olan insanların belirlediği bir yaşam biçimini kabul etmek zorunda olduklarından, onların, doğa koşullarıyla serbestçe çatışarak bilgilerini artırma ve böylece günümüzdekinden daha üstün bir insanlaşma düzeyine ulaşmalarına olanak yoktur. Böylece, belki de maymunları dışarıda bırakmak koşuluyla, hiç bir hayvanda "kimi bilişsel örüntülerin oluşması şeklinde gelişen bir uslamlama" (F.T., s. 68) söz konusu olamaz.

Eleştiride benim bilgiye bağlı olarak açıkladığım insan özgürlüğünü usa bağlı olarak açıklama çabaları (F.T., s. 69) yüzünden son derece bulanık bir özgürlük kavramı ortaya atmaya çalışılıyor. Oysa benim bilgiden türettiğim özgürlüğün hiç bir bulanık yanı yoktur. A dan sonra B nin geleceğini görebilen insan A yı gördüğünde B nin geleceğine göre önlem alarak ya da B yi elde etmek için A yı oluşturarak, bilgisi ölçüsünde dünyayı değiştirme gücü kazanır. Böylece insan, içgüdülerinin yönetiminde davranma zorunluluğundan kurtulmuş olur. İşte özgürlük budur.

Benim koşullu tepkeyi tümdengelimsel bir çıkarıma benzetişime karşı çıkılırken "bunun dedüktif bir çıkarım olarak nitelenmesi zordur" (F.T., s. 74) deniyor. Oysa ben bu benzetmeyi yaparken hayvan bedeninin dedüktif bir çıkarım yaptığını değil, insanın düşünme yöntemleri içinde klasik felsefede "dedüktif çıkarım" olarak nitelenen türden bir etkinliğin bulunmadığını göstermeye çalıştım. Bu konu F.T. nın 24. Kitabındaki "Ussallık ve Temellendirme" başlıklı yazımda ayrıntılı biçimde işlenmiştir.

Buna karşı Sayın Akat bedenle ilgili koşullu tepkenin bile "usun işlevlerinden büsbütün bağımsız yalıtık olarak gerçekleşmediğini" (F.T., s. 74) öne sürüyor. Eğer bu türden gerekçelerle usun varlığının kanıtlandığı sanılıyorsa, buna karşı benim söyleyeceğim bir şey olamaz.

Ben sürekli olarak insanın insanlığını ve özgürlüğünü bilgisiyle kazandığını öne sürüyorum. Doğal olarak insan bilgisi bilinçle, yani kendisinin ve dış dünyanın varoluşunun bilinmesiyle başlar. Bu durumda Hegel'in, "insan

özgürlüğü insanın kendisini bilmesindedir" tümcesinin bir anlamı olmadığını, tersine, insanı özgür kılan bilginin genellikle kendi dışındaki şeylerin bilgisi olduğunu belirttim. Buna karşı Sayın Akat, kendi dışımızdaki şeylerin bilgisinin "öznelerarası özneye içsel" olduğunu öne sürüyor (F.T., s. 75).

"Öznelerarası özne" ya da "öznelerarası us" kavramlarıyla anlatılan görüşlerin bir değer taşıyabilmesi için, en azından öznelerarası usla ilgili soruların benim "toplumun bilgi düzeyi" kavramıyla ilgili olarak yaptığıma benzer bir açıklamanın yapılması gerektiğini yukarıda açıklamıştım. Orada saymış olduğum ve onlara benzeyen daha bir çok açıklamalar yapılmadıkça "öznelerarası us" kavramı içi boş bir kavram olarak kalacaktır.

* * *

Sayın Akat'ın bu sayıda çıkan ve eskisinin devamı olan yazısı da bir Ana Sav'la başlıyor. Bu Ana Sav'da, insanlığını kazanmış olan insan için, "Bu varlığın yalnızca öznel yapısı değil nesnel dünyası da dönüşmüş, paradigmatik bir derin yapı tarafından yeniden şekillendirilmiştir" deniyor.

Oysa ben kitabımda, insanın insansal nitelikleri kazanmaya başlamasından hemen önceki hayvana 'primat' adını verirsek, primatlar için bir nesnel dünyanın bulunmadığını belirtmeye çalıştım. Buna göre insanın nesnel dünyası eskisinin bir dönüşümü olarak değil yepyeni bir kuruluş olarak ortaya çıkar. Bu yeni dünya da, öyle ne olduğu anlaşılmayan bir "paradigmatik derin yapı" tarafından değil, deneyimlerinin artmasıyla birlikte bilgisi de artan insanlar tarafından şekillendirilmiştir ve bilgi artışına koşut olarak sürekli değişir.

Sayın Akat V.P. Alekseyev ve W. Köhler'den yaptığı alıntılarla ilgili 1. ve 2. dipnotları arasında, insanlaşmayı "evrensel bir zorunluluğun özgül bir dışavurumu olarak niteliyor. Bu nitelemede "yokluk-oluş-varoluş" üçlemesinden yola çıkarak evrenin, bu arada da insanlığın, gelecekteki bütün serüveninin görülebileceğini öne süren Hegel'in insan kavramının değişik bir anlatımı görülüyor.

Marksist felsefenin ünlü temsilcisi Engels'te "maddenin en üstün biçimi olan düşünen ruh, önüne geçilmez bir zorunluluk yüzünden yok olsa bile, onun başka zamanda ve başka yerde yeniden doğması aynı zorunluluğun ürünüdür" (F. Engels, Doğanın Diyalektiği) biçimini alan bu görüşün herhangi bir felsefe denemesini bir boş sözler kalabalığı derecesine düşürmeye yeteceğini sanıyorum.

Ancak ben burada Sayın Akat'ın felsefesi üzerinde değil, onun, benim görüşlerimle ilgili yorumları üzerinde duruyorum. Bu yorumların genellikle yanlış oluşu, benim onları yanıtlarken düşüncelerimi daha iyi açıklamama yardımcı olduğu için yanıtlarımı, benden yaptığı alıntıların dipnotlarındaki sırasına uygun olarak sürdüreceğim.

Dipnotu 7'deki "Gerçek insanlık alet ve araç kullanımıyla başlar" (kitapta s. 45) tümcesinin, benim, düşüncelerimi iyi anlatamadığım örneklerden biri olduğunu söylemek zorundayım. Bu konudaki gerçek düşüncemi, (dipnotu 8'de sözü geçen) "Alet yapmayı düşünebilen insanın ise başka bir takım gereksinimlerini de düşünebilecek durumda bulunması gerekir" (kitapta s. 16) tümcesinde anlatımını bulmuştur.

Böylece ben alet yapmanın insanlaşmayı başlatmış olabileceği görüşünün tümüyle karşısındayım. İnsanlaşma süreci içinde biliçlenen insan, gerek kendisiyle doğal nesneler arasındaki gerekse doğal nesnelerin birbiri arasındaki farkların ayırdına vararak, taş ve sopa gibi bir takım nesneleri araç olarak kullanmaya başlar. Bundan sonrası, araç kullanmanın sağladığı deneyim ve bilgi artışıyla, araçların gerek kullanma kolaylığını gerekse etkinliğini artıracak düzeltmeler yaparak araçları alete dönüştürme aşamasıdır. Genel olarak, yalnızca alet yapmak için değil, hazır bir nesneyi alet olarak kullanabilmek için bile insanlaşmanın gerçekleşmiş olması gerekir. (Maymunlar dışındaki kimi hayvanlar alet kullanır gibi görünseler bile bu ancak işgüdüsel bir davranış olabilir.)

Dipnotu 10'da, benim "İnançtan Bilgiye" adlı kitabımdan "yaşamını gitgide genişleyen bir topluluk içinde sürdürme isteğinin, insanın temel içgüdülerinin çok doğal bir ürünü olduğu" tümcesi alınıyor ve bunun karşısına benim "Özgürlük Hukuku" adlı kitabımdan alınan "toplumsal yaşamın... doğanın o canlı türü için önceden belirlediği bir yaşam biçimi olduğu söylenemez" tümcesiyle karşılaştırılıyor.

Bu iki tümce arasında bir çelişki bulunduğu izlenimini veren bir tutumla, ikinci tümcenin onaylandığı görülüyor. Oysa birinci tümce insanlaşmanın başlamasından sonraki, ikinci tümceyse daha önceki aşamalarla ilgili olduğuna göre arada bir çelişki yoktur.

Dipnotlar 14 ve 15'te benim insanlaşmanın başlamasıyla ilgili görüşümün, özellikle bir grup insansının rastlantısal işbirliğinin sürekli işbirliğine dönüşmesi bölümünün yeterince inandırıcı bir açıklamasını görürsem onu hemen kabul ederim. Gerçekte insanlaşmanın "evrensel bir zorunluluk" olduğu görüşünü savunan bir kimsenin nasıl olup da benim kitabımla bu kadar yakından ilgilenmiş olduğunu bile anlayabilmiş değilim.

Dipnotu 16'da, toplumların başlangıcındaki özgürlükçü ve eşitlikçi işbirliği düzeninin savaşlar yüzünden bozulduğunun düşünülebileceği görüşüne karşı çıkılıyor. Burada "savaşların da işbirliğinin bir parçası olduğu" görüşü ile sürülüyor. Benim sözünü ettiğim işbirliği insanı insan yapan, insan için vazgeçilmez olan bir işbirliği düzeninin kavranamaz oluşu sonucunda ortaya çıkan ve işbirliğinin bir parçası olmak şöyle dursun, onun tam karşıtı olan olgu durumlarıdır.

Dipnotu 18'de benim, işbirliğinin bilinçli olduğunu söyleyişimden, bunun ön anlaşmalı bir işbirliği olduğu sonucu çıkarılmakta ve bilinç/us/dil bir-

likteliğine dayanması gerektiği sonucuna varılmaktadır. Oysa insanlaşmanın başlangıcındaki işbirliğinin özelliği onun hiç bir ön anlaşmaya dayanmamasıdır. Çünkü işbirliği başlamadan önce ortada işbirliğine karar verme yeteneğinde olan bireyler yoktu. Bilinçli işbirliğiyle bilinçlilik durumu birbirinin hem nedeni hem de sonucu olarak birlikte oluşmaktadır. İnsansı için, yanında işbirliği yapabileceği başka insansıların bulunduğunun bilinciyle o insansılarla işbirliği yapmakta olduğunun bilinci birlikte gelişir. Ön anlaşma, olsa olsa, bilinçli işbirliğinin yani insanlaşmanın gerçekleşmesinden sonra, iş bölümünün düzenlenmesi için gerekecektir.

Dipnotu 19'da, işbirliğinin özgürlüklerin kısıtlanmasıyla ilgisi üzerine benimkilere ters düşen bir takım görüşler ileri sürülmektedir. Ancak, benim insanlaşma anlayışımda işbirliği ve işbölümü öylesine önemli bir yer tutar ki, o konudaki görüşlerim iyi anlaşılmadan kitabın öteki bölümlerinin anlaşılması olanaksızdır. Burada o görüşleri uzun uzadıya anlatamayacağıma göre, kitabın ilgili bölümlerinin yeniden okunmasını dilemekten başka yapacak bir şey bulamıyorum.

* * *

Yazının "Çevre, Öteki ve Ben Bilinçleri" başlığını taşıyan C bölümü G. Thomson'un "İlk Filozoflar" adlı yapıtından alıntılarla başlıyor. Thomson arkaik biliçte doğal ve topluluksal çevreler arasında bir ayırım yapılmadığını öne sürüyor. Ona göre sözgelimi doğanın toplumdan ayrılması Thales ve Anaksimandros'a, toplumun doğadan ayrılması da Solon'a bağlanmalıymış.

Burada eğer 24 sayılı dipnotuyla benim yazılarımdan da, ben ve onlar ya da ben ve başkaları kavramlarının, insanlar arasındaki işbirliğine yönelik olarak oluştuğunu belirten alıntılar yapılmamış olsaydı, konunun beni hiç ilgilendirmediğini düşünür ve bu görüş üzerinde durmazdım. Gerçekten, buradaki 'arkaik bilinç' sözcüğüyle anlatılmak istenen, insanlaşmanın başlamasından önceki bilinç kavramının benim için hiç bir anlamı yoktur.

Öte yandan çok yüksek düzeyde bilimsel ya da teknik olmayan, tersine insan yaşamını doğrudan ilgilendiren kavramların ortaya çıkışını bir ya da birkaç filozofa bağlamaya kalkışan birisinin şu soruları yanıtlaması gerekir: Adlarını saydığınız filozoflar zamanında yaşayan sıradan insanlar bu kavramları öğrenebildiler mi? Günümüzün sıradan insanları bu kavramları biliyorlarsa bunu nereden öğrendiler?

Oysa yazı bu sorularla hiç ilgilenmeden Hegel'den, Kant'tan, Husserl'den vb. örnekler vererek, benim ortaya attığım son derece basit ve basitliği ölçüsünde de sağlam olduğuna inandığım, onu sağlam bulmayanların yanlışlığını göstermelerini beklediğim "bilinç" kavramını tümüyle yok etmek için her yola baş vurmaktadır.

Bu durumda benim ortaya attığım "bilinç" kavramını ana çizgileriyle

yinelemekten başka yapacak bir şey bulamıyorum. Ancak söylediklerimin iyi anlaşılabilmesi için, benim, hayvanlarda bilinçten en küçük bir iz bile bulunmadığını kabul ederek işe başladığımı ve başka türden bir bilinç kavramının anlamsız olduğunu belirtmem gerekiyor. Bana göre hayvan davranışları salt duyumların etkisine gösterilen bilinçsiz tepkilerdir.

Başka öznelerle işbirliği içinde insanlaşma yoluna giren öznede bilinç, kendisinden yarar ya da zarar gelebilecek nesnelerin birbirinden ayırt edilmesiyle başlar. Öznenin kendisinin bilinci, davranışlarıyla bir şeyler elde etmek ya da bir şeylerden kaçınmak isteyip de bunda başarılı ya da başarısız olma durumlarının yinelenmesiyle ortaya çıkar.

Bir şeyi kullanmaya ya da ondan kaçınmaya yöneler bir davranış o şeyin yararlı ya da zararlı olduğunu önceden görebilmeyi gerektirir ki bu da o şey üzerine bir şey bilmek demektir. Böylece bilgi ve bilinç birbirinin hem üreticisi hem de ürünü olarak birlikte ortaya çıkar. Bilgi arttıkça bilinç de gelişir.

Burada hem bilincin ne olduğunu hem de hayvanlarda bilinç bulunmadığının iyi anlaşılması için, biri televizyondaki bir belgeselde gördüğüm, öteki de bir kaç kez tanık olduğum iki olay türünden söz edeceğim.

Önce belgesel: Bir ovada 50'yi aşkın sayıda yaban öküzü otlamaktadır. Bir tümseğin ardından, çakal olduğunu sandığım bir kaç hayvan çıkıp öküzlere bakmaya başladı. Öküzlerden biri ya da bir kaçı, sanırım korkularından çakalların haberini almış olacaklar ki bir anda bütün öküzler bütün hızlarıyla kaçmaya başladı. Öküzlerin arkasından koşan çakallar en geridekini parçalayıp yedikten sonra geri döndüler. Bu arada öküzler de geri dönmüş ve otlamaya başlamışlardı. Biraz önce koca bir öküz sürüsüne dehşet salan çakallar da şimdi onların ayakları arasında dolaşıyordu. Böylece öküzlerin duyduğu dehşetin, çakallardan değil, aç çakalların yaydığı kokudan ileri geldiği anlaşılıyor.

Tanık olduğum olay türüne gelince: Tenha bir caddenin kenarında duran bir otomobilin yanında bir köpek, kımıldamadan yatmaktadır. Bir ara ilerden gelen bir otomobili gören köpek hemen fırlayıp ona saldırıyor. Köpeğin saldırdığı otomobilin, biraz önce yanında yattığı otomobile tam olarak benzemesi durumu değiştirmiyor. Çünkü köpek bir otomobile değil, hızla devinmekte olan bir görüntüye saldırmaktadır.

Buna göre hayvanlarda ne kendinin ne kendi cinsinden başka hayvanların ne de dış dünyanın bilinci vardır. Bilinç olmadığı için bilgi de olamaz. Çünkü her bilgi bir şeylerle ilgilidir. Şeyleri birbirinden ayırt edemeyen bir öznenin (ona 'özne' denemeyeceği de ayrı bir konudur) onlar üzerine bilgi edinmesi de olanaksızdır.

"İletişim ve Dil" başlıklı D bölümüne, benim, konuşmanın işbirliği ve işbölümü gereksiniminin ürünü olan dil anlayışıma uygun bir açıklamayla başlanmaktadır. Ancak benim, iletişimin konuşmadan önce el, kol, yüz işa-

retleriyle başladığını önemle belirtmiş (İnsan Felsefesi, s. 59) olmama karşın bu konudaki alıntı nedense Dilthey'dan yapılmış.

Öte yandan bu ilk açıklamanın hemen ardından "insansal usun bir ürünü olan dil" tümcesiyle yalnız benim görüşümle değil, başlangıç açıklanmasıyla da bağdaşmayan bir duruma düşülmüş oluyor. Doğal olarak bunun ardından da benim, hayvanlarda en düşük düzeyde de olsa konuşma yetisi bulunmadığı biçimindeki açıklamalarım ya göz ardı edilmekte ya da yanlış yorumlanmaktadır.

Burada da benim konuşmayla ilgili görüşümü kısaca açıklamakla yetineceğim. Konuşma bir bilgiyi başkasına iletmeye yarar. Hayvanda bilinç olmadığına göre onlarda bilgi de yok, başkası kavramı da yok demektir. Bunlar olmayınca hayvanda bildiğini başkasına aktarabilme yani konuşma yetisi de olamaz.

Bu konuyu kitabımda ileri sürmemiş olduğum bir görüşten yararlanarak daha iyi aydınlatabileceğimi sanıyorum. Bu da, konuşma yetisinin yalan söyleme yeteneğiyle birlikte gittiği, hayvanlar yalan söyleyemediklerine göre, onları konuşma gibi görünen davranışları ne kadar incelikli görünürse görünsün, bunların konuşma sayılamayacağı anlamına gelir.

Gerçekten, bir sesin ya da işaretin konuşma sayılabilmesi için onun, duyumlara karşı doğal bir tepki olarak değil, öznenin bir şey söylemeye karar vermesi sonucunda ortaya çıkmış olması gerekir. Bu durumda özne içgüdülerinin etkisi altında değil, kendi uygun gördüğü gibi davranmaktadır. Nasıl davranacağına kendisi karar veren insan ya şaka olarak ya da bir çıkar sağlamak amacıyla yalan söyleyebilir. Oysa içgüdülerinin yönetimi altındaki hayvan için bu olanaksızdır. Sonuç olarak, yalan söyleyemeyen hayvanda konuşma yeteneği yok demektir.

"İnanç ve Arı İnanç" başlıklı E bölümünde inançlarla ilgili düşüncelerimden çok sayıda alıntılar yapıldıktan sonra benim geleceğin dünyasıyla ilgili görüşüm eleştiriliyor. Sayın Kanat'a göre "her türlü boş inançlardan kurtulmuş insanların salt bilginin ışığı altında kuracakları yeni bir dünya" inancı (ona göre bu da bir inançmış) ütopik bir özlemden, bir Polyanna masalının tatlı sonundan öte bir şey olamazmış.

Gerçekte benim kitabımın tek amacının geleceğin dünyasıyla ilgili bu düşüncemi anlatmaya çalışmak olduğunu söyleyebilirim. Sayın Kanat'ın bu görüşe karşı çıkmadan önce kendisinin bu konuda ortaya attığı son derece sıradan ve sıradanlığı ölçüsünde de yaygın görüşü benim de düşünebileceğimi göz önünde tutup "yazarın gösterdiği gerekçeleri değerlendirmede benim de bir kusurum olamaz mı?" diye düşünmemiş olması şaşırtıcıdır.

Oysa benim bu düşüncemi kanıtlamak için, gerek kitabımda gerekse değişik yazılarımda ileri sürdüğüm gerekçeler son derece açıktır. İnsanlığın insan konusundaki bilgisi arttıkça insanlar arasındaki ilişkilerle ilgili inançların önce sarsılıp sonra da yok olacağını görtermeye çalışıyorum. İnançların

yok olma sürecindeki yavaşlığın insanın ne olduğu konusundaki bilgi artış hızının çok yavaş oluşundan ileri geldiği açıktır. Gerçekten, yüz binlerce yıllık insanlık tarihi içinde insanın Tanrı tarafından insan olarak yaratılmış olmayıp doğal evrimin ürünü olduğunun anlaşılmasından beri yalnızca 150 yıl geçmiştir.

Bu kısacık süre içinde insanlar arasındaki ilişkilerle ilgili boş inançların ne ölçüde sarsılmış olduğu üzerinde şöyle bir düşünmek, insanları birbirine düşman eden bütün boş inançların, tarih ölçüsüyle çok kısa denebilecek bir zaman süresi içinde yok olacağını hemen görmeye yetecektir. Bilgi bakımından ileri durumda bulunan gelişmiş toplumlarda soyluluğa dayanan sınıf ayrımıyla ilgili inançların tümüyle ortadan kalkmasının yanında, başka türden sınıf ayrılıklarının da yine bu kısa sürede büyük ölçüde sarsıldığı bir gerçektir. İnsanlar arasındaki çatışmaların hiç sonu gelmeyecek nedenleri olarak görülen ırk, din ve dil ayrılıklarıyla ilgili inançların, yine bu kısa süre içinde ne ölçüde yumuşadığı da açıktır. Özgür ve eşit insanların yönetimi olan demokrasiler de yine bu süre içinde gelişmiştir.

ABD'de beyazların kara derililer konusundaki inançlarının son 50 yıl içinde nasıl sarsılıp hemen hemen yok olduğu da unutulmamalıdır. Bu durum, yine ABD'nin, başka toplumları sömürmenin yararları konusundaki inançlarının bir gün gelip yok olacağını, böylece bütün dünya insanları arasındaki ilişkilerin de gerçekten insansal bir biçim alabileceğini yeterince kanıtlamıyor mu?

Sayın Kanat'ın, kitabımı, hiç bir gerekçe karşısında saplantılarından kurtulamayan bir okur gözüyle okuduğu anlaşılıyor. Yine de bana, kitabımda belki de tam olarak belirtemediğim bir takım görüşlerime yeni açıklamalar getirme fırsatı verdiği için kendisine teşekkür ederim.

İNSANLIĞIN İLERLEMESİ
Vehbi Hacıkadiroğlu

AYNILARIN AYIRDEDİLMEZLİĞİ
İlhan İnan

ETİK VE POLİTİK YÖNLERİYLE CAMUS
Mustafa Günay

ÇOCUKLARDAKİ BİLİŞSEL GELİŞİM
Kamuran Gödelek ve Ertuğrul Gödelek

DENEYİMLEME KAVRAMINA BİR KARŞILAŞTIRMA
Nizameddin Uygun

ÖZ OLARAK İNSAN VE SANAT İLİŞKİSİ
Işık Eren

MİTOLOJİ DEĞİŞEBİLİR
Aydan Turanlı

NIETZSCHE VE POSTMODERNİZM
Yavuz Kılıç

NIETZSCHE VE POSTMODERNİZM
Talip Kabadayı

BİR FELSEFE SORUSU OLARAK İNSANLAŞMAYA GİRİŞ
Celal A. Kanat

CASSIRER'İN NORMATİF FELSEFESİ
Thora Ilın Bayer, Çev. Mustafa Günay

TARTIŞMA - BİR "İNSAN FELSEFESİ"NİN
ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE
Vehbi Hacıkadiroğlu



Fiyatı [redacted] (KDV dahil)