

felsefe yazıları

2. KİTAP

HALİL VEHBİ ERALP'LE KONUŞMA
Felsefe ve Sanat Konuları

FELSEFE TERİMLERİ
Bedia Akarsu / Selâhattin Hilâv / Önay Sözer
Hilmi Yavuz / Teoman Duralı

AHMET ARSLAN / Bir İslâm Felsefesi Var Mıdır?

TUĞRUL TANYOL / Müziğin Toplumsal Temelleri

JEAN-PAUL SARTRE'A SAYGI

GÜLNUR SAVRAN / Sartre ve Dolayımlar Kuramı
HİLMİ YAVUZ / Sartre ve Freud
ŞAHİN YENİŞEHİRLİOĞLU / Varlık Sorunsalı ve J.-P. Sartre
DEMİR ÖZLÜ / Bir Tanıklık
VINCENT von WROBLEVSKY / Bağlanma ve Çelişki
SIMONE de BEAUVOIR / Jean-Paul Sartre'la Söyleşi
ALAIN ROBBE-GRILLET / «Bulantı»nın Mirasçıları Bizleriz
J.-M.-G. LE CLEZIO / O Karşı Konulmaz Gençlik

ARİSTOTELES / Metafizik

ATİLLA BİRKİYE / Bibliyografya

YAZKO FELSEFE YAZILARI DİZİSİ: 2

Bu kitap Ağaoğlu Yayınevi Tesislerinde
dizildi, basıldı, ciltlendi, 27 73 37
İstanbul 1982

YAZKO
FELSEFE YAZILARI

Hazırlayan : SELÂHATTİN HİLÂV



Yazarlar ve Çevirmenler Yayın Üretim
Kooperatifi

HALİL VEHBİ ERALP'LE KONUŞMA

FELSEFE VE SANAT KONULARI

ARSLAN KAYNARDAĞ : *Sayın hocam, ilk ve orta öğreniminizi hangi okullarda yaptınız? Felsefeyi nasıl seçtiniz?*

HALİL VEHBİ ERALP: İlk ve orta okulu, o zamanki adıyla Feyziye Mektebi'nde okudum; lise öğrenimimi İstanbul Erkek Lisesi'nde yaptım. Lisedeyken, felsefe derslerine ayrı bir ilgi duyuyor, bu dersleri daha çok seviyordum. Felsefe hocamız, rahmetli Hilmi Ziya Ülken'di. Felsefeyi seçmemde onun etkisi olmuştur.

A.K.: *Hilmi Ziya Ülken'den söz açılmışken onun, Türk felsefesindeki işlevi konusundaki düşüncelerinizi öğrenebilir miyiz?*

H.V.E.: Hilmi Ziya Ülken'in Türk felsefesindeki en belirgin işlevi, çok yazarak çok okutmak, bu yolla felsefeyi yayarak sevdirmek olmuştur. Hilmi Ziya, hiç kuşkusuz çok çalışkan bir felsefeciydi.

A.K.: *Siz lisede okurken felsefe ve edebiyat dersleri nasıldı?*

H.V.E.: Biz bu dersleri anlayarak ve severek okurduk; hocalarımız buna özellikle dikkat ederlerdi. Gerçek kültürün en büyük düşmanı ezberciliktir. Fuzuli'yi, Nedîm'i, divanlarından okuyup anlayacak kadar hazırlığımız vardı. Edebiyat hocalarım arasında her ikisi de rahmetli olan, *Güzel Yazılar* kitabının yazarı Süleyman Şevket ile Hıfzı Tevfik Gönensay unutamadığım iki kişidir.

A.K.: *Yüksek öğreniminizi hangi üniversitede yaptınız; hocalarınız kimlerdi?*

H.V.E.: Yüksek öğrenimimi, bir yıl İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde okuduktan sonra 1929-1932 yılları arasında Bordeaux ve Paris Edebiyat Fakültelerinin (Sorbonne) Felsefe Bölümlerinde yaptım. Hocalarım arasında Gaston Richard, André Darbon, Henri Delacroix, Emile Bréhier ve Albert Rivaud'yu sayabilirim.

A.K.: *Lise öğretmenliği yaptınız mı? Sizce felsefe öğrenimi nasıl olmalıdır?*

H.V.E.: 1932-1946 yılları arasında Üniversitedeki doçentliğim ile birlikte lise felsefe öğretmenliği de yaptım, bundan çok yararlandım. Felsefe öğreniminde, günlük yaşayışın deneylerinden, bilimlerin ve sanatların ortaya koyduğu sorunlardan yola çıkmalı; öğrencilere, büyük filozofların yazılarından bol bol örnek gösterilmelidir. Somut karşılığını göstermeden, soyut hiçbir bilgi verilmemelidir. Papağanlık (psittacisme) yani anlamadan konuşmak felsefenin en büyük düşmanıdır.

A.K.: *Doktoranızı ne zaman ve hangi konuda verdiniz?*

H.V.E.: Doktoramı 1939'da verdim; seçtiğim konu «Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri»ydi.

A.K.: *Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne ne zaman asistan oldunuz? Doçentlik, profesörlük ve emeklilik tarihleriniz?*

H.V.E.: 1933 Üniversite reformu sırasında bizleri doğrudan doğruya doçent olarak aldılar. Buna karşılık uzun süre profesör olamadık. Ben 1949'da profesör oldum, 1977'de emekliye ayrıldım.

A.K.: *Felsefe Bölümü'nün reformdan sonraki çalışmalarını anlatır mısınız? Hangi yabancı hocalar gelmiştir, öğrencilerin ne gibi bir özelliği vardı?*

H.V.E.: O yıllarda Felsefe Bölümü arı kovanı gibi bir çalışma içindeydi, öğrenciler açıkta kalmamak için değil, sevdikleri ve istedikleri için bölüme geliyorlardı. Dersler ve seminerlerden başka, dışardan da ilgi ile izlenen genel konferanslar ve üniversite konferansları vardı. Yabancı hocalar arasında H. Reichenbach ile Von Aster'i sayabilirim.

A.K.: *Reichenbach'ın o günlerdeki durumunu, sizin onunla olan ilişkilerinizi anlatır mısınız? Reichenbach hangi dersi veriyordu? Ne gibi seminerler yaptı, hangi konferansları verdi? Türkiye'deki felsefe öğrenimi konusunda ne gibi önerilerde bulundu?*

H.V.E.: H. Reichenbach'ın Almanya'da ilkin fizik öğrenimi yapmış olduğunu sanıyorum. Üniversite'deyken yardımcı disiplin olarak felsefeyi seçmiş ve felsefede karar kılmıştı. Nazi baskısı yüzünden Almanya'yı terkeden profesörlerdendir. O İstanbul'a geldiğinde bizde felsefe tarihi derslerini Orhan Sadettin veriyordu. Orhan Sadettin hastalandı, devam edemedi. Bu dersleri bir yıl kadar Reichenbach verdi. O dersleri ben çevirirdim. Almancadan çevirecek kimse olmadığı için Fransızca olarak verirdi derslerini. Benim Almancayı öğrenmem çok sonradır. Felsefe tarihi dersleri Reichenbach'ı biraz sıktı; bu alan, aslında onun alanı değildi. Felsefe tarihi dersleri için Almanya'daki hocası Von Aster'i önerdi.

Reichenbach, «lojistik» açıdan mantık ve bilgi teorisi okutur-

du, bu derslerde bizim için çok yeni şeyler söylüyordu. Konferansları, hele seminerleri çok canlı geçerdi. Kant üzerine yaptığı bir seminer hâlâ anılmaya değer. O da liselerdeki felsefe derslerinin, rasyonalizm ve ampirizm gibi ezberlenen bilgilerden çok, büyük filozofların yazılarına dayandırılmasını istiyordu. Uzun süre bizim bölümün başkanlığını yaptı. Kendine özgü felsefi görüşleri vardı. Bergson'a karşıydı. Fizikde olasılığı kabul ettiği halde psikolojide determinist'di (belirlenimci); «behaviorism»den (davranışçılık) yanaydı. Bireyde, özgürlüğü kabul etmezdi.

Türkiye'de kalsaydı iyi olurdu kuşkusuz. Kendisine emeklilik garantisi verilmediği için kalmadı. Bu garanti verilseydi kalırdı, çünkü Türkiye'yi seviyordu. Sonra biliyorsunuz Amerika'ya gitti orda yerleşti.

A.K.: *Reichenbach'ın bağlı olduğu matematikçi felsefe, mantıkçı pozitivizm ve yeni pozitivizm konusundaki düşünceleriniz?*

H.V.E.: Yeni pozitivizm akımı, felsefede üzerinde yeterince durulmayan birçok kavramı aydınlatmaktadır ve farkına varılmadan içine düşünülen çelişkileri önlemekte yararlı olmuştur. Buna karşılık birçok konuyu felsefe dışı bırakarak bu bilginin alanını bazılarının aşırı bulacağı derecede daraltmıştır. Ne var ki, bu akımın ortaya çıkmasından sonra da herkes bildiği yoldan gitmekten geri kalmamıştır.

A.K.: *Reichenbach'ın «Lojistik» adındaki kitabını siz çevirdiniz; çeviriye eklediğiniz ayrı bir bölüm de var. Bu konu Türkiye'de nasıl bir ilgi uyandırdı? Sizce Reichenbach'ın Türkiye'deki etkisi genel olarak nedir?*

H.V.E.: Reichenbach'ın Türkiye'de etkisinin pek fazla olduğu söylenemez, yanılmıyorsam en yetkili temsilcisi rahmetli arkadaşımız Profesör Nusret Hızır olmuştur. Bu alanda kalem oynatanların çeşitli sembol sistemleri kullanmaları, bu akımın etkisini azaltan nedenlerden biri sayılabilir.

A.K.: *Nusret Hızır konusundaki düşünceleriniz?*

H.V.E.: Nusret Hızır, dünyanın en sevimli aynı zamanda en ihmalci insanlarından biriydi. Türkiye'de lojistiğin ve yeni pozitivizmin tanınmasında büyük etkisi olmuştur.

A.K.: *Reichenbach'dan bir de «İlliyet ve İstikra»yı çevirmiştiniz, değil mi?*

H.V.E.: Reichenbach'ın bu çalışması konuya büyük bir aydınlık getirmiştir. Bu çalışma felsefede herkesçe benimsenecek sonuçlara varılamayacağına inananlara karşı örnek olarak gösterilebilir.

A.K.: *Az sonra Profesör Von Aster geldi Felsefe Bölümü'ne. Onun derslerini ve etkisini nasıl değerlendiriyorsunuz?*

H.V.E.: Von Aster, büyük stilde bir hocaydı. En güç konuları kolaylıkla açıklığa kavuşturmasını bilir, geniş bir dinleyici kitlesini etkilerdi. Onun felsefe tarihi dersleri ve çeşitli seminerleri çok yararlı olmuştur. Aster'in uzun süre Üniversitemizde kalması bizim için gerçekten bir kazançtır. Felsefi görüşleri Reichenbach'ın görüşlerine yakındı. Reichenbach'tan sonra Felsefe Bölümü'nün başkanı o olmuştur.

A.K.: *Fransa'da «dinler tarihi» araştırma dalının büyük temsilcisi ve içinde Michel Foucault'nun da bulunduğu felsefeci kuşağı üzerinde derin etkileri olan Prof. Georges Dumézil ile yakın dost olduğunuz bilinmektedir. Dumézil'in özellikle Türkiye ve Türk kültürü ile ilgisini anlatır mısınız? Dumézil konusundaki birkaç anınızı öğrenebilir miyiz?*

H.E.V.: G. Dumézil daha 1926'da İstanbul'a gelmiş 1931'e kadar burada kalmış, hocalık yapmıştır. O zaman öğrenci olduğum halde Üniversite'deki dinler tarihi derslerini ben çeviriyordum. Sonra ailece dost olduk, benim torunlarımı tanıdı. Kırk kadar dil bilen bu büyük bilgin, kısa zamanda, hem dilimizi hem de o zaman kullanılan eski harfleri öğrenmişti. Dil öğrenmekteki yeteneğine bir örnek vereyim: Kendisine Yahya Kemal'in *Kendi Gök Kubbemiz* adlı şiir kitabını armağan etmiştim. Kitabı eline alır almaz baştaki «Süleymaniye'de Bir Bayram Sabahı» şiirini Fransızcaya çevirdi; dilimizdeki bilgisine hayran oldum. Dumézil bulunduğu yabancı ülkeler arasında İsveç'i çok sevmişti; ama onun asıl büyük sevgisi Türkiye idi. Bunu şöyle dile getirmiştir: «Kuşku yok ikinci vatanım İsveç'tir, ama birinci vatanım Fransa mıdır, Türkiye midir, bunu söyleyecek durumda değilim.»

Aynı zamanda büyük bir dilci olan Dumézil, Kafkas dillerini ve Lâzcayı incelemek üzere 1970'e kadar her yıl yaz aylarında, Türkiye'ye gelirdi. İnceleme yapmak üzere kaldığı köylerdeki yoksul köylülerin bazı çocuklarının öğrenim masraflarını kendi kesesinden öderdi. Bu «Dumézil bursu» o çocukları sınıfta kalmamaları koşuluyla uzun yıllar sürüp durmuştur. Dumézil şimdi 84 yaşında; hâlâ mektuplaşıyoruz.

A.K.: *Sayın Eralp, Alfred Weber'in «Felsefe Tarihi»ni siz çevirdiniz, neden bu kitabı seçtiniz?*

H.V.E.: Bunu şöyle özetleyebilirim: a) Bu kitap felsefede hiç bir hazırlığı olmayanların bile anlayacağı kadar açık bir dille yazılmıştır; b) Felsefe tarihi burada, kuru bir filozoflar geçit resmi olmaktan çıkarılmış, filozofların yaşadığı koşullarla ve birbirleriyle bağlantıları belirtilmiş, en soyut teorilere canlılık kazandırılmıştır; c) İkinci dereceden ayrıntılar bir yana bırakılmış, önemli noktalar üzerinde özellikle durulmuş, böylece sayfa bakı-

mından da yeni okuyucuyu ürkütmekten kaçınılmıştır. Bence felsefe tarihine başlayacaklar için «ideal» bir kitapdır. Yanılmıyorsam Fransa'da yeni birçok felsefe tarihi yayınlanmasına rağmen Alfred Weber'in kitabı hâlâ basılmaktadır.

A.K.: *«Felsefe Tarihi» çevirinizin önsözünde şöyle diyorsunuz: «Felsefe Tarihinin tetkikini güçleştiren noktalardan biri de, filozofların bazı teorilerinin ilk bakışta nereden geldiği belli olmayan ve realite ile hiçbir ilişkisi bulunmayan soyut bir takım fanteziler gibi görülmesidir. Oysa hiçbir doktrin yoktur ki filosofun zamanındaki bilim ve toplum sorunlarına bir karşılık olmasın, ve hiç olmazsa kısmen onlarla açıklanmasın. Bu açıklamayı yapmak felsefe tarihçisinin ödevidir.» Bu sözlerinizden felsefe sistemlerinin bilim ve toplum sorunları ile tam bir bağlantı içinde ve daha kapsamlı bir bağlamda ele alınması gerektiği sonucu ortaya çıkıyor. Felsefe ile toplum arasındaki bağlantı görevini felsefe tarihçisine yüklediğinize göre, bu bağlantı sizce bir felsefe sorunsalına nasıl dönüşebilir? Bir de şunu sorayım: Felsefeci olmayan bir aydının felsefe sorunlarına yaklaşabilmesini sağlayacak bir felsefe tarihi metninin yazımında sizin öngördüğünüz yollar nelerdir?*

H.V.E.: Buna verilecek karşılık sorunun kendi içinde bulunuyor. Bence bir felsefe tarihi yazılırken dikkat edilecek en önemli şey, bir filozofun ve onun çağdaşlarının ele aldıkları sorunlar belirtilirken o çağın ve çevrenin sorunlarıyla bağlantı kurmak, filozofun bu sorunları ele alışında daha öncekilere ne gibi katkılarda bulunduğunu iyice belirtmek olmalıdır.

Felsefe tarihçisinin, incelediği dönemin özellikleri, toplumsal sorunları, dinsel inançları, bilimlerde vardığı sonuçlar konusunda görüşleri bulunması gerekir. Buna karşılık filozofların düşüncelerini inceleyip değerlendirirken tarafsız olması zorunludur.

A.K.: *Emile Bréhier'nin, Paris'deki öğreniminiz sırasında hocanız olduğunu söylediniz. Onun ünlü «Felsefe Tarihi» ile ilgili düşüncelerinizi öğrenebilir miyiz?*

H.V.E.: Bréhier'nin *Felsefe Tarihi* gerçekten de hayran olunacak dev bir eser, anıt bir eserdir. Onun hemen aklıma gelen bir özelliğini söyleyeyim: Platon elli yıl boyunca durmadan yazmış, diyaloglarında aynı soruları yeniden ele almıştır. Bunlara değişik cevaplar verdiği de olmuştur. Platon'u toplu bir halde anlatmak çok güçtür. Leibnitz bile Platon'u sistemli bir biçimde anlatacak bir çalışmanın özlemini dile getiriyordu. İşte Bréhier bu işi en üstün derecede başaran bir felsefe tarihçisidir. En yetkili Platon uzmanları da bunu böyle söylüyorlar. Bréhier, yalnız Platon'u değil, her felsefi dönemi, her filozofu büyük ustalıkla inceleyip değerlendirmiştir.

A.K.: *Platon'un «Euthydemos»unu siz çevirdiniz. Bu eseri çevirmeyi siz mi istediniz yoksa o sırada Milli Eğitim Bakanlığı'ndan mı önerdiler?*

H.V.E.: Bu soruyu sorduğunuz çok iyi oldu. *Euthydemos*'u bakanlığın önerisi üzerine çevirmiştim. Düzeltme işini üzerine alan Ankara'daki bir arkadaşın ihmalciliği yüzünden, provalar olduğu gibi baskıya verilmiş, dolayısıyla kitap yanlışlarla dolu olarak çıktı. Keşke hiç basılmaydı...

A.K.: *«Euthydemos» çevirisini yaparken ne gibi güçlüklerle karşılaşmıştınız?*

H.V.E.: *Euthydemos*, sofistlerle alay eden, onların saçmalıklarını ortaya koyan bir diyalogtur. İçinde kelime oyunları çoktur. Başlıca güçlük buradan geliyor.

A.K.: *Hatırladığıma göre siz bir zamanlar «felsefe terminolojisi» dersi veriyordunuz. Felsefe dilimizin Türkçeleşmesi konusundaki düşüncelerinizi sorabilir miyim?*

H.V.E.: Dil alanında yüzde yüz kesin ilkelere bağlı kalmanın doğru olacağını sanmıyorum. Evet «terminoloji» okuttum; ama orada benim yaptığım şey, terimlere kesin karşılık koymak değildi; her terimin Fransızcasını, Almancasını, İngilizcesini söylüyor, Türkçesini de açıklamaya çalışıyordum.

Ben salt felsefî teknik terimleri ve uluslararası terimleri değiştirmeksizin almaktan yanayım. Çünkü bunlar, yalnız felsefecinin malıdırlar, yalnızca felsefede kullanılabilirler. Bunları günlük dilden almak tehlikelidir. Örneğin Alman «Begriff» diyor «concept» (kavram) karşılığı olarak, ama meslek (çığır) söz konusu olunca «Conceptualismus» (kavramcılık) diyor. Nasıl matematikçiye terimlerini iyice belirtmek için özel bir dil gerekiyorsa, felsefeciye de özel bir dil gerekiyor. Örneğin «diyalektik»in Türkçesini aramak bence anlamsızdır, «diyalektik» uluslararası bir felsefe terimidir.

A.K.: *Weber'den çevirdiğiniz «Felsefe Tarihi»nin üçüncü basımında (1964), oluş, varolmak, sağduyu, iç olgu, vb., gibi Türkçe deyimlerin yanında inkâr, külli, müspet, kemmî, cüz'î, illî, hakikî, mahiyet, imsak, müdemiç, âlemşumul vb, gibi yabancı sözcükler de kullanıyorsunuz. Çeviriyi bugün yapsaydınız, bu yabancı sözcükleri yine kullanır mıydınız?*

H.V.E.: Samimî olmak gerek: Weber çevirisi bugün basılsa bu sözcükleri kullanmazdım; birçok değişiklikler yapardım bu çeviride...

A.K.: *Sizce felsefenin yayılması sevilmesi, gerekli ilgiyi uyandırabilmesi için UNESCO'nun yapacağı bir iş var mıdır?*

H.V.E.: Bence UNESCO şunu yapsa yararlı olur: Çeviri ya-

panların çektikleri başlıca güçlük özel adlardan, özellikle Ortaçağ felsefecilerinin adlarının çok değişik olarak kullanılmasından gelmektedir. Örneğin Alman «Peter» diyor, başkası «Petrus» diyor. Ben Weber'in *Felsefe Tarihi*'ni çevirirken Ortaçağ bölümünde çok güçlük çektim adların aslını bulmak için. Esas olan da aslıdır, yani Latincesidir. Thomas Aquinas demek gerek, ya da Akino'lu Thomas demeli. Jean le Grammairien, Johannes Grammatikos, Yahya al-Nahvî, hangisini kullanacağız; elbette Latincesini! UNESCO'nun bu alanda birleştirici bir çalışma yapmasının yararlı olacağına inanıyorum. Eski yer adları için de aynı şey söylenebilir.

A.K.: «*Matematikte, Fizik ve Kimyada Metod*»[2] *konusunda bir çalışmanız var. Sizce bugün metodoloji ve mantıkın felsefe öğrenimindeki yeri nedir?*

H.V.E.: Bazı akımlarda olduğu gibi mantığa baş yer verilmese bile onun, felsefede önemli bir yeri olduğunu, ilke sorunlarına aydınlık getirdiğini söylemeliyim. İyi anlaşılmış bir metodoloji, gerektirdiği özel bilgiler yüzünden ayrı bir uzmanlık ister. Metodolojinin, bilimlerin ilkeleri, konuları, bağlantıları, gittikleri yol üzerinde bizi aydınlattığı bir gerçektir. Şunu da hemen söyleyeyim, bir bilimde araştırma laboratuvarda öğrenilir, mantık kitabından öğrenilmez. Felsefecinin, fizikçiye, kimyacıya... olan borcu onların felsefeciye olan borcundan çoktur.

A.K.: *İstanbul'daki Felsefe Bölümü öteki ülkelerin üniversitelerinde yapılan felsefe çalışmalarını izlemek olanağını bulabiliyor mu? Arada bir iletişim kurulabiliyor mu?*

H.V.E.: Bu soruya ne yazık ki olumlu bir karşılık veremeyeceğim. Yabancı üniversiteler şöyle dursun, Türkiye üniversitelerinde bile neler yapıldığını bilmiyoruz.

A.K.: *Siz bir ara dergilerde günün konularını felsefe açısından incelerdiniz. Örneğin «İstanbul» dergisinde yayınlanan böyle yazılarınızı hatırlıyorum. Yine o dergide Şiir ve Ahenk başlıklı bir yazınız vardı. Ayrıca «Felsefede ve Güzel Sanatlarda Ahenk»*[3] *konusundaki yazınızı unutmuyorum. Bütün bunlardan sizin has bir sanat sever düşünür olduğunuz, eski şiirimizin estetiğini çok iyi bildiğiniz anlaşılıyor. Dolayısıyla Yahya Kemal'i en iyi değerlendirenlerden biri siz oldunuz. Yahya Kemal'in çok yakın dostuydunuz; öyle ki bir şiirini size ithaf etti. Onun için bir de kitap yazdınız, konferanslar verdiniz. Bu konuşmamızda Yahya Kemal'e felsefe ve şiirimizdeki yeri açısından birkaç cümle ile değinmek ister misiniz?*

H.V.E.: Yahya Kemal, gerçek şiirin ne olduğunu apaçık anlatan, bunun en güzel örneklerini veren bir şairimizdir. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın «Yahya Kemal, Türkçenin en büyük şairidir»

sözüne katılıyorum. Onu tanıdıktan ve kendisiyle yakınlık kurduktan sonra, daha önce iyice anlamadığım sorunları daha iyi anladığımı gördüm. Yahya Kemal'in kültürü herşeyden önce edebî ve tarihîydi; felsefe ile pek alış verişi yoktu. Böyle olduğu halde:

Kanmaz en uzun pûseye, öptükçe susuzdur;
Zira susatan zevk o dudaklardaki tuzdur.
İnsan ne yaratmışsa yaratmıştır o tuzdan,
Bir sır gibidir az çok ilâh olduğumuzdan!

dizeleri, Freud'ün panseksüalizmini dile getirmiyor mu?

A.K.: *Yahya Kemal'in Freud'la ilgilendiğini hatırlıyor musunuz?*

H.V.E.: Hayır hatırlamıyorum. Bana arada bir filozoflarla ilgili sorular sorduğu olurdu. Kimi zaman materyalist filozoflarla ilgilendiğini bile hatırlıyorum, ama Freud'le ilgilendiğini hatırlamıyorum. Yalnız bir şey var: Biliyorsunuz *Dergâh* mecmuasını o çıkarmıştı. Oraya gelen yazıların hepsi onun elinden geçerdi. Yazıların çoğunun konusunu o saptardı. Mustafa Şekip Tunç'un orada Freud'la ilgili yazıları çıkmış olabilir. İncelemeye değer bir konu doğrusu.

A.K.: *Biraz da Ahmet Hamdi Tanpınar'dan söz etmenizi isteyecektim...*

H.V.E: Tanpınar sanatçı doğmuş, Yahya Kemal'in ölıce öğrencisi, sonra en yakın arkadaşlarından biri olmak talihine ermiştir. Bizim şiirimizi ve Batı şiirini iyi bilirdi; yanılmaz bir zevki vardı. Böylece edebiyatımızda ve kültürümüzde hem edebiyatcı hem edebiyat tarihçisi olarak büyük yeri olmuştur.

A.K.: *Sizce tekniğin günümüzdeki olumlu ve olumsuz yönleri nelerdir?*

H.V.E.: Teknik sorunu günümüzün bir numaralı sorunudur. Ne yaparsak yapalım bilim ve teknik durmadan ilerleyecektir. Ne yazık ki, aynı şeyi sanat ve ahlâk için söyleyemiyoruz Onlarda teknik gibi devamlı bir ilerleme yok. Bu nedenle 18. yüzyıl insanları mı, yoksa bugünün insanları mı daha ahlâklıdır diye bir soruya karşılık bulmak güçtür. Ben insanın özgür iradesine inanıyorum; tarihte önüne geçilmez bir kader olduğuna inanmıyorum, insanlar bir noktada tarihi değiştirebilirler, diyorum. Teknik, insan aklı sayesinde dünyayı cennete çevirebileceği gibi cehenneme de çevirebilir.

A.K.: *İnsanlığın geleceği konusunda iyimser misiniz?*

H.V.E.: İnsanlığın geleceği konusunda çok iyimser olamıyorum. Bunun nedeni insan için kötülük etmenin iyilik etmekten

çok daha kolay görünmesidir; biri bir yokuşu tırmanmaya, öteki inmeye benziyor.

A.K.: «*Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri*»[4] *adlı incelemenizde, Descartes'ın yaşamına ilişkin çelişik görüşleri aktarıyor, kimilerinin, «Descartes'ın hayatının bir esrar perdesiyle örtülmüş» olduğundan yola çıkarak, onun din ve metafizik alanındaki düşüncelerinin içden olmadığını öne sürdüklerini belirtiyorsunuz. Descartes'ın maskeli bir filozof olup olmadığı sorunu bir yana, size şunu sormak istiyoruz: bir felsefecinin yaşamıyla sistemi arasında bir tutarlılık aramak gerekir mi? Ya da daha geniş anlamda şunu filozofça yaşamak ne demektir? Özellikle çağımızda felsefecinin yaşamı nasıl bir anlam taşır?*

H.V.E.: Bir filozof, hele hem de bir ahlâk felsefecisi ise, yaşayışını felsefesine uydurmalıdır, daha doğru bir deyişle felsefesini yaşamalıdır. Böyleleri tarihte en yüksek ahlâk kahramanlarını canlandırırlar: bir Sokrates gibi, bir Spinoza gibi, bir Giordano Bruno gibi, bir Bergson gibi...

1. *İlliyet ve İstikra (Nedensellik ve Tümevarım)*, Felsefe Semineri Dergisi, *Sayı, 1. İstanbul 1939*
2. *Matematikte, Fizik ve Kimyada Metot, İstanbul 1947*
3. *Felsefede ve Güzel Sanatlarda Ahenk*, Felsefe Arkivi, *Sayı 15, İstanbul 1965*
4. *Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri*, Felsefe Semineri Dergisi, *Sayı, 1. İstanbul 1939*

FELSEFE TERİMLERİ

Bedia Akarsu / Selâhattin Hilâv / Önay Sözer
Hilmi Yavuz / Teoman Duralı

SELÂHATTİN HİLÂV: Efendim, *Yazko Felsefe Yazıları*'nda yayımlanmak üzere bir felsefe terimleri çalışması yapmayı düşündük. Bu konuda yardımlarınızdan ve katkılarınızdan yararlanmak istiyoruz. Çağrımızı kabul ettiğiniz için sizlere teşekkür ederim... Bu toplantının amacı, bir felsefe terimleri çalışmasında nereden ve nasıl başlamak gerektiğini belirlemektir. Yani bu alanda ne yapılabileceğini açıklığa kavuşturacak bir ön görüşme bu...

HİLMİ YAVUZ: Sanırım, Profesör Bedia Akarsu'nun yaptığı, hazırladığı *Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nü[1] temel alacağız. Daha önce bu konuda konuşmuştuk. Yani çalışmamız bu Sözlük üzerinde temellenecek ve zaten sayın Akarsu'nun bu toplantıya katılmaları da bundan ötürü rica edildi. Bu durumda temel metin yani çıkışnoktası bu Sözlük olacak; bunun üzerinde bazı eklemeler yapabilir miyiz; sayın Akarsu belli birtakım değişiklikler önerebilir mi; Sözlüğün yayımlanmasından bu yana gördüğü ve giderilmesini düşündüğü eksiklikler ve ayrıca eklenmesini doğru bulduğu kavram ve terimler var mıdır?.. Sanırım buradan başlayacağız.

S.H.: Evet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* bir çıkışnoktası olabilir. Ama *Felsefe Yazıları*'nda bu çalışmaya geniş yer verebileceğimiz için, Sözlükteki gibi (ki bu normaldir) sadece terimlerin tanımlarının verilmesiyle yetinmeyerek, kavramların daha önce geçirmiş oldukları değişimleri, tarihsel gelişimlerini de açıklayarak verebiliriz ve böylece okur bakımından yararlı olabilecek bazı bilgileri de aktarabiliriz. Ayrıca bir kavrama karşılık olarak önerilen terimi, bu gelişmeye dayandırarak ve gerekçelerini göstererek ortaya koyabiliriz. Yani terim ve dil sorununu, içeriğe ve içeriğin gelişimine dayandırabiliriz... kavram ve terimleri daha geniş bir çerçeve içinde ele alabiliriz demek istiyorum.

BEDİA AKARSU: Acaba bir ansiklopedi şeklinde mi düşünüyorsunuz; yani bir felsefe ansiklopedik sözlüğü şeklinde mi?

S.H.: Efendim, tam anlamıyla ansiklopedik sözlük olarak değil de bu terimlerin belirlenmesine yaradığı ölçüde ansiklopedik bilgi de içeren bir çalışma düşünmüştük... Ama temel amaç, yine de geniş bir felsefe sözlüğünün ortaya konması ve sizin çalışmanızın temel alınarak genişletilmesi ve geliştirilmesi...

B.A.: Evet.

S.H.: Bu yapılırken, kavramların geçirdikleri gelişim ve değişimlere de eğilmek gerekecek kuşkusuz; çeşitli anlamları verilecek...

B.A.: Evet anlıyorum... Efendim, bence burada, herşeyden önce dikkat edilmesi gereken bir nokta var; bu çok önemli. Son yıllarda felsefenin bir hayli geliştiğini biliyoruz ülkemizde; ilgi de duyuluyor felsefeye. Yalnız çok fazla terim öneriliyor; olanlara bile yeni karşılıklar öneriliyor. Bu kötü... bir örnek vereyim: «Varsayım»ı ele alalım. Kırk yıldan beri var bu terim; 1930'larda çıkmış ortaya; otuz yıldan beri de artık tutundu; bu felsefeyi de aştı başka alanlara yayıldı. Oysa, duyuyorum Hacettepe'de «denence» diyorlarmış. «Denence» sözcüğünü birkaç yazıda gördüm, ama doğrusunu söyleyeyim, ne olduğunu anlayamadım. Meğer «varsayım» yerine kullanıyorlarmış. Şimdi, her şeyden önce, bunları önleyecek bir çare bulsak.

ÖNAY SÖZER: Ben bir şey ekleyeyim; o zaman konu kendiliğinden bu noktaya gelmiş oluyor... Biz burada felsefe terminolojisinden söz ettiğimiz zaman, karşılaştığımız sorunları da ele alıp üzerinde konuşmalıyız. Yani nedir sorunlar? Ve bunları çözüme götürme yolları neler olabilir? Kaynaklar ve kaynaklardan yararlanma yolları; bütün bu terminolojinin geleceği gibi sorunları da ele almalıyız; bu sorunların dökümünü yapmalıyız. Sorunlar tek tek sayılmalı. Örneğin sizin sözünü ettiğiniz durum buna bir örnekti. Yani terimlerin kararsızlığı sorunuydu bu; gerekçesi olmadığı halde yeni terimler öne sürülmesi...

B.A.: Aslında pekçok kavram var ve bunların henüz karşılığı bulunmamış... Önce onları ele almalıyız. Örneğin benim yaptığım Sözlük, çok geniş değil; ben genişlettim bile; Dil Kurumu daha dar istiyordu. Çünkü Orta okul düzeyi, lise düzeyi söz konusu, yani ortaöğretim düzeyi... yalnız bana önerenler çok oluyor, Kurum bile bir ara önerdi, genişletmeyi düşünür müsünüz diye. Kesinlikle, yapamayacağımı söyleyeyim; ama böyle elbirliğiyle, yani ortak çalışmayla yapılabilir sanırım. Ama ben kendim, şahsen daha büyük bir sözlük yapayım, olanaksız bu; şimdiden belirtmek isterim...

S.H.: Tabii efendim... zaten bu bir ortak çalışma olacak; hatta sadece bizler ya da daha sonra bu konuda çalışmak için bir araya gelecek olan arkadaşlar değil, *Felsefe Yazıları*'nın aracılığıyla, felsefecilerin, felsefeseverlerin ve genellikle okurların bu alandaki önerileri ve eleştirileri de göz önüne alınacak, bunlar toparlanacak ve bunlardan yararlanılmaya çalışılacak. Sanırım bu da yararlı bir yaklaşım olur.

B.A.: Umarım, *Felsefe Yazıları* bu konuda belki dışarıya açılır. Ben bu Sözlüğü yazarken anket yapmayı düşündüm. Hatta bu düşüncemi uyguladım; soru kağıtlarına, belli bir kavrama karşılık olarak önerdiğim terimi yazdım; eski terimleri de belirttim ve sizin öneriniz nedir? diye sordum. Bunu, kendi fakültemde herkese verdim. Bir tek cevap almadığımı söyleyeyim... Ondan sonra bıraktım. Yani bizde yürümedi. Ama *Felsefe Yazıları* aracılığıyla; sanıyorum bu yayınınız çok beğenildi... bir ilgi yarattı... toplumda felsefeye bir susamışlık var galiba; kuşkusuz bu da çok iyi bir şey... evet sanırım bu bakımdan, önerdiğiniz, yararlı bir çalışma yolu.

H.Y.: O zaman, bence sorun, aşağı yukarı ortaya konmuş oluyor. Önce *Felsefe Terimleri Sözlüğü* esası alınacaksa, sizin de belirttiğiniz gibi ortaya çıkmış olan birtakım yeni kavram ve terimler var ya da bu Sözlükte unutulmuş olan bazı terimler olabilir... evet bu durumda, önce bir terim çalışması mı yapsak? Hemen pratiğe girmiş oluyorum ama, belki de bu kertede yararı vardır... Yani yeni terimler neler olmalı ve kuşkusuz, hangi maddeleri nasıl geliştirmeli?.. Bazı maddeler var ki, onlarda ileri sürülen açıklamalar, bazen yetersiz oluyor diyelim. Örneğin bir «totoloji»[2] maddesinde, ya da bir başka maddede eksiklik görünebiliyor; bunları geniş kapsamlı bir biçimde nasıl ele alabiliriz; acaba hangi maddeleri değiştirebiliriz ya da geliştirebiliriz? Onlar üzerinde bir somut çalışma yapmayı öneriyorum.

Ö.S.: Evet, bu asıl bizim varmak istediğimiz nokta. Ama ben, daha önce, bu konuya bir giriş olmak üzere (bugün ilk defa bir araya gelmiş bulunuyoruz ve belki de bu konu için ayrıca hazırlanmak da gerekli) bir genel sorunlar dökümü yapsak ve örneğin ilkin Bedia Hanıma sorsak diyorum: kendisi bu Sözlük'ün hazırlanmasında ne gibi güçlüklerle karşılaştı... Bunları bize anlatsa ve daha sonra herbirimiz sorunlar nelerdir ve aşağı yukarı çözüm yolları nelerdir biçiminde bir sorun dökümü yapılsa... ilkin yöntem olarak bunu öneriyorum.

B.A.: Bu konuda bir açıklama yapabilirim: Bana bu Sözlük yapılmak üzere verildiğinde yalnız tanım istediler. Ben bayağı direnip kesinlikle üzerime almam (zaten kimse almıyordu, sonunda

benim üstüme kaldı), çünkü felsefede kesin tanım mümkün değil dedim; olacak şey değil... yani mutlaka açıklamalı (birazcık ta olsa) olmalıydı ve elden ama elden geldiği kadar en kısa açıklama yaptım o yüzden. Bundan ötürü çok daha zor oldu... aslında geniş açıklamalı sözlük yapmak belki de daha kolay. Yani bazı kavramlar (orada çoğu iyi açıklanmamıştır ve bazıları da tam açıklanmamıştır) çok önemli olanlar, Hilmi Yavuz'un söylediği gibi ele alınabilir; bunlara, *Felsefe Yazıları*'nda daha bir açıklık kazandırılabilir. Ama ilk ortaya attığım sorun var ya, benim için en önemli olan işte o sorun. Hiç olmazsa bizler belli terimler üzerinde uzlaşsak. Benim kanıma göre dil, bir yerde, uzlaşımdır. Elbette Türkçeye uygun terim ortaya atıyoruz, ama artık iyi kötü (çok kötü ise başka, değiştirelim) üzerinde uzlaşmalıyız... ya da bazı terim elimizden çıkıyor... Örneğin «istem» terimi gibi... Bu terim elimizden çıktı, o zaman...

H.Y.: Evet, bunu belirtiyorsunuz Sözlükte...

B.A.: Evet belirttim... o zaman bir başka karşılık bulduk zorunlu olarak; «irade» karşılığında bu terimin yerine «istenç»i önerdik. Bazı birkaç terim var böyle. Az daha «yaşantı» da gidiyordu; neyse o kurtuldu... Yaşam dolayısıyla...

S.H.: Evet bu terim kaymaları ilginç... Örneğin «deneyim» gibi... Artık «tecrübe» ya da «yaşanmış tecrübe» anlamında kullanılıyor, televizyonda bile... ilginç bir şey...

B.A.: Şimdi bu «deneyim», efendim bu «deneyim» çok garip... Ben bu Sözlükte, tam tersine «eksperiment»[3] karşılığı kullandım, ama şimdi artık Sözlüğün ikinci baskısında değiştirmedim; hatta Nusret Hızır'a sordum, «değiştirme n'olur, tutturalım bunu» dedi Hızır. Ama üçüncü baskı yapılırsa, gerçekten mutlaka değiştireceğim; «erfarung»[4] karşılığı olmak üzere; Almancasına söylüyorum ama...

H.Y.: Evet «ekspiriyıns»[5]...

Ö.S.: Fransızca «eksperiyans»[6]...

B.A.: Evet İngilizce «eskspiriyıns» ya da Fransızca «eksperiyans vekü»[7]...

S.H.: Yani Osmanlıcadaki «tecrübe» karşılığı...

B.A.: Ama şu var: «erlebnis»[8] karşılığı değil; «erlebnis», «yaşantı»; «eksperiyans vekü» de «yaşantı»... Yani Almanların «erfarung» dediğine artık «deneyim» diyeceğiz; başka çare yok; «deney» de «eksperiment»in, «eksperimantasyon»un[9] karşılığı oluyor.

H.Y.: Zaten öyle terimlendi... «eksperimantasyon» olarak...

B.A.: Hayır, ben aslında «eksperimantasyon»a «deneyim» dedim...

H.Y.: Evet... evet... yani tersine döndü...

B.A.: Evet tersine dönüştü.

Ö.S.: Evet öyle... «eksperimantasyon»un karşılığı «deney» oldu.

B.A.: Bence daha da iyi oldu. Çünkü «deneysel bilimler» filan zaten hep «deney» kökünden geliyor; eski «tecrübe»nin karşılığı olarak deney tuttu bu durumda. Bir de bakın... fizikçiler «denel fizik» diyorlar.

TEOMAN DURALI: Ama o ayrı bir şey efendim...

B.A. Ayrı olur mu?

T.D.: «Denel», «eksprimantal»[10] karşılığı; «deneysel» de «anpirik»[11]...

H.Y.: Ama «denel»... «denel»...

T.D.: Hocam, «denel» diyor; «denel», «eksperimantal»...

B.A.: Ama «deneysel psikoloji» diyoruz...

T.D.: O yanlış bence... «denel psikoloji»dir.

B.A.: Bence, ötekilerinki yanlış. «Denel» diye bir şey olmaz...

Ö.S.: Ama kullanılıyor, dediğiniz gibi...

B.A.: «Eksperimantal», «deneysel» işte...

T.D.: Hocam, «deneysel», «anpirik...»

S.H.: Evet, o da ayrı bir sorun... üzerinde durulmalı «anpirik» için de «deneysel», «denel» filan kullanıyorlar.

B.A.: Evet o da ayrı... «anpirik»in de iki anlamı var. Bir «anpirik» var «görgül» deniyor şimdi, belki o karşılayabilir, «görgül» karşılayabilir bunu... tam da karşılamıyor; ama «deneysel» değil herhalde «anpirik»; ama «anpirik»in bir «deneysel» anlamı da var...

T.D.: Mesela «deneyselcilik» deniyor «enpirizm» karşılığı olarak...

S.H.: Evet haklısınız, ama bu... bir yanlış kullanma demeyelim (bunu söylemeye pek hakkımız yok); terimi kaydırarak bir bakıma kötüye kullanma diyeceğim. Gerçekten de, bu anlamda «anpirik»in bilimlerdeki «deney»le doğrudan doğruya pek ilintisi yok; dolaylı olarak var kuşkusuz... bilimdeki «deney» kavramı başka bir kavram ve onu aşıyor.

B.A.: «Görgül» anlamı var...

S.H.: Evet, ama o başka; yani «anpirik bilgi» dediğimiz zamanki anlam.

T.D.: «Anpirik bilimler»...

B.A.: Efendim aslında, şundan ileri geliyor karışıklık: Şimdi «empiri» de deney demek «ekspeiryans» da deney...

T.D.: Ama ayrı anlamlara geliyorlar...

B.A.: Yani ayrı anlamlarda kullanılmış...

T.D.: «Anpirik bilim» denildiğinde başka bir şey, «eksperi-

mantal» bilim» dendiğinde başka bir şey kastediliyor.

B.A.: Evet ama şimdi, örneğin, «eksperimantal» psikoloji için «deneysel» psikoloji deniyor. Sonra fizik bunu «denel» yaptı...

S.H.: Evet aynı anlamda «denel» dendi. Bu tür kullanmalar da çok önemli, özellikle üzerinde durduğumuz uzlaşma sorunu açısından...

B.A.: Bir başka sorun da...

Ö.S.: Bir dakika... bir sorun var; acaba tek tek ve daha sistemli bir biçimde konuşsak iyi olmaz mı?

...: Evet, tabiii...

B.A.: Efendim, şimdi bu bakımdan önemli bir nokta, kafa karışması... yani kavram kargaşası. Çünkü «denel» duyuyor, «deneysel» duyuyor; «varsayım» duyuyor, «denence» duyuyor; başka kavramlar vehmediyor arkasında. Bu bizde öteden beri olmuştur. Ufak bir anımı anlatayım: Fakülteye ilk geldiğimde, Şekip Tunç, Hilmi Ziya, bütün hocalar çok eski bir dil kullanıyorlardı; biz de liseden öztürkçe akımı içinde gelmişiz... sürekli olarak bir «ene» kelimesi duyuyorum; Şekip Tunç kullanıyor; bir türlü anlayamıyordum ne olduğunu; gidip hocaya, «efendim, bu nedir?» diye sordum. Anlattı ama yine anlamadım... «Sen Fransızca biliyor musun?» dedi «Evet» dedim. «Ene», «moi» dedi; «moi» «ben» dedim; «ben», «je» dedi hoca... çok ilginç... «je» tamamen gramatikal bir şey... Şekip Tunç gibi bir hoca bile «ene»de bir şey vehmediyordu ve o yüzden de anlatamıyordu bize... şimdi aynı şeyi biz, kimimiz öztürkçeden, kimimiz Latinceden, Fransızcadan alarak yapıyoruz. Yani, tek bir kavramın birçok karşılığı oluyor. Nasıl yapsak da bunu önlesek, bilemiyorum. *Felsefe Yazıları* belki bir köşe açar bu konuda. Sonra, birbirimizin önerilerini beğenmeyebiliriz... Felsefe Sözlüğünü (ben yaptığım için söylemem tuhaf olacak ama), kuşkusuz Kurum da öneri ortaya atıyor, onlar da değiştirilebilir, ama, başta söylediğiniz gibi temel alıp oradan gerekli olan uzlaşmaya yönelebiliriz. Birçok kavramların karşılıklarını, inanın, ben de beğenmiyordum. Ama TDK'nın sözlüklerinin pekçoğuna uydum yine de. Uzlaşım olsun diye... Ben yazarım, TDK'nın önerilerine niçin uyayım, daha iyisini bulabilirim, denebilir; ama pek bulunmuyor; bulunsa ne âlâ... büsbütün karışıyor, bozuluyor; bence en büyük sorun bu.

S.H.: Evet... izin verirseniz özetleyeyim. İlk sorun, bir kavrama birçok değil de bir tek karşılık bulmaya ve bunun üzerinde uzlaşmaya çalışmak oluyor. Ayrıca kavramların geçirdiği tarihsel serüveni de *Felsefe Yazıları*'nda açıklamaya çalışmak söz konusu. Bu doğrultuda, Teoman Beyin daha önce *Yazı* dergisinde ya-

yımlanmış çok güzel bir çalışması var, biliyorsunuz; bu çalışma bir model olarak alınabilir. Oradan kalkarak belli bir terime, terimin tekliğine yönelme biçiminde bir tartışma ve açıklama yolu izlenebilir. Bundan sonra, yani ilk sorun ve yöntem belirlendikten sonra, nelerden, hangi kavramlarda başlayacağız sorusu çıkıyor karşımıza; yani başlama sorunu...

T.D.: Benim anladığım kadarıyla, sadece bir terim araştırması değil, bir dil siyasetinin tesbiti de söz konusu herhalde... çünkü bu, Türkiye'de bitmiş, noktalanmış bir şey olarak görünmüyor; hâlâ sürüyor... Bu bakımdan ölçüler henüz tam anlamıyla belirlenmiş değil. Bu da tartışma konusu içerisinde mi? Sormak istediğim bu.

B.A.: Ben bu konuda kendim, çok kesin tavırlı olduğum için tartışmaya gerek görmüyorum şahsen. Ayrıca Dil Kurumu'nun bir üyesi olarak kendi adıma konuşayım; yolum kesin, yani Türkçenin özleşmesi... yani bunun başka siyaseti olamaz. Amaç bir yerde uzlaşımsa, elbette Türkçede uzlaşacağız. Daha önce Arapça, Farsça girmiş; şimdi Latince, Fransızca, İngilizce, Almanca, İtalyanca hepsi birden giriyor; yepyeni bir Osmanlıca türüyor... o bakımdan elbette kök olarak elden geldiğince Türkçe karşılık bulmaya çalışmalıyız; özellikle yeni kavramlara... Bizim zorlama Türkçe yaptığımız sanılıyor; hayır, aslında kendisi zorluyor; çünkü yeni kavramlar, pekçok düşünce Türkiye'ye Cumhuriyetten sonra girdi. Hatta pekçoğu yeni yeni giriyor, yığınla yeni kavram geliyor, hatta Batıda yeni kavramlar çıkıyor ortaya. Örneğin, bir «mahbarkayt»[12] sözcüğü çıktı Almancada yıllar önce; Fransızcada karşılığı yeni bulundu; hatta ben önce anlamadım: «fezabilite»[14]; Berke Vardar'dan duymuştum; «nedir?» dedim «fer»den[15] geliyor dedi. Gelişmiş, değişmez dediğimiz Fransızcada bile durum böyle. Nitekim «şozeite»[16] kelimesi için de öyle; Sartre kullandıydı sanıyorum, «dinglihkayt»[17] karşılığı olarak; Alman felsefesinin etkisi bu. Yani Fransız bile, Fransızcadan derhal bir şey bulmaya kalkışıyor. Bize de bu kavramların pekçoğu zaten yeni olarak geliyor; sadece «mahbarkayt» gibi olanları değil... Yüzyıl önceki kavramlar bile yeni geliyor; bunlara elbette Türkçe bir karşılık bulacağız; bunun başka bir siyaseti olabilir mi, bilemiyorum... ama tabii, bu benim fikrim, sizler belki...

H.Y.: Sanırım, siyaset derken arkadaşımız...

B.A.: Evet.. bunu mu anlıyor?

Ö.S.: Bence çok daha geniş anlamda kullanıyor...

H.Y.: Böyle bir sorun olduğunu sanmıyorum ben..

B.A.: Ama dil siyaseti ne olabilir?

T.D.: Şimdi, söylediğinize çok kestirmeden bir cevap verece-

ğim; kendi tutumumu belirlemek bakımından. Mesela ben, «hayat»ı, «hayat» olarak kullanmaya devam ediyorum. Ama bir «senbiyoz»[18] kelimesi söz konusu olduğunda, bunu, «yaşam-ortaklığı» olarak karşılıyorum, herhangi bir yazıda. Ama tek başına «yaşam»ı kullanmıyorum, çünkü bana yapmacık geliyor; sevdiğim eski bir dostumla karşılaştığımda, «canım», «hayatım» diyorum; «dirimim», «yaşamım» demiyorum; dolayısıyla, kurulmuş ve bize mal olmuş kelimelere dokunmuyorum da; ama dediğiniz gibi yeni birtakım kavramlar söz konusu olduğunda, Türkçenin imkânlarından yararlanmak ve yabancı kelimelere başvurmamak gereğini duyuyorum. Örnek olarak verdiğim «yaşam-ortaklığı»nda görüldüğü gibi... Mesela, «bayotik»[19] için «dirimsel» diyorum, ama başka yerlerde, günlük konuşmada, yani buna yakın alanlarda «dirimsel»i kullanmıyorum; ama «bayotik»i karşılamak için (kendi özel alanımdan örnekler getirmeme izin verin), orada «dirimsel» diyorum. Nitekim orada, «hayata ilişkin», «yaşamaya ilişkin» sözleri uygun düşmüyor. Çünkü «bayotik» ile «yaşama» ya da «hayat» ayrı ayrı şeyler; burada bir nüans var; burada da kavramları birleştiremiyoruz. Kavramlarda bir basitliğe, bir yalınlığa gitmek doğruysa da, nüansları da göz önünde tutmak gerekir kanısındayım.

S.H.: Evet çok haklısınız, ama bence şöyle bir durum var, «hayat» gibi ya da ona benzer bu tür sözcükler, felsefenin sınırlarında olan ya da hem günlük dilde hem de felsefede kullanılan ortak sözcüklerdir. Pek fazla karşılaşılan sözcükler de değil; ayrıca bizim ilk yapmamız gereken, sanırım, bunlara hemen bir karşılık bulmak değil de, sözünü ettiğiniz ve «teknik» olan ve gerçekten de karşılığı olmayan kavramları karşılayacak terimler bulmak ve üzerinde bir uzlaşmaya varmaktır. Bu bakımdan, sizin üzerinde durduğunuz sorun, hemen karşımıza çıkacak bir sorun değil. Türkçe sorununu çok geniş bir çerçeve içinde alsaydık o zaman durum başkaydı, dediğiniz gibi bu sorun kendini ortaya koyardı... oysa daha bizim karşılığını bulamadığımız ve hemen sayabileceğimiz en az yirmi otuz felsefe terimi vardır ve onlardan başlanması doğru olur sanırım. Ayrıca, genellikle, ben de sizin söylediklerinize katılıyorum; Türkçe geniş bir çerçevede ele alındığında, kuşkusuz farklı tutumlar ve belli bir serbestiyi kabul etmek gerekir... bazı sözcükleri, dediğiniz gibi kullanmak gerekiyor. Yani gerçekten yaşayan ve doğrudan doğruya felsefi ve teknik olmayan bir kavramın karşılığı eğer Türkçede var ise, onu değiştirmeye kalkışmak ta kuşkusuz bir «pürizm»[20] olur .. ve bence pek doğru değil. Nitekim ben, Türk Dil Kurumunun tutumunu, birçok kuramsal ve uygulamaya ilişkin açıdan benimsemedi-

ğim halde, Bedia Hanımın dediği gibi bugün Türkçenin gidişi zaten genel olarak belli bir yönde olduğu için ve özellikle teknik bir dil olan felsefe de söz konusu olduğunda, özleşmeyi genellikle benimsemek zorundayız kuşkusuz... nitekim yıllardır da öyle yapıyoruz ve bu bakımdan bence, burada önemli bir sorun söz konusu değil.

Ö.S.: Tabii, burada dil siyaseti, politikası sözünü ben daha geniş bir bağlamda anlamak ve yorumlamak istiyorum. Şimdi, Bedia Hanımın gerçekleştirdiği çalışmanın ardında aslında belli bir düşünme tarzı var. Yani bizim burada yapacağımız terim çalışmalarının, soyut bir çalışma olduğuna inanmıyorum. Bu aynı zamanda, bir felsefe çalışması olmak zorundadır. Şöyle açıklayayım: zaten bir felsefe sözlüğü hazırlamak demek, felsefeyi bir bilim olarak görmek, bilimsel bir yaklaşımı benimsemek ve felsefeyi bir açım masasına yatırmak demektir. Bu bir tutumdur; ve biz bu tutumu az benimseyebiliriz ya da kendimize paylar ayırabiliriz ve deriz ki, «biz sözlüğü yaptık ama, tabii ki dil sürüyor yeni anlamlar çıkıyor...» o başka, ama bunu bu biçimde koymak lazım. Bunu bu biçimde koymanın şu yararı da var: bence, felsefe sözlükleri, ancak felsefeciler tarafından yapılabilir... basit bir doğru gibi görünebilir bu, ama ortamımızda özellikle vurgulanması gereken bir şey. Bir felsefe sözlüğü, ancak bir felsefe düşüncesinin ürünüdür. Başka türlüsü olamaz. Buradaki çalışmamızın böyle bir yönü de olabileceği kanısındayım. Hele Türkçe terimler söz konusu olduğunda, o zaman, dille düşünmenin, orada bir ilişkisi var; yani bir politika izleniyorsa orada da bir karar veriliyor ve bu karar dediğiniz gibi hatta politik bir karardır; belki bunun ideolojik bir karar olduğu dahi bir noktada söylenebilir. Yani biz, Türkçe terimler kullanırken, bir şey getiriliyor; bunun arkasında bir düşünme tarzı da getiriliyor olduğu kanısındayım.

T.D.: Herhalde o konuda zamanla aykırılıklar veya benzerlikler uyuşmalar ya da çatışmalar ortaya çıkacak; yani bunu baştan kestirmek, baştan programlamak mümkün değil sanırım. Bu, herhalde zamanla belirir.

B.A.: Bir noktayı açıklamak isterim. Aslında Selâhattin Beye katılıyorum. Yani bu konu, bizim felsefe terimlerinin dışında. Buna rağmen, Teoman'a bir cevap vermek istiyorum: Topluma mal olmuş dedi; bunun ölçüsü de yok. Otuz yıl önce topluma mal olmuş olan pekçok şeyin yerine bugün, herkesin hatta en karşı olanların bile kullandığı yeni sözcükler geçti. Bu bir... bunun ölçüsünü bulmak çok zor. İkincisi, sen «dirim»le «yaşam» dedin... bunlar zaten ayrı ayrı kavramlar... evet «yaşam», «bios»un da karşılığı ama, «dirim» daha bilimsel bir şey; günlük hayatta el-

bette kullanılmaz. Sonra «yaşamı» da kullanıyorum diyorsun, terim olarak...

T.D.: «Yaşam-ortaklığı» gibi terimlerde...

B.A.: Evet, anlıyorum... Ama şu var... zaten «yaşam» gire gire, «hayat»ı atacaktır zamanla. Ama sen bugünden atmıyorsun da, yirmi yıl sonra zaten atılacak ve pekçok terim böyle oldu Türkçede. Bu da kalsın, bu da kalsın dendi. Oysa biri ötekini atacak ve eminim «hayat» atılacaktır sonunda. Ama bence baştan atmak gerek. Hiç olmazsa bizlerin; yazanların yapması gerekir bunu... yoksa ikilik yaratıyoruz... tıpkı Osmanlı aydını gibi: halkın dilini kullanmıyor, kendine ayrı bir terim yapıyor, halktan kopuyor. Hayattaki terim kalsın, ben bilim yaparken ayrı terim kullanayım diyor... Bu bence çok eski bir Tanzimat kafasına götürür insanı... yani bu ayırımı bırakalım artık, halka yönelelim, halkın diline yönelelim... o bakımdan... sen diyeceksin ki «hayat»ta halkın diline girmiş... eğer o zaman çok girmiş diyorsan; tam konsekan[21] olmak istiyorsan ya benim gibi sonuna kadar Türkçe dersin, tutarlı olursun, yazarken de, kullanırken de, konuşurken de hepsine yaşam dersin. Ya da bilimsel terimde de yine «hayat»ı kullanırsın... bilimsel terim Arapça, Fransızca ya da Latince, ama günlük dilde Türkçe, yok bunu ben, şahsen, kendi hesabıma doğru bulmuyorum. Çünkü bu yeniden aydını ayırmak... halkın dışında bırakmak. Oysa, bir amacımız da felsefeyi yaymak, çok yaymak istiyoruz değil mi?

T.D.: Sanırım iyi aktaramadım...

B.A.: Belki ben anlayamadım...

T.D.: Ben «hayat»ı yazıda da konuşmada da kullanıyorum, çünkü, kendi hesabıma, yabancı kaynaktan gelmiş, Türkçe kaynaktan gelmiş gibi bir kaygım yok. Bu beni pek ilgilendiren bir şey değil. Önemli olan, ifade etmek istediğim hususu, elden geldiğince açıkça ve seçikçe aktarmak. İkinci nokta ölçü sorunu... haliyle bu çok kaypak bir şey... «hayat»ı atıp yerine «yaşam»ı koyduğumuzda, tutar ya da tutmaz mı ayrı bir sorun, ama tuttuğunu kabul edelim; yarın birisi kalkar «yaşam»ın yerine başka bir şey önerir, tıpkı «varsayım»ın yerine «denence»nin önerildiği gibi ve bu, deyim yerindeyse, çorap söküğü gibi gider oysa burada yapılmak istenen (anladığım kadarıyla) belirli bir ölçü ve sınır getirmek, belli bir uzlaşım bir konvansiyon[22] sağlamak. Bu yönden, bir tehlikeye işaret etmek istedim... ama öyle yönleri vardı ki eski dilin, bunlar Türkçenin dilbilgisi kurallarına uymuyorlardı... tamlamalar söz gelişi... müddeiumumi, kanunuesasi gibi... bunlar gerçekten bizim bünyemize uymayan şeylerdi, çünkü dilbilgisi yapısı bakımından aykırıydı... çoğullar da böyle: «unsur»-

un «anasır» olması gibi. Benim belirtmek istediğim nokta, özellikle belirli bir sınırın getirilip getirilemeyeceği; uzlaşma söz konusuysa, haliyle bir sınırlama da söz konusu olacak ve bunun nerede başlayıp nerede biteceğini soruyordum; yani ölçüler nasıl olacak, nasıl koyacağız, belirleyeceğiz ölçüleri? Çünkü tutar ya da tutmazdan kalkarsak, bugün tutacağını varsaydığımız şeyin yerine, yarın yeni bir şey önerildiğinde o zaman da aynı gerekçeyle karşı çıkılabilir ve yeni kelimeyi önerenler, «yaşam»ın yerine şimdi biz, başka bir şey kullanmak istiyoruz diyebilirler...

S.H.: Evet, haklısınız. Yalnız, biz burada, genellikle yeni terim ve sözcüklerin ortaya atılmasının ne gibi kurallara ve ölçütlere bağlanması gerektiği sorunundan çok, ilk ağızda karşılığı bulunması gereken felsefe kavramları üzerinde durmak zorundayız sanırım. Böyle bir yöneliş, hiç kuşkusuz, sizin üzerinde durduğunuz sorunu da birlikte getirmektedir. Ama bu genel sorunu, şimdilik şu ya da bu biçimde bir yana bırakarak ve daha doğrusu, kişisel olarak çözdüğümüzü ve dil konusunda «asgari müşterekler»de birleştiğimizi varsayarak (sanırım buna kimse karşı çıkmayacaktır), daha somut ve acil olan ikinci soruna, yani belli birtakım kavram ve onların karşılığı olacak olan terimler sorununa geçebiliriz sanırım. Ben bu doğrultuda, örneğin Bedia Hanımın *Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nde eksik olan bazı temel kavramlardan hareket etmeyi ve «kontanplasyon»,[23] «meditasyon»,[24] «refleksiyon»,[25] «spekülasyon»[26] gibi kavramların karşılıklarının bulunmasına yönelik bir çalışmayla işe başlanmasını öneriyorum.

B.A.: Evet... bu biçimde başlamamız yerinde olur.

H.Y.: Bu somut bir çıkışnoktası verecek bize. Ayrıca başka bilimlerin kuramsal çalışma alanlarına giren bazı kavram ve terimler, felsefeyi de ilgilendiriyor; bilimler-arası ortak çabaların sonucu olarak... Örneğin «metafor»[27] belki tam anlamıyla bir felsefe terimi değil, ama yapacağımız felsefe terimleri çalışmasında, bu tür terimlerin göz önünde tutulması gerekir sanırım.

B.A.: Evet çok doğru. Özellikle psikoloji ve sosyoloji gibi felsefeyle bilimler-arası ortak bir çaba içinde olan bilgi dallarında, aynı kavramın farklı terimlerle dile getirildiğini görüyoruz. Bu arada dilbilimin de işin içine girdiğini söylemeliyim. Tek ve aynı kavramın çeşitli terimlerle karşılanması sorununa da eğilmek gerekir sanırım. Tabii, yabancı bir dilde tek bir terimle karşılanan bazı kavramlar, çeşitli bilimlere göre farklı anlam taşıyabiliyor. Bu durumda da, bizim, farklı terimler kullanmamız; kavramı çözümlememiz ve bir anlam ayrıştırması yapmamız gerekiyor.

Ö.S.: Bu çalışmayı yaparken, ne gibi kaynaklardan yararlanmak gerektiği üzerinde durmamız ve kaynakları eleştirel bir

gözle incelememiz; dökümünü yapmamız da zorunlu sanırım...

B.A.: Evet... bu konuda benim biraz bilgim ve deneyim var; yardımcı olabilirim.

H.Y.: Bir de, çeşitli filozoflarda ortak olan kavramlar var; örneğin «cevher» yani «töz» gibi. Bir de sadece belli bir filozofun dizgesinde odak noktasını oluşturan kavramlar var; örneğin Nietzsche'deki «efendi ahlakı» gibi. Bedia Hanımın sözlüğünde, haklı olarak birincilere yer verilmiş genellikle. Bence, yapacağımız çalışmada, özel diyebileceğimiz ikinci tür kavramlara ve terimlerine de yer vermemiz ve terim çalışmasını daha geniş tutmamız gerekir sanıyorum.

T.D.: Evet... belki de her birimiz, özellikle üzerinde durduğu alanın kavramlarını ve terimlerini hazırlayarak, bu genişletici çalışmaya katkıda bulunabilir... yani böyle bir yöntem izleyebiliriz demek istiyorum.

H.Y.: Evet... çeşitli filozofların dizgelerindeki kavramların daha geniş ölçüde ele alınması gerektiğini belirtmek istiyorum ve sizin bu sorunu uzmanlık alanlarına dayanarak ve onlardan hareket ederek çözme önerinize katılıyorum.

Ö S.: Öyleyse şu biçimde özetleyebiliriz: klasik felsefe dizgelerindeki kavramları aşan ve çok daha geniş kapsamlı olan bir kavramlar dökümü yapmak ve terimlerini bulmaya çalışmak amacını güdeceğiz.

B.A.: Evet, bu çalışmanın çok daha geniş kapsamlı olması yarar sağlayacaktır.

S.H.: Efendim, özetlemek gerekirse şöyle diyebiliriz sanırım: Önce çıkışnoktası olarak, Bedia Hanımın Sözlüğünü genel bir çerçeve olarak alıp, burada eksik olan ya da henüz karşılığı kesinleşmediği için önerilmemiş olan terimleri ele alacağız. Bunlar, genellikle klasik felsefe terimleridir...

B.A.: Bunların yanı sıra, genişletme söz konusu olduğuna göre, çağdaş felsefe kavramları üzerinde de duracağız sanırım...

S.H.: Kuşkusuz, her ikisini birden yürütmemiz daha doğru olur... klasik felsefe terimleri aşağı yukarı saptanmış olduğu, ama buna karşılık çağdaş kavramlardan birçoğunun karşılığı olmadığı için. Bu ikincilerin karşılıklarını bulmak güncel ve eğitsel bir önem de taşıyor; hem de acil olarak... Örneğin bugün moda diyebileceğimiz ve felsefi bir temel taşıyan düşünce çığırları ya da yöntemleri var... yapısalcılık gibi ya da imbilim gibi... Ama bizlerin, yani felsefecilerin genellikle, «im» diye karşıladığımız kavrama, dilbilimle uğraşan arkadaşlarımızın bazıları «gösterge», bazıları «belirtge» bazıları da «işaret» diyor. Burada tek bir kavrama karşılık olarak dört terimin ileri sürüldüğünü görüyoruz ve

bu noktada bir açıklık, bir aydınlık getirmek göreviyle karşı karşıyayız. Klasik kavramların yanı sıra okurun yeni karşılaştığı ve kolayca anlayamadığı bu tür kavramların ne gibi terimlerle karşılanması gerektiğini de ilk ağızda bir sorun olarak koymamız ve bir çözüm getirmeye çalışmamız gerekli...

B.A.: Sanırım, üzerinde duracağımız kavramları, abece sırasıyla değil de anlam öbekleri, anlam bakımından ilişkili olmaları bakımından ele alarak işe başlamamız doğru olur...

S.H.: Evet, çok haklısınız... İzin verirseniz bu görüşmemizin sonuçlarını toparlamaya çalışayım: En genel amacımız, felsefe terimlerinde bir uzlaşmaya ve bir kavrama karşılık tek bir terim bulmaya yönelmek; bunu bir kavramın geçirdiği tarihsel serüveni açıklayarak temellendirmek ve önerilen terimin dil bakımından gerekçelerini göstermek; bir anlamdan ötekine kayan terimleri («deney» ve «deneyim» gibi) yeniden saptamak ve böylece kavram ve terim kargaşasını önlemeye çalışmak; bilimler-arası ortak ve tek bir kavrama farklı terimler verilmesinin yanlış olduğu üzerinde durmak ve bu yanlış tutumu gidermeye yönelmek; yabancı dillerde tek bir terimle karşılanan ama çeşitli anlamlar taşıyan bir kavramı, Türkçenin henüz kullanılmamış olanaklarından yararlanarak farklı terimlerle karşılamak, yani kavram ayrıştırması yapmak ve ayrıştırılan anlamlara farklı terimler bularak düşünme açıklığı ve kesinliği getirmek... evet bunlar genel amaçlarımız... Somut çıkışnoktamız ve üzerinde hemen duracağımız, öneriler getireceğimiz, inceleyeceğimiz kavramlar ise şunlar (Bedia Hanımın Sözlük'ünü temel aldığımız ve oradaki eksiklerden başladığımaz göre): «kontanplasyon», «meditasyon», «refleksiyon», «spekülasyon»,... «konstrüksiyon»[28] anlam öbeğini göz önünde tuttuğumuz için bunlara «fiksiyon»u[29] da ekliyoruz. Bu klasik kavramların yanı sıra, güncelliği ve ayrıca kendinde taşıdığı önem bakımından «siny»[30] karşılığı kullandığımız «im» ve «sans»[31] karşılığı «anlam» terimlerini de incelemeye ve tartışma ya açıyoruz. Daha önce de belirttiğimiz gibi *Yazko Felsefe Yazıları*'nın 3. Kitabında, bu kavramlara ilişkin incelemeleri, araştırmaları, tartışmaları, önerileri yayımlayacağız. Bu ortak çalışmaya, başta felsefeciler olmak üzere, bütün felsefeseverler, bilim adamları, yazarlar, sanatçılar çağrılıdır; katkılarını bekliyoruz... Bu görüşmeye katılmak lütfunda bulunduğunuz ve değerli görüşlerinizi açıkladığınız için de sizlere teşekkür ederim...

1. Felsefe Terimleri Sözlüğü, *Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1975.*
2. *Tautologie (Fr.): Bir şeyi başka sözcüklerle ve anlamı daha da açıklamadan boş yere tekrarlamak, tanıtlanması gerekenin, tanıtlama sırasında kullanılması, vs.; eşsöz.*
3. *Experiment (Alm.): Bilimsel araştırmanın yönteme dayanarak yaptığı deney.*
4. *Erfahrung (Alm.): Algılama, duyumlama, duygulanma gibi, insan bilincine verilmiş olanların tümü; genel anlamda deney.*
5. *Experience (İng.).*
6. *Expérience (Fr.).*
7. *Expérience vécue (Fr.).*
8. *Erlebnis (Alm.).*
9. *Expérimentation (Fr.). (not 3'teki anlam).*
10. *Expérimental (Fr.): Bilimsel deneye ilişkin olan; ona dayanan.*
11. *Empirique (Fr.): Sistemli ve rasyonel olmayan sıradan, günlük deneye, gözleme ilişkin olan; ona dayanan.*
12. *Machbarkeit (Alm.): Yapılabilirlik.*
14. *Faisabilité (Fr.).*
15 *Faire (Fr.): Yapmak.*
16. *Choséité (Fr.): Eşya durumunda olmak; şeylik.*
17. *Dinglichkeit (Alm.).*
18 *Symbiose (Fr.): Farklı organizmaların birlikte ve ortak yaşamaları.*
19. *Biotic (İng.): Canlılığa ilişkin olan; dirime ilişkin.*
20. *Purisme (Fr.). Dilde, aşırı arılık, katışıksızlık taraftarlığı.*
21. *Tutarlı.*
22. *Uzlaşım.*
23. *Contemplation (Fr.).*
24. *Méditation (Fr.).*
25. *Reflexion (Fr.).*
26. *Spéculation (Fr.).*
27 *Métaphore (Fr.).*
28. *Construction (Fr.).*
29. *Fiction (Fr.).*
30. *Signe (Fr.).*
31. *Sens (Fr.).*

BİR İSLÂM FELSEFESİ VAR MIDIR?

AHMET ARSLAN

Bu yazının amacı, genel olarak İslâm'da felsefenin varlığını tartışmaktır. Daha ayrıntılı olarak belirtmek gerekirse İslâm'da bir felsefenin var olup olmadığı, eğer varsa onun hangi alanlarda ve hangi ana niteliklerle kendisini ortaya koyduğunu, karakteristik tarihsel ve ayırt edici özelliklerinin neler olduğunu göstermek, nihayet onun evrensel felsefe içindeki yerine ve değerine işaret etmektir.

Ancak hemen iki uyarıda bulunmamız gerekmektedir. Birinci olarak burada amacımız, niteliği «islâmî» olan bir felsefenin olup olmadığını araştırmak değil, tarihsel-kültürel bir terim olarak aldığımız İslâm'da, yani İslâm Uygarlığı denilen uygarlıkta bir felsefe hareketi veya olayı olup olmadığını araştırmaktır. İkinci olarak burada İslâm'dan kastettiğimiz ilk ortaya çıktığı andan çağımıza kadarki çok geniş zaman periyodu içinde ve yayıldığı ve yayılmaya devam ettiği tüm coğrafi mekândaki İslâm değildir; M.S. VII. yüzyılda ilk ortaya çıktığı, fetihler yoluyla yayılarak çeşitli ulus ve kültürleri içine aldığı, kendi iç ve dış dinamikleri sonucunda büyük çaplı bir kültür hareketine dönüştüğü tarihi ve coğrafyası içinde İslâm'dır. Kısacası bu, M.S. VII-VIII. yüzyıllarla XV-XVI. yüzyıllar arasında uzanan dönemindeki ve bu dönemde yayılmış olduğu ülkelerde ortaya koyduğu evrensel boyutta önemli ve etkili büyük bir uygarlık hareketi biçimindeki İslâmdır.

Yapmayı amaçladığımız türden bir araştırma, iki şeyi zorunlu kılmaktadır: Bir şeyin aradığımız şey olup olmadığını bilmemiz için hem o şey, hem de aradığımız şey hakkında yeterli bir bilgimiz olması gerekir. Araştırmamızla ilgili olarak bunu daha açık bir biçimde ifade edecek olursak, bizim İslâm'da felsefe olup olmadığını araştıracağımız faaliyet veya faaliyetler hakkında yeterli bir bilgimizin olması yanında, felsefenin kendisinin ne oldu-

ğu hakkında belli bir anlayış veya düşüncemiz olması da gerekir. Bundan ötürü burada önce sözünü ettiğimiz dönemde İslâm uygarlığında «felsefe» olup olmadıklarını daha sonra tartışacağımız çeşitli entellektüel hareketler hakkında tarihsel-sistematik bir ön-bilgi vermeye çalışacak, daha sonra «felsefe»den neyi anladığımızı veya neyin anlaşılması gerektiğini düşündüğümüzü belirtecek, nihayet haklarında bilgi verdiğimiz bu entellektüel hareket veya akımların bu niteliklere ne ölçüde uyup uymadıklarını göstermeyi deneyeceğiz.

Dilimizde bugün kullandığımız «felsefe» sözcüğü, aslında Arapçadır ve Yunanca «Philosophia» sözcüğünün Araplaşmış biçimidir. Yunanca «philosophos» sözcüğü de Arapçaya «feylesof» (çoğulu «felasife») olarak geçmiş ve Farabi, İbni Sina, İbni Rüşt gibi kimselerin «meslek»lerini belirtmek için kullanılmıştır. Şimdi bu «felsefe» ve «feylesof» terimlerinin bizzat kendileri, aradığımız «felsefe» etkinliğinin ilk planda bu insanların temsil ettikleri «meslek» veya yolda ve onların ileri sürdükleri düşünceler dizisi içinde aranması gerektiğini göstermektedir.

Bu kimseler, ne tür insanlardı? Hangi tür konularda, ne tür düşünceler ileri sürüyorlardı? Onların alan, amaç ve uğraşlarını, benzeri entellektüel-kültürel alan, amaç ve uğraşlardan ayıran özellikler nelerdi?

Kendilerine «felasife» denilen bu kimseler, İslâm dünyası içinde ilk olarak M.S. IX. yüzyıldan itibaren ve antik Yunan bilimsel-felsefi mirası yoğun bir çeviri faaliyetinden sonra Müslüman dünyasına kazandırıldıktan sonra ortaya çıkmışlardı. Bunlar o zamana kadar İslâm dünyasına yabancı mantık, fizik, astronomi, metafizik, ilâhiyat gibi birtakım bilimler veya disiplinlerde çalışmalar yapıyor, görüşler ileri sürüyor, tartışıyor ve bütün bunları yaparken de o zamana kadar çoktan ortaya çıkmış ve gelişmiş olan Fıkıh, Tefsir, Hadis, Kelâm gibi «islâmi-naklî» denilen bilimlerde başvurulan yöntemlerden oldukça farklı yöntemlere veya metodolojiye dayanıyorlardı. Bunlar, İslâm'dan önceki bir dünyada başlatılmış olan bir işi, bir etkinliği devam ettirmekte, bir ilgi ve kaygıyı sürdürmekteydiler. Tek cümle ile bu insanlar, *kendilerine intikal etmiş olduğu biçimi ile Yunan veya Antik felsefeden tevarüs etmiş oldukları sorun ve konular üzerinde eski Yunan veya Antik çağ filozoflarının yöntemlerini uygulayarak insan, evren, toplum, Tanrı v.s. üzerinde bir bilgi değerini içeren sonuçlara varmak isteyen insanlardı.* Bundan dolayı onların yaptığı işe, o işin eski dünyadaki adı olan ad; onların kendilerine de, o işi eskiden yapan insanlara verilen ad verildi veya bu adlar Arapçalaştırılarak korundu.

Yine bundan dolayıdır ki zamanımızda da, bu sözünü ettiğimiz kimseleri ifade etmek üzere iyi bir terim olarak «Yunan tarzında felsefe yapanlar» anlamında «hellenizan filozoflar»; temsil ettikleri entellektüel hareketi karakterize etmek üzere de, «Yunan tarzında felsefe» («hellenizan felsefe») deyimleri kullanılmaktadır.

Bununla birlikte bu kimseler, çeşitli bakımlardan Antik dünyadan farklı bir dünyaya gözlerini açmışlardı. Bu dünyada yeni dinsel, siyasal, ahlâksal sorunlar ortaya çıkmıştı. İslâm tüm olarak evreni algılamakta çeşitli bakımlardan yeni bir model getirmişti ve bu sözünü ettiğimiz kimseler, Yunan dünyasından tevarüs ettikleri felsefi-bilimsel sonuçların ve yöntemlerin talepleri içinde bu yeni sorunları da ele almak zorundaydılar.

Antik çağ felsefesinin ortadan kalkmadan önceki son önemli çizgisi, Yeni-Platonculuktur. Yeni-Platonculuğun tüm İslâm düşüncesini, özel olarak bu sözünü ettiğimiz kişilerin görüşlerini etkilemesi bakımından önemli iki ana niteliği vardır: İlk olarak bu okul, esas itibariyle Platon'a bir yeniden dönüş olmak istemekle birlikte, aynı zamanda diğer hakim bir niteliği olarak kendisinden önce gelen tüm spritüalist-idealist felsefe okullarını birbirleriyle birleştirmek ister. Bu cümleden olarak o, özellikle Platon'la Aristoteles'i birbiriyle uzlaştırmaya çalışır. Bunun yanında Stoacıları, Yeni-Pitagorasçıları da bu birleştirmenin içine katmaya çalışır: Örneğin Yeni-Platonculuğun kurucusu sayılan Plotinos'un hocası Ammonios Saccas'ın, Hierocles'in bu yönde çabaları olduğu bilinmektedir. Yeni-Platonculuğun diğer bir önemli temsilcisi Porfirios'un, Platon'la Aristoteles'i birbiriyle uzlaştırmak için yedi eser yazdığı zikredilmektedir. Nitekim Antik çağın sonlarına doğru bu yöndeki yoğun çabaların bir sonucu olarak tüm Ortaçağ boyunca Aristoteles'e mal edilecek, ancak bugün bizim Aristoteles'in olmadığını bildiğimiz *Aristoteles'in Teolojisi* ve *Salt İyilik Üzerine* adlı iki eser ortaya çıkar. Bunlardan birincisi gerçekte Plotinos'un *Enneadlar*'ının IV-V-VI., kitaplarının bir şerhidir. İkincisi ise, yine Yeni-Platoncu önemli bir isim olan Proclos'un *Teolojinin Unsurları* adlı bir kitabının ta kendisidir. Bu iki eserin Aristoteles'e mal edilmesi, Aristoteles'in Yeni-Platonculuğa, onun üzerinden aşarak da Platon'a yaklaştırılmasına, Platonlaştırılmasına neden olacaktır.

Yeni-Platonculuğun ikinci önemli özelliği, dinsel ilgi ve kaygıları ağır basan bir felsefe oluşu idi. Milat sıralarında tüm Roma ve Akdeniz dünyasını, Doğu'dan gelen birtakım Sır ve Kurtuluş dinlerinin kapladığı bilinmektedir. Bunlar arasında en önemlileri olarak Hıristiyanlık ve Mitra dinini sayabiliriz. İşte *Yeni-*

Platonculuk, insanların ruhlarını kapladığı görülen bu derin dinsel ilgi ve kaygılara Yunan akılcılığının talepleri içinde felsefi bir cevap olarak ele alınabilir. Yeni-Platonculuk tanrısal bir kaynaktan çıkmış, madde alemine düşmüş ve yeniden ilkesine dönmek isteyen bir «muzdarip» ruh anlayışına dayanır. Ruhun bu ilkesine dönüşü, kurtuluşu ve mutluluğu ifade eder.

İslâm dünyası Yunan felsefesi ile temasa geldiğinde, onu özellikle bu Yeni-Platoncu çizgisi altında tanır ve ondaki bu sözünü ettiğimiz iki temel özellikten derin bir biçimde etkilenir: Birinci özellik «felasife»yi, ortada *bütün gerçek filozofların üzerinde uyuşma durumunda oldukları tek ve aynı bir felsefenin, bir bilim niteliğinde olan bir felsefenin var olduğu* görüşüne götürür. İkinci nitelik ise *bu tek ve gerçek felsefenin aynı zamanda gerçek dini de temsil ettiği* anlayışına ulaştırır. Çünkü onlar bu felsefede, kendi dünyalarını da derinden ilgilendiren dinsel sorunların ele alındığını ve cevaplandırıldığını görmektedirler. Plotinos'un, onun izleyicilerinin ve tümünün kendisine bir dönüşü aradıkları Platon' un ve artık Platonlaştırılmış Aristoteles'in temel tezlerinde; örneğin Tanrı'nın tekliği, birliği, ruhun tinsel ve ölümsüz bir varlık olduğu, madde dünyasına düştüğü, mutluluk ve kurtuluşun tanrısal ilkeye yeniden kavuşmak ve onunla birleşmekten ibaret olduğu tezlerinde, İslâm'ın da kendisine dayandığı bir evren modelinin benzerini, görürler. Böylece onlar, bir yandan felsefeyi Yeni-Platoncu tezler yönünde işlemeye ve geliştirmeye, yani panteist bir metafizik, yarı rasyonalist yarı mistik bir bilgi teorisi, spritüalist bir ahlâk ve mutluluk öğretisi geliştirmeye çalışırlarken; öte yandan, bu felsefe ile İslâm vahyi arasında bir uzlaştırma sağlamaya, daha doğrusu aslında onlar arasında var olduğuna içtenlikle inandıkları derin birliği açığa çıkarmaya çalışırlar. Bu, Ortaçağ'ın ünlü Akıl'la İman'ı birbiriyle telif etme sorunudur. Bunun sonucunda Muhammed'in Tanrı'sı, Aristoteles'in kendi kendini düşünen Tanrı'sı ile, onların her ikisi de Plotinos'un Bir Olan'ı ile birleşir. İslâm'ın yaratım kavramı, evrenin Bir Olan' dan, O'nun kendi kendisi hakkındaki bilgisinin sonucu olarak taşmasına (südûr) dönüşür. Peygamber, Platon'un İdeal Toplum'unda filozofun oynadığı siyasal-ahlâksal rolü yerine getirmek üzere Tanrı tarafından gönderilen Şeriat Koyucu olur, vs.

Bu tür bir felsefeyi başlatan el-Kindi, ama asıl kuran Farabi'dir. İbni Sina ise Farabi'nin açtığı yolda ilerler ve onun temel tezlerini geliştirir. İbni Rüşt, Gazali'nin filozoflara yaptığı eleştiri sonucunda bu Yeni-Platoncu metafiziği bazı noktalarında değiştirmek ihtiyacını duyarsa da bu,ortada tek, gerçek ve bilim niteliğinde bir felsefe olduğu tezine de bu felsefenin İslâm'ın ger-

çek entellektüel düzeyden ifadesi olduğu görüşüne de karşı çıkmaz. Hatta bu iki temel varsayımı daha büyük bir inanç ve kuvvetle savunur.

Ancak İslâm dünyasında «Yunan tarzında felsefe» hareketi diye adlandırdığımız bu büyük entellektüel hareket hakkında verdiğimiz bu şemanın çok basitleştirici olduğunu da hemen ekleyelim. Çünkü onda bu çizgi içerisine sokulamayacak, örneğin bir Ebu Bekir Zekeriya Razi gibi değişik türden bir öğretiyi savunan kimseler olduğu gibi, sözünü ettiğimiz «felasife»nin her konuda aynı şeyleri savunmaları gibi bir durum da söz konusu değildir. Örneğin El-Kindi'nin, evrenin zamanda yaratılmış olduğunu savunur görünmesine karşılık Farabi ve İbni Sina onun, zamanda başlangıçsızlığını ve Tanrıdan ezeli bir südûrla çıktığını söylerler. Yine Farabi psikolojisinde insan ruhunu daha ziyade Aristoteles'in «bedenin formu» gibi ele alıp, hiç olmazsa bazı insar ruhlarının ölümsüz olduğu konusunda müteredditt göründüğü halde İbni Sina, daha çok Platon veya Yeni-Platoncu geleneği izleyerek onu kesin olarak maddeden bağımsız, kendi kendisiyle kaim tinsel ve ölümsüz bir töze dönüştürür. Nihayet sözünü ettiğimiz bu düşünürlerin, eski Yunandan almış oldukları tezleri salt tekrar etmekle yetinmiş olmadıklarını, temelde eklektik (seçmeci) nitelikli sistemler kurmuş olmakla birlikte bu genel eklektisizm içinde özel bazı noktalarda son derece özgün buluşlar ve düşünceler ortaya atabilmiş olduklarını hatırlatalım.

Ancak İslâm dünyasında «felsefi» diye adlandırılabilecek bir etkinlikte bulunan kimselerin bunlardan ibaret olmadıkları görülmektedir. İslâm düşünce tarihi üzerinde yapılan çalışmalar, kendilerini nereye koymak gerektiği üzerindeki tartışmaların bir türlü sonuca bağlanamadığı ikinci bir tür düşünürlerin varlığını ortaya koymaktadır: Bunlar birinci gurupta saydığımız kimselerle bazan dostça, ama daha çok entellektüel anlamda düşmanca ilişkiler içinde bulunmuş, bir yandan özellikle Farabi, İbni Rüşt gibi feylesofların sürekli hücumlarına maruz kalırlarken, öte yandan Gazali gibi bir temsilcilerinin şahsında Yunan tarzındaki felsefeye en şiddetli saldırılarını yöneltmiş olan ve Kelâmcılar genel adıyla adlandırılan kimselerdir. Kelâmcının İslâm dünyasındaki diğer aydın grupları ile, örneğin Hadis ve Fıkıh ehli ile, Tasavvuf ehli ile ilişkileri de her zaman çok iyi olmamıştır. Bu bakımdan özellikle tasavvufçularla ilişkileri, her zaman, genellikle bir birlerini karşılıklı küçümseme biçiminde gelişmiştir.

Kelâm hareketi «felasife» hareketinden öncedir. İslâm'da ilk «feylesof»lar ortaya çıktığında Kelâm, gelişmesinin önemli bir bölümünü tamamlamıştır bile. Kelâm, İslâm bilim sınıflayıcıları ta-

rafından İslâm'a dışardan gelen «felsefe» gibi bilimlere karşılık, Tefsir, Fıkıh, Hadis gibi İslâm'ın kendi içinde ve kendi dinamiklerinden doğan bilimler arasında sayılır. Gerçekten de Kelâmın tarihsel olarak salt islâmî bir zemin içinde ve spesifik olarak İslâm'a has bazı sorunlardan doğduğu ve geliştiğini görmekteyiz. Bu sorunları genel olarak İslâm vahyinin «doğmatik»inin veya *inançla ilgili öğelerin*in oluşturduğunu söyleyebiliriz. Kelâmın amacının ise, İslâm'ın bu inançla ilgili öğelerini gerek Hıristiyanlık, Yahudilik, Mazdeizm gibi diğer dinlerin teolojilerine, gerek İslâm'ın içinden çıkmış «sapkın» mezheplere, nihayet Yunan tarzındaki felsefenin tezlerine karşı *savunmak* olduğunu söyleyebiliriz. Kısaca Kelâmı, *İslâm dininin inançla ilgili öğelerini rakip teoloji ve öğretilere karşı savunmayı kendisine amaç edinen spekülatif karakterli bir düşünce hareketi* olarak tanımlayabiliriz.

Bununla birlikte burada da bazı uyarılarda bulunmamız gerekmektedir: Kelâmın hareket noktasının islâmî «doğma»lar olduğunu ve amacının bunların entellektüel planda savunulması olduğunu söyledik. Ancak bu, ortada herkesin herhangi bir tartışma yapmaksızın kabul edeceği birtakım kesin, belirli doğmaların olduğu anlamında alınmamalıdır. İslâm'ın kutsal kitabı Kur'an'dır. Kur'an hiç şüphesiz diğer bir çok unsur yanında Tanrının özü, nitelikleri, evrenle ilişkisi, insanın kaderi, gelecekteki hayat vs., ile ilgili teorik tezler içerir. Ne var ki onun bu konulardaki bildirilerinin büyük bir bölümü, üzerinde herhangi bir tartışma ve yorum gerektirmeyecek kadar açık, doktriner bir kesinlikte değildir. Bir örnek vermek gerekirse onda, insanın seçme özgürlüğü lehinde de, Tanrının insanın seçme özgürlüğünü entellektüel olarak boşlukta bırakan her şeyi önceden düzenlediği görüşü lehinde de pasajlara rastlanabilir. Bundan dolayı hiç olmazsa belli bir bölümü ile ilgili olarak Kur'an'ın entellektüel öğretisel içeriği, üzerinde yorum ve açıklama gerektirir nitelikte kendini ortaya koyar.

İkinci olarak söylememiz gereken şey, bilindiği üzere İslâm'da Papalık, Konsiller, Kilise gibi öğretisel konularda, doğmalarla ilgili tartışmalarda «doğru kanı»nın ne olduğunu belirleme yetkisine sahip kurumların olmadığıdır. Bu tür kurumların olmayışı sözünü ettiğimiz tartışmalı noktalarda «doğmatik» öğelerin her akıl ve bilgi sahibi Müslüman tarafından kendi kişisel yetenek ve anlayışına göre yorumlanması imkânını verecektir. Nitekim bu olgu, Kelâmcılar tarafından, Tanrının yapısı, özü ve nitelikleri üzerinde dahi birbirinden çok farklı, hatta hasımları tarafından «küfr»le nitelendirilecek bazı görüşlerin ortaya atılmasına yol açacaktır. Bu arada İslâm'da Muhammed'in mesajı üzerin-

de yapılan bu yorum ve değerlendirme tartışmalarında «doğru-görüş»ün ne olduğunu belirleme yetkisine sahip yasal, yani «şer'i» bir kurumun olmayışının, Islâm'ın tarihsel olarak hem kuvveti, hem de zaafı oldugunu belirtmeden geçemiyeceğim. Kuvveti olmuştur, çünkü entellektüel planda böyle «doğmatik» bir otoritenin olmayışı Islâm'ın çeşitli yönlerde özgürce anlaşılması ve yorumlanmasına, değişik özgün hareketlerin meydana çıkmasına imkân vermiştir. Zaafı olmuştur, çünkü Islâm üzerinde yapılan bu farklı yorumlar, kendileri ile birlikte taşıdıkları sosyal ve özellikle siyasi yankı veya yansımaları ile birlikte zaman zaman öyle anarşik bir ortam yaratmıştır ki, bu anarşiden kurtulmak için çoğu kez «sağ duyu»ya, yani «ortak duyu»ya, sıradan duyuya başvurmak zorunluluğu ortaya çıkmış, bu ortak veya sıradan duyu ise maalesef yine çoğu kez bu yorum ve «içtihat» kargaşalığını ortadan kaldırmak üzere *bizzat yorum ve içtihadın kendisini ortadan kaldırmak* biçiminde kendini göstermiştir.

Nihayet burada İslâm'da, onun doğmalarla ilgili öğeleri üzerinde yapılan entellektüel ve bilgince çalışmaların, hemen her zaman gösterdiği siyasi nitelik ve boyutlarını da belirtmemiz gerekir. Doğu'da devlet, insanların tüm hayatlarını kendisine göre ayarladıkları en yüksek kurum olduğu gibi siyaset de insanların meslekleri, etkinlik türleri ne olursa olsun bütün çabalarında *kendisini hesaba katma ihtiyacını duydukları, kendisi için* ve *kendisine göre yaşadıkları en geniş çerçeve, evreni en büyük algılama modelidir.* Ta Mısır ve Mezopotamya devletlerinden bu yana Doğuda'da her devlet, *bir din devleti olarak ortaya çıktığı gibi her din de aslında kendini bir siyaset olarak ortaya koyar.* Bu olgu bu geleneğin en son temsilcisi olan İslâm için de söz konusudur. Kur'an salt olarak Tanrı, insan ve evrene ilişkin bir metafizikten ibaret olmayıp, aynı zamanda bir medeni yasa, bir ceza yasası, bir «şeriat» olduğu gibi, Muhammed de kendisini salt bir peygamber olarak değil, aynı zamanda bir «kanun koyucu», bir «devlet kurucu»su olarak ortaya koymuştur.

Kelâm, tarihsel gelişmesi içinde birtakım dönemlerden geçer. Bunları kısaca doğuşu, gelişmesi, kurumlaşması, «Yunan tarzındaki feslefe» ile karışması ile kemikleşmesi dönemleri olarak özetleyebiliriz. Kelâmın ilk ortaya çıkışını belirleyen olaylar arasında İslâm toplumunda Muhammed'in ölümünden sonra beliren «siyasi» nitelikteki sorunların başta geldiği anlaşılmaktadır. Peygamber'in ölümünden hemen sonra, hatta daha cenazesi kaldırılmadan O'nun yerine kimin ve neden ötürü geçmesi gerektiği hakkında tartışmalar, hatta kavgalar başlar. Peygamber'in ailesine, kabilesine mensup insanlar, Peygamber'in Medine'ye hicretinde ken-

disi ile birlikte bulunmuş «muhacirler», Peygamber'e zor günlerinde kucağını açmış Medine halkı vs., her biri kendi açısından haklı nedenlerle O'nun oluşturduğu cemaat ve kurduğu devletin başına geçecek insanın kendilerinden olması gerektiğini düşünürler. Bu tartışmalar İslâm cemaatinin yapısı, bu cemaatte bireylere düşen ödevler ve İslam toplumunun önderi ile cemaati arasındaki ilişkilerin ne biçimde olması gerektiğine ilişkin entellektüel boyutlar kazanmaya başlayan görüşlere yol açar. Bu tartışmalar içinde ilk siyasi-teolojik partiler belirir. Kurtuluşu Tanrı tarafından «seçilmiş» Peygamber'in arkasından gelen özel niteliklerle bezenmiş, yanılmaz bir önderin arkasında gitmekte bulanlarla, «karizma»nın (kurtarıcılığın, inayetin) kişilerde değil, bizzat cemaatin kendisinde olması gerektiğini düşünenler yani Şiilerle, Hariciler ilk ciddi siyasi-teolojik fırkalar olarak kendilerini gösterirler. Bu arada «hilafet» veya «İmamlık» sorununu salt siyasi bir olay olarak görmek isteyen kimseler de vardır. Bu siyasi-teolojik çatışmalar içinde birbirini izleyen dört halifeden üçü ölümü yatağında bulamayacaktır. Emevilerle birlikte saf bir «teokrasi» peşinde koşanlar, İslâm'ı çıplak bir güç devletine «mülk»e dönüştürmek isteyenlere yenilirler. Ancak bu, arkasından yeni sorunlar getirir: Emeviler kanlı olaylar, cinayetler sonucunda İslâm cemaatinin başına geçmişlerdir. Büyük günah işleyen bu insanlara nasıl davranmak gerekir? Bunlar hâlâ kendilerine itaat edilmesi gereken müminler midirler? Yoksa her ne pahasına olursa olsun ortadan kaldırılması gereken dinsizler mi? Ancak «iman» nedir? İmanla, eylem arasındaki ilişkiler nelerdir? Bütün bu olayların Tanrının gözü önünde O'nun kudreti ve iradesi içinde geçtiği şüphesizdir. O halde bütün bunları Tanrının «takdir»i içinde meydana gelen olaylar olarak kabul edip onların sorumlularının yargılanması ve eylemlerinin değerlendirilmesi işini öte dünyaya, tanrısal yargılamaya ertelemek daha doğru değil midir? Ancak başka birtakım kişiler, Müslümanlara Tanrı tarafından bir akıl, irade ve kudret verildiğine göre, olayların başka türlü geliştirilmesinin veya geliştirilmeye çalışılmasının da insanın elinde olduğu ve bu başka türlü geliştirilmesinin başarılması durumunda bunun da Tanrının takdiri içinde meydana gelen bir olay olarak sayılabileceğini öne sürerler. Bu daha genel planda insanın eylemlerinde seçme özgürlüğü ile kader veya tanrısal takdir arasındaki ilişkiler sorununun ortaya konması demekti. Bunun sonucunda bir yandan insanın seçme özgürlüğünü savunan «kaderci»ler, öbür yanda insanın eylemlerini özgürce meydana getirdiği görüşünü reddederek her şeyi Tanrının «zorlama»sına bağlayan «cebirci»ler ortaya çıkar.

M.S. IX. yüzyılda yaşayan ve Mu'tezile genel adı ile adlandırılan Nazzam, Allaf, Cahiz vb., gibi önemli isimler tarafından temsil edilen bir hareket içinde yer alanlar buna benzer başka sorulara da, belli bir model açısından, birbirleriyle bir birlik ve bütünlük gösteren cevaplar verirler. Bunlar kendilerini, «Tanrının birliğini ve adaletini savunan insanlar» olarak adlandırırlar ve insan, toplum ve Tanrı üzerine temelde aynı bir zihniyetin, evrene belli bir bakış açısının yönettiği veya aydınlattığı tutarlı görüşler geliştirir.

Bunlar, insani adalet ve insani akıl kavramını analiz edip bu analizin sonuçlarını Tanrı kavramına aktararak, Tanrının özü ve işleri konusunda özgün ve cesur bir kuram ortaya atarlar: Bu kurama göre Tanrı, akıllı bir varlıktır ve bütün işleri de akılsaldır. Bundan dolayı aynı akıldan pay alan bir varlık olarak insan, Tanrının kendisi ve işleri hakkında akla dayanarak doğru bilgiler edinip doğru eylemlerde bulunabilir. Akıllı bir varlık, belli amaçları göz önünde tutup belli eylemlerde bulunur. O halde evrende bu aklın sonucu olan akılsal bir düzen ve bu düzende, nedenlerle sonuçlar, araçlarla amaçlar arasında değişmeyen, nesnel ilişkiler vardır. Bunun sonucu da, Mu'tezile'ye göre, Şeriat tarafından belirlenmeden önce nesnel bir iyi ve kötünün var olduğu ve Tanrının her zaman ancak iyiyi isteyebileceğidir. Bunu, Tanrının, entellektinden (anlayış gücünden) ayrı bir iradesi ve kudreti olmadığı şeklinde de ifade edebiliriz. Tanrı adildir, adil olduğuna göre de kötüyü emredemez ve yapamaz. O halde kötüyü yaratan insandır. İyi veya kötü, bütün eylemlerinin yaratıcısı insanın kendisidir. Demek ki insan özgürdür. Çünkü onun, eylemlerinden ötürü öbür dünyada cezalandırılması veya mükâfatlandırılabilmesi için önce bu sözü edilen eylemlerle, onlar için getirilen değerlendirme, yani ceza ve mükâfatlar arasında nesnel ilişkilerin olması, sonra insanın bu eylemlerini meydana getirmekte tamamen özgür olması gerekir. Bundan dolayı Mu'tezile'ye göre iman, sadece «kalp» ile tasdik ve dil ile ikrar»dan ibaret olamaz. İman ve eylemler arasında sıkı ilişkiler vardır. Büyük günah işleyen bir Müslüman eğer pişmanlık göstermezse ebedi olarak cehennemde yanmaya mahkûmdur. Ayrıca Müslümanların İslâm cemaati içinde iyiyi emretmeleri ve kötüyü her ne pahasına olursa olsun, gerekirse kılıç kullanarak, reddetmeleri gerekir.

Mu'tezile'nin Tanrının özü, nitelikleri, işleri, evrenle ve insanla ilişkisi üzerine bu tezlerinin gerisindeki ana iddia, yani *Tanrı'nın salt akılsal bir varlık olduğu* ve *bütün işlerinin insan aklı ile kavranabileceği iddiası,* El-Eş'ari'nin şahsında şiddetli bir karşıt bulur. El-Eş'ari'ye göre Tanrı, akıl değil iradedir. O'nun

işlerinin akılsal hesabı istenemez, çünkü verilemez. Doğru ve yanlışın ölçütü, insan aklı değil, tanrısal iradedir. Bir şey, özü gereği iyi veya kötü olduğu için Tanrı tarafından iyi veya kötü diye nitelendirilmez; tersine, ona Tanrı tarafından iyi veya kötü belirlemesi verildiği için iyi veya kötüdür. Evrende ne Mu'tezilenin anladığı anlamda bir nesnel şeyler düzeni, ne de yine onların anladığı anlamda özgür ve kudret sahibi varlıklar vardır. Evrende tek gerçek özgür ve kudret sahibi varlık Tanrıdır, tanrısal iradedir.

El-Eş'ari'den bir süre sonra El-Bakıllani ile birlikte Kelâm hareketine daha doğrusu artık hâkim bir çizgi olarak Eşari'ci çizgide gelişecek olan bu harekete işlenmiş bir doğa kuramı eklenir. Bu, ereği doğayı Tanrı karşısında, O'nun istediği anda ve istediği biçimde içine girebileceği yumuşak, plastik, kendiliğindenliği olmayan bir varlık haline dönüştürmek olan bir tür doğa felsefesidir. Özgün bir atomculuk kuramına dayandırılan bu öğretiye göre evrende var olan sadece maddi nitelikteki atomlar ve onların nitelikleridir. Her atom bir nitelikle birlikte var olur. Ancak gerek atomlar, gerekse nitelikler, her an Tanrı tarafından yoktan var edilirler. Atomlar ve nitelikler, yapıları itibariyle olumsaldırlar. Bundan dolayı onları varlığa getirecek zorunlu bir varlık gerektirirler. Varlık, ne bu atom ve niteliklerin kendi kendilerine sahip oldukları, ne de bir defa sahip olduktan sonra korumaya devam ettikleri bir niteliktir. Varlık, var olanlara Tanrı tarafından sürekli olarak bahşedilen bir bağıştır. O halde evren başlangıçta ve bir defaya mahsus olmak üzere Tanrı tarafından yaratılmış değildir. O her an «ex nihilo» bir yaratım içindedir.

Her atom bir ilinekle (arazla) birlikte bulunur. Ancak iki karşıt ilinek veya nitelik aynı zamanda aynı atom üzerinde bulunamazlar. Bununla birlikte Tanrı herhangi bir ilineği herhangi bir atomla birlikte yaratabildiği gibi herhangi bir niteliği herhangi bir niteliğin arkasından varlığa getirebilir. O halde doğayı meydana getiren olaylar arasında hiçbir «iç» ilişki yoktur. Evrende ne gerçek anlamda nedensel ilişkiler, ne doğa yasaları vardır. Bunlar, Tanrının bazı nitelikleri her zaman bazı niteliklerin ardından yaratmasından başka hiçbir «iç» veya «kendiliğinden» güvenceye sahip olmayan ardardalık zincirlerinden ibarettirler. Kısaca evrende ne gerçek anlamda nedenler vardır, ne de gerçek anlamda nedensel ilişkiler. Tek gerçek neden, kudret ve eylem kaynağı olan Tanrıdır (Bu Malebranchein «occasionalisme»inin ta kendisidir). Biz ateşle pamuğun yanyana bulunduğunda ateşin pamuğu yaktığını görürüz. Ama pamuğun yanmasının nedeninin ateş olduğunu görmekteyiz. Ateşin pamuğun yanmasının

nedeni olduğu hakkındaki inancımızın kaynağı, onların her zaman birbirleri ardından geldiğini görmemizin doğurduğu «alışkanlık» duygusudur. (Bu da, bambaşka bir noktadan kalkarak Hume'un nedensellik eleştirisini haber verir). Buna bir doğa felsefesi diyebileceğimiz gibi belki daha doğrusu bir «doğasızlık felsefesi» de diyebiliriz. Çünkü o aslında doğayı, doğa olarak inkâr etmektedir. Ancak belli bir Tanrı anlayışı karşısında doğa hakkında bir tasarım olması, böylece Tanrı doğa ilişkileri hakkında tutarlı ve birlikli belli bir modeli dile getirmesi bakımından dikkate değer bir çabayı temsil eder.

Kelâmın bundan sonraki tarihinde en önemli isim, Gazali'dir. Gazali bir yandan Eşarici Kelâm çizgisinin temel tez ve pozisyonlarını korur ve geliştirirken, öte yandan bu çizgiye tamamen karşıt bir metafizik, bir doğa kuramı, bir evren modelini temsil eden ve artık tamamen oluşmuş olan Yeni-Platoncu-Aristotelesçi «felasife»ye en şiddetli saldırılarda bulunur. Bu metafizik, Tanrı ile evrenin aynı tözden olduğunu ileri süren bir panteizmi, Tanrı'nın evrene içkinliğini, evrenin zamanda ezeliliğini savunmakta, onun Tanrı'dan irade ile değil, zorunlu olarak çıktığını söylemektedir. Bu doğa kuramı, evrende doğal fiil kaynakları kabul etmekte, Aristotelesçi anlamda, evrenin kendisinde mevcut ontolojik zorunluluk ve imkânsızlıklardan söz etmektedir. Bu felsefeyi savunanlar, onun, Tanrı ve tanrısallık da içinde olmak üzere tüm gerçeğin upuygun bilgisi olduğunu ileri sürmekte, dinin ise, aynı gerçeğin halk seviyesine uyarlanmış sembolik ve allegorik bilgisinden başka bir şey olmadığını söylemektedirler. Gazali ünlü *Filozofların Çelişkileri (Tahâfut al-falâsifa)* adlı eserinde, bu metafizik, teoloji, doğa felsefesi ve bilgi kuramını eleştirir; bunlara karşı çıkar ve tüm bu alanlarda, özellikle bilgi teorisi alanında çok modern görüşler ileri sürer. Örneğin bilimle ilgili olarak ilerde Leibniz'in ortaya atacağı «akıl hakikatleri» ve «olay hakikatleri» ayrımına benzer bir ayrım geliştirir. Konusu aklın ilkeleri ve bu ilkelere uygun çıkarsamalar olan mantık ve matematik gibi bilimlerle, doğanın ve olayların kendileri olan diğer bilimler arasında bir ayrım yapar. Olaylar dünyasından her türlü «zorunluluk» veya «imkânsızlık»ı kaldırarak, bu tür kavramları eşyanın değil, aklın kategorileri olarak tanımlar. Bundan hareket ederek insan deneyini konu alan ve bugün «deneysel» diye adlandırdığımız bilimlerle, insan zihnini konu alan ve bugün «formel» diye adlandırdığımız bilimleri, kendi terminolojisi ve kavramları içinde birbirinden özenle ayırır. Öte yandan yine keskin bir nazarla bilimlerle felsefe arasında bir ayrım yapmaya çalışır: Ortada kimsenin önermelerine itiraz etmediği bir man-

tık, matematik ve astronomi gibi bilimlerle, «felasife»nin karşıt iddiası ne olursa olsun, herkesin üzerinde tartıştığı metafizik, teoloji veya ahlâk gibi farklı bir yapıda olduğu görülen disiplinler vardır.

Gazali'nin İslâm dünyasında felsefeye öldürücü darbeyi vurduğu, filozoflara yönelttiği saldırılardan sonra İslâm'da felsefenin gözden düşerek artık itibarını ve varlığını yitirdiği söylenir. Hatta Sachau daha ileri giderek M.S. X. yüzyılın İslâm dünyasında hüküm süren zihniyetin tarihi bakımından bir dönüm noktasını oluşturduğunu, El-Eş'ari ve Gazali bu zihniyete yeni bir yön verdirmemiş olsalardı, Arapların Galileleri, Keplerleri, Newtonları yetiştiren bir ulus olmuş olabileceklerini ileri sürer. Sorunu bu ikinci ve daha geniş boyutu içinde tartışmaya girişmeden, sadece felsefe ile ilgili cephesi bakımından ele alırsak bu görüşün bir bakıma yanlış, bir bakıma doğru olduğunu söyleyebiliriz. Yanlıştır, çünkü önem ve etkisi ne kadar büyük olursa olsun büyük bir entellektüel geleneğin bir kişinin eleştirisi ve saldırıları ile ortadan kalkmış olabileceğini düşünmek akla, tarihsel olaylar hakkındaki bilgimize uygun düşmemektedir. Ayrıca Gazali'den sonra en azından İbni Rüşt gibi bu aynı gelenek içinde yer alan büyük bir filozofun ortaya çıkmış olduğunu biliyoruz. Bununla birlikte bu görüş doğrudur, çünkü Gazali'den sonra Doğu dünyasında «Yunan tarzında felsefe» geleneğinin bu *bağımsız niteliği* ile artık devam etmediğini ve önemli bir temsilcisinin ortaya çıkmadığını görüyoruz. Bunun tek nedeninin Gazali'nin varlığı olup olmadığı tartışılabilirse de bu olayda hiç olmazsa aşağıda göstermeye çalışacağımız rolünden ötürü Gazali'nin oldukça sorumlu olduğunu söyleyebiliriz.

Ortaçağ Batı ve Doğu toplumları, esasta teosantrik yani merkezi değeri din olan bir değerler sistemi etrafında biçimlenmiş toplumlardır. Bu tür toplumlarda akla dayanan etkinliklere, yani felsefe ve bilimlere meşru bir zemin, sağlam bir yer kazandırılabilmesi için, bunlarla din veya başka deyişle *akılla iman arasında inandırıcı bir uzlaştırmanın gerçekleştirilmesi zorunluydu.* Bunun için ya akıl ile imanın alanlarının tam bir uyum içinde birbirleriyle birleştirilmeleri veya onların etki ve nufüz, sahalarının birbirlerine ters düşmeyecek bir biçimde kesin olarak birbirlerinden ayırt edilmeleri gerekmekteydi. Batı Hıristiyan dünyasında St. Thomas bu ikinci türden bir zemin üzerinde bu uzlaştırmayı başarmıştır. O,aklın alanı ile imanın alanını birbirinden özenli bir biçimde ayırmış, Hıristiyan dininin başlıca inanç öğelerinin ispatı ve tartışılması konusunu felsefenin uğraş alanı içinden çıkarmıştır. Öte yandan bu görüşünü kendisinin en yüksek derecede

bir temsilcisi olduğu Hıristiyan kilisesinin resmi görüşü olarak da tüm Batı dünyasına kabul ettirmeyi başarmıştır İslâm'da ise daha önce söylediğimiz gibi felâsife, felsefe ile dinin aslında *aynı gerçeğin iki ayrı düzenden ifadeleri* olduğu; aralarındaki farkın sadece hitap ettikleri zümrelerin, yani filozofların hitap ettikleri «seçkinler» (hasse) ile dinin hitap ettiği zümre, yani halk veya avamın (amme) birbirlerinden farklı olmasından ötürü sadece bir *anlatım farkından* ibaret olduğu konusu üzerinde ısrar etmiştir. Yine daha önce söylediğimiz gibi onlar sadece bu kuramsal büyük varsayımla kalmamışlar, bu varsayımlarını fiilen kanıtlamak üzere İslâm dininin bazı temel kavramları veya inançla ilgili öğeleri ile kendi felsefeleri arasında somut uzlaştırmalar gerçekleştirmeye de çalışmışlardır.

İşte Gazali bu noktada Farabi-İbni Sinacı, yani aslında Platon-Aristoteles-Yeni-Platoncu felsefeye ve bu felsefenin ana tezlerine şu iki can alıcı noktada karşı çıkmıştır: Bu felsefe, önce, *aklın Tanrıyı ve evreni algılamakta tek modeli değildir.* Aynı akıl bu felsefede temsil edildiği biçiminden farklı ve çeşitli Tanrı ve evren tasarımlarına imkân vermektedir. Öte yandan *bu felsefe, ileri sürdüğü gibi, dinle tam bir uyum içinde de değildir.* Tersine belli başlı noktalarında İslâm'ın vahyine karşıdır. Kısaca bu felsefenin ana tezleri ile İslâm'ın ana tezleri arasında tam bir örtüşmeden çok, taban tabana zıtlıklar vardır.

İbni Rüşt, «felasife,» daha doğrusu «felsefe» adına bu iki saldırıyı karşılamaya çalışır. Ama başaramaz. Gerçekten bu önemli iki kritik sorunun inandırıcı ve felsefe ve bilime bir hayat hakkı verilebilmesini sağlayıcı yönde cevaplandırılamaması, Doğu dünyasında felsefenin, yukarda da dediğimiz üzere artık bu nitelikleri ile, yani bağımsız bir hareket olarak varlığını devam ettirmesini tehlikeye sokar. «Yunan tarzındaki felsefe» geleneği, bu dönemden sonra zaten oldukça tartışmalı ve «précaire» (pekişmemiş) olan varlığını devam ettiremez. Bir talihsizlik de şuradadır: İslâm'da öğretim, özellikle bu dönemden sonra kurumlaşmaya başlayacaktır. Felsefe ise bu kurumlar içinde ve resmi öğretim programlarında asla yer alamıyacaktır. Yenilmiş bir düşman olarak savaş alanından çekilecektir. Ancak ganimeti veya mirası bizzat Kelâmın kendisi ve birazdan göreceğimiz üzere Tasavvuf tarafından paylaşılacaktır. Kelâmın tarihi açısından bu olayın önemli sonucu, Gazali sonrası dönemde Kelâmın, felsefenin şahsında önemli bir «hasmı»nı kaybetmesi ve böylece çok önemli bir dinamiğinden yoksun kalmasıdır. Meydan okumanın, çatışmanın olmadığı yerde gelişme olmaz. Eş'ari Kelâmı, bir yandan kendi içinde insan doğa ve Tanrı ilişkilerini kendisinden farklı ta-

sarlayan örneğin Mu'tezile tipi bir modeli yenmiş ve onunla çatışma imkânlarını kaybetmişken, bu kez de aynı konularda kendisinden farklı ve köklü bir geleneği temsil eden «felsefe» ile hesaplaşmak imkânlarından yoksun kalmıştır. Bunun sonucu, bir yandan, yenik düşmüş felsefeden kendi bünyesine ithal edeceği tehlikesiz öğelerle (örneğin mantıkla ilgili öğelerle) büyürken, öbür yandan, artık kendi içine dönerek eski tez ve pozisyonlarını sürekli olarak yeniden ve yeniden tekrarlaması olacaktır. Bunu da tarihsel olarak iki ayrı dönem içinde göz önüne alabiliriz. Bunlardan birincisi İbni Haldun'un, Kelâmın «felsefeleşme»si dediği ve önemli temsilcileri olarak Fahr al-din al-Razi, Nasr al-din al-Tuis gibi bazı ünlü isimlerin ortaya çıktığını gördüğümüz dönemdir ki XII-XV. yüzyıllar içinde uzanır. İkincisi ise Kelâmın artık tamamen «kemikleşmesi» dönemidir ki burada da artık sadece eskilerin kitaplarının yeniden ve yeniden şerh edilmesi, onlara haşiyeler yazılması söz konusudur.

İslâm'da «felsefi» denebilecek bir etkinlik türünün varlığı soruştulurken, taranması gereken alanlardan birini de kendilerine «mutasavvıf»lar adı verilen bir dizi insanın temsil ettiği ve «tasavvuf» genel adı ile adlandırılan bir hareketin oluşturduğu anlaşılmaktadır. Tasavvufun İslâm'daki entellektüel hareketler içinde en uzun ömürlüsü ve çeşitli alanlarda gösterdiği tezahürleri bakımından da en geniş ve en yaygın etkilisi olduğu bilinmektedir. Başka deyişle o, «felsefe» veya «Kelâm» hareketi gibi salt kuramsal, entellektüel bir akım veya hareket olarak ele alınamaz. Çünkü o aynı zamanda, bir toplumsal hareket, bir tarikat, bir edebiyat vs. olarak çok karmaşık yapıda bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bizi burada ilgilendiren, onun salt kuramsal-entellektüel yanı ve bu yanı sıra ile felsefi türden bir hareket olarak ele alınıp alınamayacağıdır.

Bu açıdan da yine tasavvuf hareketinin, gelişmesi içinde gördüğümüz iki ayrı biçimini, birbirinden özenle ayırt etmemiz gerekir. Bunlardan biri onun salt bir pratik, salt bir davranma ve yaşama biçimi, salt bir ahlâk olmak istediği ve bu özelliği ile kendisini ortaya koyduğu biçimidir. Diğeri ise salt bir pratik veya ahlâk olmakla yetinmeyip, aynı zamanda, hatta daha fazla, insan evren ve Tanrı hakkında entellektüel bir tasarım, bir dünya görüşü olmaya yöneldiği ve kendisini bu niteliği ile ortaya koyduğu biçimidir.

Tasavvufun ortaya çıkışı ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bunlardan birine göre tasavvuf, temelde mistik bir hareket olarak, İslâm uygarlığının kendine olan güvenini kaybettiği, dünyayı anlamak, değiştirmek ve imar etmekten vaz geçtiği,

kendi içine kapandığı yorgunluk döneminin bir ürünüdür. Her türlü mistik hareketi, insanın dünyadan kaçışı ve onu reddedişinin kültürel bir belirtisi olarak alan bu görüşe birçok başkaları karşı çıkmakta ve onu, yani genel olarak mistisizmî, insanın evreni ve Tanrıyı anlamasındaki farklı bir yöntemin, bilgi ve hayat hakkında farklı bir anlayışın ve taleplerin ortaya çıkardığı özgün bir yaklaşımın ifadesi olarak tanımlamak istemektedirler. Bu ikinci görüş, tasavvufun ilk ortaya çıkışının ve ilk temsilcilerinin, İslâm uygarlığının yorgunluk dönemine değil tersine ilk filizlerini vermeye, toplumsal ve kültürel hayatın hemen her alanında en canlı ürünlerini sergilemeye, toplumsal örgütlenme, ekonomi, bilim, felsefe ve sanatsal etkinlikler alanında en parlak başarılarını göstermeye başladığı bir döneme rastlaması, yani bu tarihsel olgu tarafından desteklenmesinden ötürü, gerçeğe daha yakın görünmektedir.

XIV. yüzyılda yaşamış olan büyük tarih ve kültür filozofu İbni Haldun, *Mukaddime* adlı ünlü eserinde, kendi çağına gelinceye kadarki zaman süreci içinde İslâm uygarlığının çeşitli alanlarda gösterdiği kültürel başarıların bir analizini; giderek artık gerilemeye yüz tuttuğunu hissetmeye başladığı bu büyük evrensel kültürel hareketin bir muhasebesini yapar. Bu arada tasavvuf hakkında da son derece değerli analiz ve yorumlamalarda bulunur. Onun bu konuda hâlâ değerinden hiçbir şey kaybetmediğini düşündüğümüz ve bize de kılavuzluk etmesi gereken nüfuz edici analiz ve değerlendirmelerini izleyerek tasavvufun tarihsel gelişmesini ve ana özelliklerini özetlemek istersek şöyle bir tablo çizebiliriz: Tasavvuf ilk olarak VIII.-IX. yüzyıllarda bir çeşit ilk İslâm'a; saf bir ahlâk ve erdemli, dindarca bir yaşama tarzı olarak İslâm'a dönüş hareketi olarak ortaya çıkar. İnsanların dünya nimetlerine karşı gösterdikleri gitgide artan ilgilerine; zenginlik, şan, şeref, ihtişam elde etme yönünde gösterdikleri aşırı arzularına; kendi ruhlarını, ahlâklarını ihmal etmelerine bir tepki olarak kendini gösterir. Bunu, dinin almış olduğunu gördükleri veya inandıkları kurumsallaşmış ve dışlaşmış biçimine karşı bir, tepki ve dini, bir iç yaşantı, bir zevk konusu olarak yaşamak yönünde bir eğilim olarak da ifade edebiliriz. Kısaca onlar, Peygamber'in «deney»ini kendi düzeylerinde tekrarlamak isteyen insanlardır. Bu amaca erişmek için inziva, riyazet, ibadet ve benzeri tekniklere başvururlar. Bu şekli ile tasavvuf, tamamen pratik amaç ve karakterli, pratik bir hareket; bir yaşama ve davranma tarzı ve bir ahlâktır.

Ancak sözü edilen uygulamalar içinde bireysel mutluluk ve kurtuluş peşinde koşan bu insanlar, bir süre sonra kendilerinde

bazı olağanüstü «hâl»lerin ve bu hâllerin sonunda olağanüstü «zevk»lerin meydana geldiğini görmekte, ruhlarında birtakım özel «idrâk»lerin ve «görü»lerin doğduğunu gözlemlemektedirler. Bu insanlar, giderek, önlerinde «duyu perdesi»nin kalktığını, yeni âlemler keşfettiklerini; görünen dünyanın dışında, başka ve gerçek bir dünyanın varlığını algıladıklarını düşünmektedirler. Bu dünya, doğa-üstü, tanrısal, «gaybî» dünyadır. Bu ise, bu durumda olan ve bu «görü»leri, «idrâk»leri, «keşif»leri yaşayan, daha doğrusu yaşadığını düşünen insanları, deneylerini anlamak ve açıklamak üzere bir varlık kuramı, bir bilgi kuramı, özel bir terminoloji yaratmaya itmektedir. Çünkü ortada, en azından, görünen dünyanın dışında bir dünya, görünen gerçeğin altında bir gerçek vardır. Bu dünyaya, bu gerçeğe ulaşmak üzere bilinen yollar, sahip olunan sıradan bilgi araçları, duyular ve akıl yeterli olmamaktadır. Nihayet yaşanan bu olağanüstü olaylar, edinilen bu olağanüstü «idrâk»ler, her ne kadar özel ve kişisel nitelikte olsalar da onları anlamak ve anlatmak üzere bir dil, bir terminoloji gerekmektedir. Bu, tasavvufun yavaş yavaş salt pratik olmaktan uzaklaşarak bir metafizik, varlık teorisi, antropoloji, mutluluk kuramı olmaya veya geliştirmeye doğru yöneldiği dönemdir. Daha doğrusu *sözü edilen pratik yan ve amaç ortadan kalkmamakla birlikte, bu pratiğin içinde varılan sonuçları temellendirmek ve yorumlamak üzere bir kuramın gerçekleştirilmesinin zorunluluğunun ortaya çıktığı* dönemdir. Bu ikinci döneme ait iki önemli isim olarak Beyazıd-ı Bestami ve Cüneyd'in adları verilebilir.

İbni Haldun'a göre bu dönemin arkasından da tasavvufun artık tamamen bir kuram veya kuramsal bir sistem olmaya doğru gittiği üçüncü bir dönem gelir. İbni Haldun bu döneme tasavvufun yapısında meydana gelen bu temel değişikliği çok iyi ifade eden bir deyimle «tasavvufun felsefeleşmesi» dönemi adını verir. Onun temsilcileri olarak da İbni Arabi, İbni Seb'in, İbni Fariz vb. in adlarını zikreder. Gerçekten de burada, Kelâmın gelişim tarihi içinde onun «felsefeleşme»si dönemi olarak adlandırdığımız dönemde ortaya çıktığını söylediğimiz olguya benzer bir olgunun gerçekleştiğini görmekteyiz. Bağımsız bir hareket olarak İslâm'da varlığı ortadan kalkan «Yunan tarzında felsefe» geleneğinin mirası, Kelâmın yanında tasavvuf tarafından da paylaşılmaktadır. Üstelik bu paylaşma, tasavvufla ilgili olarak daha yoğun ve daha «saf» bir biçimde gerçekleşmektedir. «Felâsife»nin gerek evrene, Tanrıya yaklaşım biçimleri, gerekse özel, somut tezlerinden birçoğu, bu tasavvufçular tarafından tekrarlanarak devam ettirilmektedir. Sözünü ettiğimiz bu döneme ait tasavvufçuları bir yandan kendi hareket noktaları ve amaçlarını gözden kaybetmeksi-

zin, öte yandan görüşlerini büyük kuramsal sentezlere, sistemlere dönüştürmektedirler. Nitekim bu döneme ait ünlü isimlerden herhangi birinin, örneğin bir İbni Arabi'nin eserini incelersek, onda *tasavvufun büyük bir evren sistemine dönüştüğünü* görürüz: Bu sistemde en yukarda Plotinos'un Bir Olan'ına benzeyen hiçbir belirleme almamış, hakkında hiçbir yüklemin tasdik edilemiyeceği «gizli», «kapalı», «belirsiz» bir varlık bulunur. Bu, Tanrı'dır. «Gizli bir hazine» olan bu varlık, «bilinmek istemiş» yani açılmış ve görünür hale gelmiştir. Tüm evren işte bu gizli varlığın safha safha açılması, bir bakıma Hegel'in «Geist»ına benzeyen bu gizli sonsuz tözün sonsuz imkânlarının birer birer gerçekleşmesidir. Yalnız Hegel'in «Geist»ından farklı olarak, bu açılma veya «tezahür» etmenin bir «tarih»i yoktur. Sözünü ettiğimiz bu gerçekleşme, yine Plotinos'un Bir Olan'ından veya Farabi'nin Tanrısından geri kalan varlıkların çıkması sürecine benzer bir süreç içinde meydana gelir; yani o zamansal bir açılma, «zuhur» etme değildir: Her şey başlangıçsız ve sonsuz varlıkta ve bu varlıkla birlikte vardır. Evren sürekli, fakat ansal bir gizlilikten açıklığa çıkıştır. «Yaratılmış doğa», «Yaratan doğa» ile eş zamanlıdır. Öte yanda bu gerçekleşme, Plotinos'un Akıl, Ruh, Madde üçlemesinde olduğu gibi birbirlerinden belli bakımlardan ayrılan farklı varlık planlarına göre veya bu varlık planları içinde kendini gösterir. Bu varlık planları, aynı gerçekliğin farklı görüntüleri olarak birbirlerinin aynasıdırlar ve hem var olan biricik tözü, hem de birbirlerini yansıtırlar. Madde alemi, duyulur alem, gizli varlığın en son «tezahür»ü, tam görünür hale gelmesidir. Tüm varlıklar tam belirsiz, gizli, kapalı töz ile tam açık, belirli, duyulur âlem arasında çeşitli kademelerde dizilirler.

Bu metafizikte insanın özel bir yeri vardır. İnsan bu iki uç arasına atılmış bir köprü, varlığın gizli ve görünen manzaralarını birleştiren bir mikro kosmostur. O, Tanrının bir aynasıdır.

Bu metafizik ve antropoloji, bir bilgi, ahlâk ve mutluluk kuramı ile birlikte bulunur. İbni Arabi gerek Aristotelesçi felsefenin gözlem ve akıl yürütmelere, mantıksal kanıtlama veya «burhan»lara dayanan «nazarî» bilgi yöntemlerini, gerekse sufilerin sadece iç hâller ve yaşantılarının gözlemlenmesine dayanan «heyecanî» bilgilerini reddeder. Bu ikisinin yerine belki ilerde Bergson'un da kendisinden daha iyi açıklayamıyacağı «sezgi»sine benzer mistik, entellektüel bir sezgiyi koyar. Bu sezgi veya bilgiye sahip olan insan, görünen dünya ile görünmeyen dünyayı birleştirecek; gizli varlığın, tanrısallığın özünü, ve varlıklar arasındaki derin birliği ve sempatiyi kavrayacak, gerek kendisine, gerek diğer insanlara, mutluluk ve kurtuluşu getirecek kuralları koyacaktır. O,

tüm İslâm aydınlarının tarih boyunca peşinden koşuyor göründükleri kişi, yani aynı zamanda bilgin, filozof, peygamber ve *siyasal önder* olacaktır.

Tasavvufun bundan sonraki tarihi halka inme, tarikatleşme, şiir, edebiyat, sanat ve benzeri alanlarda yaygınlaşma vs., yönlerinde çok değişik ve ilginç görüntüleri meydana getirirse de, kuramsal-felsefi bir hareket olarak Kelâmın son döneminden farklı olmayacaktır. Yani bir iki istisna dışında, geliştirilmiş olan bu varlık kuramı, bilgi kuramı, antropoloji, mutluluk öğretisinin yeni biçimler ve anlatımlar içinde tekralanmasından; bir şerhler ve haşiyeler yığınından ibaret olacaktır. Buna da, kuramsal-felsefi bir hareket olarak «tasavvufun kemikleşmesi» dönemi adını verirsek, yanlış bir şey söylemiş olmayız.

İslâm'da adına felsefi denebilecek bir etkinliğin aranabileceği alanların gerçekte tarihsel gelişimleri ve ana özellikleri hakkında bilgi vermeye çalıştığımz bu üç alandan ibaret olmadığı hakkında da işaretler vardır. Özellikle İslâm'da *hukuk, dil* ve *tarih* alanında yapılan çalışmalarda da, felsefe adına kaydedilebilecek görüşlerin, kuram ve öğretilerin ortaya atıldığını yapılan incelemeler göstermektedir. Buna dair en ünlü bir örnek olarak evrensel tarihine bir giriş olarak yazdığı *Mukaddime*'sinde özgün bir tarih felsefesinin yaratıcısı olan İbni Haldun'u verebiliriz. Ancak bu sözünü ettiğimiz alanlarla ilgili olarak bu konu, genellikle şimdiye kadar dar anlamda sadece salt tarih, hukuk ve dil açısından ele alınmış ve ancak son zamanlarda Müslüman dilcileri, tarihçileri ve hukukçularının düşünce ve öğretilerindeki felsefi nitelikli öğeler farkedilmeye ve özel incelemelerin konusu yapılmaya başlanmıştır.

Ancak biz üzerlerinde yapılan bu yöndeki araştırmaların henüz yeterli olmamasından ötürü bu sonuncuları bir yana bırakarak özel olarak üzerinde durduğumuz bu «Yunan tarzında felsefe», Kelâm ve tasavvufa yeniden dönelim ve onların başta koyduğumuz amaca uygun olarak gerçekten birer «felsefe» sayılıp sayılamayacağına ve ne tür bir felsefe olarak kabul edilebileceklerine bakalım. Ancak felsefe nedir?

Felsefenin ne olduğu, aslında, felsefenin kendisinin tarihi kadar eski ve üzerinde tartışılan bir konudur. Gerek filozofların bizzat kendilerinin, gerekse onların yaptıkları iş üzerinde kafa yoran tarihçi ve incelemecilerin bu konuda hiçbir zaman bir görüş birliğine erişemediklerini söylersek, abartılmış bir şey söylemeyiz. Felsefenin tarihi boyunca çok çeşitli ve farklı görüntüler göstermiş olduğu da belirtilmesi gereken bir olgudur. Nihayet onun bilim, sanat, din gibi diğer temel insanî kültürel etkinlik alanlarıy-

la ilişkilerinin de her zaman aynı olmayan çok karmaşık nitelikler göstermiş olduğunu belirtmemiz gerekir. Bununla birlikte ne tür insanlara filozoflar dendiği, onların bilim adamları, sanatkârlar, peygamberlerden hangi özellikleri ile ayrıldıkları, hangi tür çalışmaların felsefi çalışmalar olarak nitelendirilebileceği üzerinde aşağı yukarı paylaşılan ve artık gelenekselleşmiş bazı ölçülerin kendilerini kabul ettirdikleri de bir gerçektir.

Bu ölçülere göre filozoflar, *kendi gözlem, deney ve akıl yürütmelerine dayanarak insan, doğa ve evren hakkında bir bilgi değeri taşıyan sonuçlara erişmek isteyen* insanlardır. Aynı araçlara dayanan ve aynı amaç peşinde koşan bilim adamlarından filozofları ayıran belli başlı öğe, birincilerin kendi *özel araştırma alanlarına ilişkin* sorunlarla uğraşmalarına karşılık filozofların bundan çok daha genel, *tüm varlık ve gerçekliği içine alan sorunlarla* uğraşmalarıdır. Buna özel bilimlerin *hiç bir zaman ele almayı düşünmedikleri bazı konuları da* felsefenin ele alması yönünde diğer bir ayırt edici niteliğini ekleyebiliriz. Nihayet bu karşılaştırmada ele alınması gereken üçüncü bir öğe olarak, bilimlerin *doğrudan doğruya varlığa yanaşıp,* onun bilgisi olma amaçlarına karşılık, felsefenin çoğu kez varlığa doğrudan yanaşmayıp, *varlık hakkında elde edilen bilgilerin bir analiz ve değerlendirilmesi olması* niteliğine dikkat çekilebilir. Başka deyişle felsefe, bu bakımdan, varlığın birinci dereceden bir bilgisi olmaktan çok, ikinci dereceden bir bilgisi, yani «*bilginin bilgisi*» olarak ortaya çıkmaktadır.

Yöntemleri bakımından ele alındıklarında da, bilimlerle felsefe arasında bazı ortak yönlerin yanında önemli ayrılıkları olduğu söylenebilir. Bilimler ve felsefe, evrene *akılcı* ve «reflexif» bir düşünce yöntemiyle yaklaşmak bakımından birbiriyle birleşirler. Bu yöntemde ikisi de, *soyutlamalar* ve *genellemelere* dayanan *kavramlar* kullanır ve *ilke* veya *yasalara* erişmek isterler. Ancak bu yöntem bilimlerde, *özel teknik ve usüller* biçiminde kendini gösterdiği halde, felsefede *sınırları hayli belirsiz bir akıl yürütmeler zinciri* olarak ortaya çıkar. Başka deyişle bilimlerde, insanın nasıl bilim yapabileceği öğretilebilir bir şey olduğu halde, nasıl felsefe yapılabileceğinin önceden gösterilebilecek «standart normları» veya yolları yoktur.

Bilimlerle felsefeyi birbirinden ayıran belli en önemli bir özellik, bilimin *anlam* ve *değer* sorunlarıyla ilgilenmemesine karşılık, felsefenin, yapısı itibariyle, bu tür sorunlardan bağımsız kalamamasıdır. Felsefenin konusu olan bilgi, sözcüğün etimolojisinin de gösterdiği üzere salt bilimsel bilgi değil, aynı zamanda bir *bilgelik* niteliği taşıyan bilgidir. Bilgelik ise *insanın evrendeki yeri ve an-*

lamına, insan hayatının ereği ve insanın kaderine ilişkin bazı özel türden sorulara cevap getirme işlevinde olan bir bilgidir. Felsefenin, bilimin sormadığı bu sorulara, duymadığı bu ilgi ve kaygılara cevap arayan niteliği, onunla din arasında bazı ortak noktaların varlığını ortaya koyar. Çünkü her din de esas itibariyle insanın, özü, evrenin yapısı, insanın evren içindeki yeri insanı gelecekte bekleyen kadere vb., ilişkin bazı temel soruları anlamlı ve birlikli bir bütün içinde cevaplamak isteyen bir metafiziktir.

Felsefe ile din bir başka bakımdan da benzerlik göstermektedir: Onların her ikisi de evren hakkında elde edilen veya verilen «bilgece» bilgiye uygun olarak insandan bir *yaşama tarzı*, bir *pratik de isterler.* Dinde bunun *yaptırımcı* bir nitelik taşımasının, onun aynı zamanda *toplumsal bir kurum* olması niteliğinden ileri gelmesine karşılık, felsefede pratik, *aranan bilginin yapısının gerektirdiği bir sonuçtur.* Her felsefecinin, felsefesine uygun yaşaması zorunlu değildir. Ancak her felsefecinin felsefesi, çoğunlukla, kendisine uygun bir yaşama tarzını *mümkün kılan*, hatta bunu *isteyen* bir karakterdedir.

Ancak bu, felsefe ile dini birbirinden ayıran en temel özelliği gözden kaçırmamıza neden olmamalıdır. Bununla kastettiğimiz, filozof ile din kurucusunun elde ettikleri veya sağladıkları *bilgileri doğrulamak üzere birbirinden tamamen farklı iki haklı çıkarım yöntemine* veya *modeline* sahip olmalarıdır: Felsefeci kendi adına konuşur, oysa peygamber bir başka varlığın otoritesine dayanır. Felsefecinin görüşlerini kabul ettirebilmek için diğer insanların kendisiyle ortak olarak paylaştıklarını kabul ettiği bazı ilkelere, yani çağındaki mevcut bilgi yığınına, deney birikimine ve evrensel insan aklına dayanmasına karşılık peygamber, yalnız kendisine has, yalnız kendisinin yaşadığına inandığı özel bir deneye dayanır.

Filozof ile bilim adamının paylaştığı diğer bir önemli özellik, her ikisinin de konularına yaklaşırken *kuşkucu, eleştirici bir zihniyete* sahip olmalarıdır. Hatta bu konuda filozofun, bilim adamından daha kuşkucu olduğunu söyleyebiliriz. Bilim adamı incelediği varlık alanının gerçekliğinden şüphe etmeyi aklına getirmediği halde, filozof, neyin gerçek, neyin görüntü, neyin töz, neyin ilinek, neyin kalıcı, neyin gelip geçici olduğu yönündeki temel kuşkuculuğundan hareketle, *bilim adamının konusunu oluşturan bir varlığın gerçekten var olup olmadığını bile* bir sorun olarak ortaya koyabilir. Bilim adamı kendi alanında doğru olduğunu tahkik olabileceği bir sonuca götüren araştırma yönteminin üzerinde akıl yürütmeyi düşünmeyeceği halde filozof, hem «*doğru*»nun, hem «*tahkik*»in, hem de «*yöntem*»*in* ne *olduklarını soruşturma*

konusu yapar. Bu açıdan felsefenin bütün insan etkinlikleri arasında sözcüğün en kesin anlamında mutlak olarak *özgür* bir etkinlik olduğunu söyleyebiliriz. Filozofun bu eleştiri ve kuşkuculuğu bir başka önemli yanı ile birlikte ortaya çıkar veya onun sonucudur: Bu, her filozofun, düşünülebilecek en büyük ölçüde entellektüel anlamda *bireyci* oluşudur. Her filozof gerek kendisinden önceki, gerekse kendi çağındaki insanların kendi alanına giren bütün konulardaki bilgi, deney ve birikimlerin *kendi payına yeniden yaşamak* ister. İçinde bulunduğu toplumdan aldığı her bilgi, deney ve birikimi sorgudan geçirir, yoklar, analiz eder, sonra kullanmak ve işlemek üzere kabul veya reddeder. Filozofun bu anlamdaki bireyciliğine en iyi örnek olarak Descartes'ın ünlü «yöntemsel şüphe»si verilebilir.

Ancak yine Descartes örneğinin çok güzel bir biçimde gösterdiği üzere filozofun bu kuşkuculuğu, eleştiriciliği, bireyciliği hemen her zaman onun nihai amacı değildir; bu analiz sonucunda *ayakta kalabilen unsurlarla evreni yeniden kurmaya başlama çalışmasının* bir hareket noktası, bir aracıdır. Felsefede her analizin arkasından bir sentez gelir. Varılan sentez, yeniden kurulan ve bir birlik ve bütünlüğe kavuşturulan yeniden yorumlanan, anlamlandırılan ve değer kazandırılan dünya ise, çoğu kez bir sanat eseri manzarası da gösterir. Plotinos, Hegel, Marx gibi büyük filozofların sistemleri *aynı zamanda insana estetik bir haz da veren* bir senfoni, bir mimari yapıt görüntüsündedirler. Kurgusal düşüncenin yarattığı en büyük sentezler olarak felsefe sistemlerinden çoğu, bu niteliği ile aynı zamanda insan zihninin yarattığı en etkileyici sanatsal başarılar arasında sayılabilirler. O halde *en iyi örneklerinde büyük filozoflar, aynı zamanda eleştirisel kavrayışa, doğal dindarlığa, şiirsel hayalgücüne* sahip insanlardır.

Bütün bu söylediklerimizi özetleyecek olursak felsefe, bir etkinlik olarak kuşkucu, eleştiri ve bireyci bir bilgi edinme etkinliğidir. Bir amaç olarak hiç olmazsa büyük temsilcilerinin çoğunda, insan hayatının ve insanın evrendeki yerinin ne olduğunu bilmek ve bu bilgiye dayanarak insanın davranışlarını dayandırabileceği ilkeleri sağlamak, ona neyi umut edebileceğini göstermek ve böylece tüm varlığına bir anlam kazandırmak suretiyle onu mutlu etmeye çalışmak yönünde bilgece bir çabadır. O, bu amacına, evrene ilişkin genel ilke ve yasalar ortaya koymak yoluyla erişmeye çalışır. Bunun için analiz ve sentezler yapar, soyutlamalar ve kavramlar kullanılır ve kendini akla dayana bir düşünceler dizisi, bilinçli bir «réflexion»lar bütünü olarak haklı çıkarma»ya çalışır.

Yukarıda ana konularını, belli başlı sorunlarını ve gösterdikleri çeşitli yönleri tarihsel gelişimleri içinde özetlemeye çalıştığı-

mız üç hareket, bu özellikleri acaba hangi ölçüde içlerinde taşımaktadırlar? «Yunan tarzındaki felsefe» hareketinden başlayalım: Onun *insan, evren* ve *Tanrı hakkında, kısaca tüm gerçeklik hakkında bir bilgi değeri taşıyan sonuçlara varmak isteyen bir hareket* olduğu açıktır. O, İslâm'da *tek tek bilimlerin çalışma ve amaçlarından bağımsız olarak, Tanrı da içinde olmak üzere tüm varlığı birlik ve bütünlüğü içinde, en genel kategorilerinde kavramak ister. Bunun için bir varlık kuramı, bir bilgi kuramı, bir ahlâk ve siyaset kuramı geliştirir. Bunu yaparken de kendisinden önceki ve kendi çağının bilgi, deney ve birikimlerine dayanır* ve *yine kendini akılsal, bilinçli düşüncenin yöntem ve kurallarına başvuran bir entellektüel hareket olarak ortaya koyar*. Gerçi onun hareket noktasında felsefenin kuşkucu ve eleştirici tavrına pek uymayan bir durumun var olduğu söylenebilir. Bununla onun, Platon-Aristotelesçi felsefenin sonuçlarını tartışılmaz bir hakikatler bütünü olarak bir tür «doğma» gibi ele alma olayını kastediyoruz. Hatta bundan hareket edilerek İslâm'da «felâsife»nin felsefenin ne olduğunu anlama tarzlarında ta başlangıçta bir «yanlış anlama»nın bulunduğu söylenebilir. Nitekim bu özellik daha sonraki felsefe tarihçileri tarafından onlara yöneltilen eleştirilerin ana kaynağını oluşturmaktadır. Bu cümleden olmak üzere «felasife»nin kendilerine intikal etmiş olduğu biçiminde Antik çağ felsefesinin sonuçlarını bir tür «din» olarak kabul ettikleri; Platon ve Aristoteles'i «kölece» izledikleri ileri sürülmüş, bunun bir sonucu olarak da onların özgün ve yaratıcı bir felsefe olayını yaratamadıkları; Antik çağ felsefesine önemli katkıda bulunamadıkları, yaptıkları şeyin sadece Yunan felsefesinin tezlerini tekrarlamak veya onları birbirleriyle yüzeysel bir biçimde birbirleriyle birleştirmekten ibaret olduğu söylenmiştir. Bu görüşler belli bir ölçüde doğru olmakla birlikte bazı açılardan düzeltilmeyi gerektirmektedir.

Önce Farabi, İbni Rüşt gibi düşünürlerin, Platon veya Aristoteles'in görüşlerini bir «din» gibi kabul ettikleri iddiası temelde haksız görünmektedir. Çünkü onların bu filozofların görüşlerini kabul etmeleri, onları birer «peygamber» gibi, görüşlerini de yanılmaz doğrular olarak birer «doğma» gibi ele almalarından ileri gelmemektedir. Daha önce de söylediğimiz gibi artık bizim yanlış olduğunu tarihsel deneylerimizden ötürü bildiğimiz «felsefe» hakkındaki belli bir anlayıştan, bir bilim niteliğinde olduğuna inandıkları felsefe anlayışlarından ileri gelmektedir. Onlara göre ortada nasıl tek bir geometri varsa ve bu geometrinin önermeleri nasıl bir tartışılmaz doğrular içeriyorsa aynı şekilde ortada tek bir metafizik, tek bir teoloji, tek bir siyaset vardır. Nasıl geo-

metri Euklides tarafından en son ve en mükemmel biçimini almasından önce bir gelişme dönemi geçirmişse, felsefe de daha önceki filozoflar tarafından çeşitli yanlış yollara saptırıldıktan sonra Platon ve Aristoteles'te en son ve mükemmel şeklini almıştır. Yine daha önce söylediğimiz gibi aslında Aristoteles'e ait olmadığı halde ona mal edilen bazı eserler de onlara, Platon ve Aristoteles gibi en büyük iki bilgin ve filozofun aynı doğruyu ifade etmekte birleştiği görüşünü kuvvetle telkin etmiştir. Nihayet bu Aristoteles-Platoncu felsefenin Peygamber'in getirmiş olduğu mesajla temel kaygı ve ilgilerinde buluşması ve uyuşması, daha doğrusu onların böyle bir uyuşmaya olan inançları, felasifenin, bu felsefenin değişmeyen, tek ve aynı gerçeğin «upuygun» bir ifadesi olduğu görüşlerini berkitmiştir. O halde onların Platon-Aristotelesçi felsefeye olan bağlılıkları, körükörüne bir otoriteye bağlanma, bir doğmaya inanma biçiminde bir bağlılık değildir. Akla, evrensel akla, evrensel aklın evrensel doğrusuna olan bir bağlılıktır. O halde filozofu karakterize eden kuşkucu, eleştirici tavrın burada mevcut olmadığı görüşü pek doğru değildir. Kaldı ki bu bağlılık onları, bu filozofları yapmış olduklarını gördüklerine inandıkları bazı yanlışlarında eleştirmelerine, onların bazı tezlerini değiştirme veya geliştirme yönünde çaba harcamalarına engel de olmamıştır. Sonra temelde aynı bir modelden hareket etmekle birlikte onların, kendi aralarında da her konuda aynı görüşleri savunan kimseler olmadıklarına da işaret etmiştik.

Nihayet «felasife»nin evrensel felsefenin gelişmesinde önemli bir anı temsil etmediği, onların tüm işinin Antik felsefenin mirasını Batı'ya aktarmaktan ibaret olduğu; felsefenin önemli hiçbir alanında veya sorununda özgün görüşler ortaya atmadıkları ve özgün buluşlarda bulunmadıkları iddiasının da doğru olmadığını kesinlikle ileri sürebiliriz. Burada ayrıntısına girmemizin mümkün olamayacağının kolaylıkla anlaşılacağı ve ayrıca girmek de istemediğimiz bu konu ile ilgili olarak yine de birkaç örnek vermemiz gerekirse, Farabi'nin «öz» ve «varlık»ı (existence) birbirinden ayıran; «varlık»ı «öz»ün bir niteliği olarak görmeyen ve ilerde Kant tarafından bir başka bağlam içinde tekrarlanacak olan ünlü görüşünü; İbni Sina'nın Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere sırf Tanrı kavramının analizine dayanan ve ilerde St. Anselmus, Descartes ve Spinoza tarafından tekrarlanacak ve «ontolojik kanıt» diye adlandırılacak ünlü kanıtın ilk örneği olan Tanrı kanıtlamasını; yine İbni Sina'nın, ruhun maddeden bağımsız, kendi kendisiyle kaim bir töz olduğu görüşünü kanıtlamak üzere kullandığı ve ilerde Descartes'ın kelimesi kelimesine tekrarlayarak aynı amaç için kullanacağı «uçan adam» kanıtı diye ad-

landırılan ünlü kanıtlamasını; yine Farabi'nin, «pozitif din»le felsefe arasında bir uzlaşma sağlamak üzere geliştirdiği ve «elit-halk» ayrımına dayanan, pozitif dini halkın anlayış düzeyine uyarlanmış bir felsefe; felsefeyi de, tanrısal gerçeğin doğrudan ve entellektüel ifadesi olarak din diye ortaya koyan ve yine XVII. yüzyılda Spinoza tarafından kelimesi kelimesine benimsenecek ünlü kuramını, İslâm'da «Yunan tarzındaki felsefe»nin evrensel felsefeye kattığı anıtsal başarılar arasında zikredebiliriz.

Kelâma gelelim: Kelâm, gerek hareket noktası, gerekse hedefi veya ereği bakımından felsefeye yabancı, hatta aykırı bir tutumu temsil eder gibi görünmektedir. Yukarda işaret ettiğimiz gibi o, İslâm'ın inançla ilgili öğelerini konu olarak almakta ve onları rakip her türlü teoloji veya öğretiye karşı savunma amacını gütmektedir. Bunun ise, felsefenin *özgür ve eleştirici tutumuna; evreni bizzat kendisi bakımından bilme,* gerçeği Aristoteles'in deyimi ile «hasbî», yani arkasında bir çıkar duygusu taşımayan bir tavırla tanıma amacına hayli aykırı bir yaklaşımı temsil ettiği görülmektedir. Nitekim bu nitelikleri bakımından Kelâm, Farabi, İbni Rüşt gibi filozofların sürekli eleştirisine hedef olmuştur. Ünlü Yahudi filozofu Maymonides, filozofların Kelâma yönelttikleri bu eleştiriyi özellikle Eş'arici doğal felsefesi ile ilgili olarak çok çarpıcı bir biçimde dile getirir: Ona göre filozoflar varlığa tarafsız, nesnel ve özgür bir biçimde yaklaşarak onun *ne biçimde olduğunu bilmek isteyen* insanlardır. Oysa Kelâmcılar felsefeye tamamen ters düşen bir tutumla evrenin ne biçimde olduğu ile değil, *ne biçimde olması gerektiği ile uğraşan* insanlardır. Çünkü onlar *başlangıçta ortaya konmuş birtakım ilkeleri hareket noktası olarak alırlar,* sonra *bu ilkelerin doğru olmaları için evrenin ne şekilde olması gerektiğini* incelerler.

Kelâma, Maymonides ve diğer benzeri filozoflar tarafından yöneltilen bu eleştiri, çok ciddi bir eleştiri olmakla birlikte acaba onu, yani Kelâmı felsefi bir hareket olarak nitelendirmemizi imkânsız kılacak nitelikte midir? Başka deyişle gerek Kelâmın tarihsel, somut gelişmesinde gösterdiği bazı önemli özelliklerinde, gerekse felsefenin bizzat kendisinde taşıdığı bazı ayırt edici niteliklerinde bu eleştiriyi tam olarak ortadan kaldırmasa da hafifletebilecek, böylece Kelâmı da felsefi bir hareket olarak değerlendirmemizi mümkün kılacak bazı unsurlar yok mudur?

Önce daha önce üzerinde durduğumuz bir noktaya tekrar işaret etmekle başlayalım: Bu, İslâm'da Tanrının varlığı, tekliği, evreni yarattığı gibi, üzerinde tartışma götürmez bazı inanç öğeleri dışında herkesin itiraz kabul etmez bir biçimde inanmakla yükümlü tutulabileceği kesin, belirli doğmaların olmadığı olgu-

sudur. İkinci olarak hatırlatmamız gereken şey, yine yukarda kendisine temas ettiğimiz, İslâm'da bu tür inanç öğeleri ile ilgili olarak «doğru görüş»ün ne olduğunu belirleme yetkisine sahip Papalık, Konsiller, Kilise gibi resmi, yani şer'i kurumların olmayışıdır. *Bu iki tarihsel olgu, kendisinden hareket edilecek «pozitif inanç»ların veya «doğma»ların neler olduğu sorununun pratik olarak havada kalmasına yol açmaktadır.* Nitekim daha önce bir örneğini verdiğimiz üzere insanın seçme özgürlüğü ile tanrısal takdir arasındaki ilişkiler sorununda, çeşitli Kelâm okulları birbirlerinden ayrı görüşler ileri sürebilmiş oldukları gibi, Tanrı'nın özü ve sıfatları gibi en tartışma götürmez bir konu olarak düşünülmesi mümkün olan bir konuda bile yine çeşitli Kelâm okulları birbirine zıt görüşleri rahatça ortaya atabilmişlerdir. Örneğin bir grup, Tanrı'yı tamamen tinsel bir varlık olarak ele aldığı halde bir başka grup, O'nun tamamen maddi bir varlık olduğunu söyleyebilmiştir. Aynı farklı yaklaşımlar Tanrı'nın sıfatları, Kur'an'ın yapısı, Peygamberliğin özü ve anlamı gibi en dikenli sorunlarda da kendini rahatça gösterebilmiştir. O halde, ortada bir kendisinden hareket edilen inançlar bütünü olduğu kabul edilse ve bu inançlardan kalkıldığı iddiası doğru olsa bile bu inançlar, çoğu durumda, her akıl sahibi Müslümanın kendi aklına, kişisel düşüncesine göre anladığı veya anlamasının mümkün olduğu inançlardır. Bu arada Mu'tezile ile Eş'ari tarafından Tanrı'nın özü ve evrenle ilişkileri üzerinde birbirinden ne kadar farklı iki modelin yaratılmış olduğunu hatırlamamız gerekir.

Buna bir itiraz olarak ortada herkesin aynı şekilde anlamadığı, üzerinde uyuşulan, belli, resmi bir inançlar kitlesi mevcut olmasa bile, her Kelâmcının *kendi hesabına, kendisi için belli* birtakım doğmalardan hareket ettiği, dolayısıyla varlığa doğrudan ve tarafsız bir biçimde yaklaşmayıp bir doğru olduğunu kabul ettiği ilkelerden hareketle, onların doğruluğunu kanıtlamak üzere yanaştığı söylenebilir ve bunun, bir birey olarak Kelâmcının durumunda konumuz açısından fazla bir değişiklik meydana getirmediği üzerinde israr edilebilir. Ancak burada da Kelâmcı ile felsefecinin durumları daha ciddi bir analizden geçirilirse arada çok önemli farklılığın olmadığı savunulabilir.

Yukarıda felsefenin ne olduğunu belirleme çabalarımızda bilimin, doğrudan doğruya varlığa yanaşıp onun hakkında bize bilgi veren bir etkinlik olmasına karşılık, felsefenin çoğu kez, doğrudan doğruya varlığın bilgisi olmayıp, varlık hakkında çeşitli yollarla elde edilen bilgi deney ve birikim üzerinde çalışan, onların analiz ve değerlendirilmelerini yapan ve bu çalışmalar sonucunda kendi payına bütün bu malzemeyi kuramsal bir sistem

içinde bir evren modeline dönüştüren bir etkinlik olduğunu söylemiş, bu bakımdan onun varlığın birinci dereceden bir bilgisi olmaktan çok, ikinci dereceden bir bilgisi olduğuna dikkati çekmiştik. Bununla söylemek istediğimiz, birçok temsilcisinin aksini iddia etmelerine karşılık, felsefenin, *gerçek anlamda ne bir deney, ne bir bilgi yaratmadığı, ancak toplumundan aldığı deney ve bilglieri hareket noktası olarak alarak dünyayı yeniden kurduğu idi.* Claude Bernard'ın, «felsefenin hiç bir şey öğretmediği, filozofların yeryüzüne kendilerine ait en küçük bir hakikati sokamadıkları, onların sadece başkalarının yaptıkları şey üzerine düşündükleri»ni söylerken belirtmek istediği bu noktaydı. Bizim de bununla söylemek istediğimiz, her filozofun içinde yaşadığı toplumdan, ait olduğu sınıfından devraldığı belli bir görüşü, bir ideolojiyi hakim kılmak üzere bilinçli bir tarafgir çaba içinde olduğu değildir. Her insan gibi, en yüksek türden bir entellektüel etkinlik içinde bulunan filozof için de böyle bir amaç bilinçli veya bilinçsiz olarak her zaman için mevcut olmakla birlikte asıl söylemek istediğimiz, *filozofun, filozof olarak, üzerinde düşüneceği malzemeyi yaratmadığıdır.* Bununla, filozofun toplumunda hazır bulduğu entellektüel malzemeyi analiz, yorumlama, değerlendirme ve bir dünya görüşü olarak yeniden kurma çabaları sonunda ortaya çıkan *ürünün yeniden topluma dönerek onun bilimsel, kültürel, toplumsal, hatta siyasal gelişimi üzerinde belli ölçüde değiştirici, yöneltici bir etkide bulunabileceği gerçeğini de* inkâr etmek istemiyoruz. Bizim söylemek istediğimiz şey, *filozofun ta en baştan başlarken veya başladığını zannederken bile baştan başlamadığı, boşluktan hareket etmediği, işleyeceği malzeme yanında çoğu kez bu malzemeyi ne tür bir model içinde işlemesi gerektiğine ilişkin birtakım işaretleri de önünde hazır bulduğudur.* Yeniçağlarda bu malzemeyi daha çok *bilim* vermiş, daha yakın zamanlarda ise ona *teknoloji, endüstrinin sonuçları , sosyal ve siyasal hareketler* ve *deneyler* eklenmiştir. Ortaçağda ise bu malzeme, özellikle *din* tarafından sağlanmıştır. O halde Kelâmcının hareket noktasını, çalışma malzemesini dinin getirmiş olduğu birtakım bilgi ve deneylerin veya dinsel doğruların, dinsel deneylerin oluşturmuş olması, bu malzemeyi nasıl işlediği ve işleme tarzının özelliği göz önüne alınmadan onu felsefenin dışına atmak için yeterli bir ölçüt sağlayamaz.

Böylece üçüncü bir noktaya, Kelâmın felsefe ile ilişkileri sorunu tartışılırken göz önüne alınması gerektiğini düşündüğümüz en önemli noktaya geliyoruz: Felsefenin yapısını araştırırken üzerinde durduğumuz önemli bir konu, onun *yönteminin özelliği ile* ilgiliydi. Felsefe ile dini birbiriyle karşılaştırırken, felsefenin ile-

ri sürdüğü önermelerinde, dinden farklı olarak kendini akla dayanan bir düşünceler dizisi olarak ortaya koyduğunu söyledik. Bugün bilimi nasıl *ele aldığı konular veya ulaştığı sonuçlardan çok bu konuları ele alma yöntemi, yani bilimsel denen yöntemle tanımlamaya* çalışmanın en doğru yol olduğu görülüyorsa, felsefeyi de ele aldığı konu veya sorunlar ve ulaştığı (veya çoğunlukla ulaşamadığı) sonuçlardan çok *bu konu ve sorunları ne biçimde ele aldığı noktasından hareketle belirlemeye çalışmanın* en geçerli yol olduğu anlaşılmaktadır. Kant, *felsefenin* değil *felsefe yapmanın öğretilebilir* ve önemli olduğunu söylerken her halde bu noktaya işaret etmekteydi. Yine Kant'ın tanımı ile felsefe, «kendi kendisini akla dayanan nedenlerle meşrulaştırabilen bir düşünce etkinliği»dir. O halde böyle bir düşünce etkinliğini saf bir biçimde temsil ettiğini gördüğümüz her hareketi, *konusu ve amacı ne olursa olsun,* temelde bir felsefi hareket olarak görmek, en doğru yol gibi görünmektedir. İşte bu konuya bu açıdan yaklaşırsak Kelâmın konusu ile ilgili eleştiriler yanında onun amacı ile ilgili olarak öne sürülen itirazları da nasıl bir model içinde karşılamaya çalışacağımız önceden kestirilebilir: Kelâmın yapmaya çalıştığı şeyin esas itibariyle bir «apoloji» (savunu) olduğu açıktır; ancak önemli olan, bu «apoloji»yi başarabilmek için izlediği yöntemdir. Etienne Gilson'un Ortaçağ Hıristiyan felsefesini, yani imanın hizmetine koşulan, teolojinin hizmetçisi olan felsefeyi savunmak üzere üzerinde ısrarla durduğu ve onun yöntemiyle ilintili bu özellik, Kelâm için de aynı ölçüde geçerlidir. *Kelâm, İslâm'ın inanç öğelerini aklı planında, aklın talepleri içinde, akla dayanan nedenlerle savunmak isteyen* bir hareket olmuştur. Nasıl iyi bir hizmetçi, efendisinin her isteğini yerine getiren bir insan olmaktan çok, hizmetçilik sanatının kurallarını yerine getirmek isteyen bir insansa, Ortaçağ'da dinin hizmetine koşulmuş olan *akıl da, dini savunma amacı içinde aslında kendi kendini savunmuş, koşulduğu veya kendisini koştuğu amaç ve işlev ne olursa olsun, kendi talep ve mantığı içinde kendi kurallarına göre işlemiştir.* İşte Kelâmı da, bu en önemli niteliğinde, *kendisini akla dayanan nedenlerle haklı çıkarmak isteyen spekülatif bir hareket olması niteliğinde,* felsefi bir hareket olarak kabul etmemek için hiçbir ciddi neden yoktur.

Kaldı ki buna, Kelâmın Gazali-sonrası aldığı yön içinde gösterdiği, salt bir İslâm doğmalarının savunma çabası olarak nitelendirilemeyecek bazı özelliklerini de eklememiz gerekir. Daha önce de işaret edildiği gibi bu dönemde Kelâm, doğmatikle hiç ilgisi olmayan, daha önceleri «pure» (katışıksız) filozoflar, yani «Yunan tarzındaki filozoflar» tarafından ele alınan birçok soru-

nun tartışılmasını da bünyesine ithal etmiştir. Bu sorunlar üzerinde yapılan tartışmaları, «tefekkür» çalışmalarını, felsefenin kendisinin adı altında zikretmeyip nereye yerleştirebiliriz?

Tasavvufa gelelim: Onun felsefi açıdan değerlendirilmesinde ilkin, tarihsel gelişiminde gösterdiği iki biçiminin, yani başlangıç döneminde gösterdiği salt pratik, salt ahlak, salt bir özel yaşama tarzı olarak tasavvufla, özellikle XIII-XIV. yüzyıllardan itibaren gösterdiği bir tarikat, dergâh, tekke vs., olarak tasavvufun, ilgi alanımız dışında olduğunu belirtmemiz gerekir. Bizi ilgilendiren, İbni Haldun'un «tasavvufun felsefeleşmesi» deyimiyle adlandırdığı dönemindeki biçimi ile tasavvuftur.

Bu açıdan da onun başlıca iki özelliğiyle, felsefece bir hareket niteliğini taşıdığını düşünüyoruz. Bunlardan birincisiyle, bu dönemdeki tasavvufçuların *gerçeğe yaklaşımla ilgili tutumlarını*, ikincisi ile *gerçeğin bilgisini elde etme yönünde izledikleri yöntemin özelliğini* kastediyoruz.

Birinci noktada Suhreverdi, İbni Arabi gibi tasavvufçular, S. Hilâv'ın çok güzel bir biçimde belirttiği gibi, «tek insanın yaşantısını, deneyini, hakikati arayışını ve bulma hakkını bir ilke olarak ileri sürmeleri» ile, felsefenin özüne uygun düşen bir davranışı veya tutumu sergilemektedirler. Onların, bu açıdan Kelâmcılarınki ile karşılaştırılırsa *çok daha filozofça* bir tutumu temsil ettiklerini kabul etmek zorundayız. Üstelik İslâm'ın artık başlangıçtaki yumuşaklığını ve hoşgörüsünü kaybederek sertleştiği, ehli sünnet görüşünün artık kesin bir hakimiyet kazanıp tavır ve tezlerini sertleştirdiği, felasifenin gözden düşüp her türlü akılcı, eleştirici, bağımsız bilgi edinme ve yaşama çabalarının kötü gözle görülmeye başlandığı bir dönemde ortaya çıkmalarına rağmen dünyayı, Tanrıyı, tek kelime ile «Gerçek»i, insan hayatına anlamını verecek, kendisine uygun olarak erdemlice yaşanabilecek «Hakikat»i özgürce araştırma yönünde birey insanın hakkını ısrarla savunmaları, bu tutumlarını daha kahramanca, kaderlerini ise Sokrates'in, Giordano Bruno'nun, Spinoza'nın kaderleri gibi daha trajik kılmaktadır. Nitekim onlar bu tutumlarının bedelini Mansur al-Hallac ve Suhreverdi'nin şahsında hayatları ile ödeyecekler; İbni Arabi ise, aynı acı sondan kıl payı ile kurtulacaktır.

İkinci noktada bu tasavvufçular, konularını ele alma, işleme, önermelerini ileri sürme yöntemlerinde de, felsefe içinde zikredilebilecek bir yönteme başvurmaktadırlar. Bu yöntem her zaman tekrarladığımız gibi «kendisini akla dayanan nedenlerle meşrulaştırabilen bir düşünce» yöntemidir.

Burada bize karşı çıkılabilir ve genel olarak tasavvufun ak-

la, akıl yürütmelere, «nazarî» düşünceye karşı olan tavrı; aklın yerine «kalb»i, bilginin yerine «zevk»i, sözün (kâl) yerine «hâl» koyma yönündeki arzusu, «kalbi beyazlatmak, kağıdı karalamaktan iyidir», türünden sözleri, birçok temsilcilerinde açıkça görülen felsefe düşmanlığı vb., hatırlatılabilir ve bütün bunların felsefeye ne ölçüde uygun düşen bir yöntemin sonucu olarak ortaya çıktığı sorulabilir.

Ancak burada da ikili bir ayrım yapmak gerekir: Bir defa bu akıl ve felsefe, akıl yürütme ve «nazar» düşmanlığı tasavvufun *tüm dönemleri* ve *tüm temsilcileri* için geçerli değildir. İkinci olarak Suhreverdi, İbni Arabi gibi bizi asıl ilgilendiren temsilcilerinde, bu akıl ve nazar düşmanlığı *çok özel bir nitelikte* karşımıza çıkmaktadır.

Önce birinci nokta üzerinde duralım: Gerçekten de, örneğin bir Suhreverdi, tasavvufu salt hâl, zevk, vecd olayı olarak ele almadığı gibi bir blok olarak da felsefeye karşı çıkmaz. O, Aristotelesçi türden bir felsefeye ve kendisini Aristotelesçi bilgi kuramında gösterdiği biçiminde akla veya aklın kullanılımına karşı çıkar. Kısaca o bugün analitik, diskürsif dediğimiz akla ve böyle bir akla dayanan felsefeye karşı çıkar. Aynı durum aşağı yukarı İbni Arabi için de geçerlidir.

İkinci olarak bu karşı çıkışın özel niteliği üzerinde özenle durmak gerekir: Felsefe tarihinde akla, akıl yürütmeye karşı çıkan çeşitli filozoflar vardır ki *onlar bu karşı çıkışlarında, son çözümde, yine akılsal olarak haklı çıkarmaya çalıştıkları bazı nedenlere dayandıkları içindir ki filozof olarak adlandırılmakta* devam ederler. Bunların en son ünlü örneği Bergson'dur. Bergson her biri birer soyut simge olan kavramlarla çalışan aklın, gerçeğin canlı, hareketli, somut, bireysel yapısını kavramakta yetersiz olduğunu ileri sürerek onun yerine «sezgi» dediği ve insanda var olduğunu iddia ettiği bir yetiyi geçirmeye çalışır. Ona göre bu yeti, dil ve kavramlar aracılığıyla gerçeğe, dıştan değil, içten nüfus etmeyi sağlayan; onu canlılığı ve bütünlüğü içinde yakalamayı mümkün kılan bir yetidir. Böylece Bergson, salt, kuru, analitik, diskürsif aklın yerine bu sezgiyi; bilimin yerine, bu sezgi ile çalıştığını iddia ettiği metafiziği koymaya çalışır.

Şimdi bilimlere, akla, akıl yürütmeye karşı yönelttiği bu eleştirilere rağmen Bergson'u neden büyük bir filozof ve Bergsonculuğu bir felsefe olarak kabul ediyorsak, aynı şeyden ötürü, aralarındaki tüm ayrılıklar mahfuz kalmak şartıyle, bu sözünü ettiğimiz tasavvufçuları da birer filozof olarak kabul edebiliriz. Bergson dile, kavramlara, akıl yürütmelere, analitik akla karşı yönelttiği bu eleştiriyi yine dile, kavramlara, akıl yürütmelere da-

yanarak yaptığı ve onu son çözümde yine akıl planında «meşrulaştırabildiği» için filozoftur. İşte aynı durum, bu tasavvufçular için de söz konusudur. Çünkü *onlar da varlık hakkında belli bir anlayışlarına dayanarak, kendisini Aristotelesçi bilgi kuramında ortaya koyan akla* ve *onun kullanılımına karşı* çıkmaktadırlar. Onun yerine *mistik,* ama *yine entellektüel bir sezgiyi koymak istemektedirler.* O halde bu karşı çıkış, *mutlak bir karşı çıkış değildir, kendisini akılsallık planında haklı çıkarmaya çalışan bir düşünceler dizisinden hareketle oluşturulan bir karşı çıkıştır.*

O halde başta sorduğumuz soruya cevap olarak yaptığımız araştırmada vardığımız sonucu özetleyecek olursak şunu söyleyebiliriz: Evet, Ortaçağda İslâm dünyasında, yüksek düzeyde bir «felsefe» hareketi vardır. O, özellikle yukarda temas ettiğimiz alanlar ve bu alanlarda çalışmalar yapan kimseler tarafından temsil edilir ve yine o, gerek özel olarak İslâm uygarlığının ayrılmaz bir parçası olarak, gerekse Batı felsefesinin gelişmesinde önemli bir basamağı oluşturması bakımından evrensel kültür içinde önemli bir yer tutar.

MÜZİĞİN TOPLUMSAL TEMELLERİ

TUĞRUL TANYOL

Önnot

Sanat ve toplumsal yapı arasındaki ilişkiler ele alındığında örnekler genellikle resim, şiir ya da öteki yazınsal türlerden verilir. Müzik çoğunlukla bir iki cümleyle geçiştiriliverir. Müziğin alabildiğine soyut dili, karşılaştırmalar yapmayı zorlaştırmaktadır belki de. Oysa müziğin tarihsel süreç içinde kazanmış olduğu bu soyut anlatımın bile toplumsal ilişkilerin tarih içinde geçirdiği değişimlerle yakın bağlantısı vardır. Tarihsel süreç içinde ekonomik işbölümü, düşünsel işbölümü ve uzmanlaşmanın ortaya çıkması, sanatın da kendi içinde bir uzmanlaşmaya, işbölümüne yönelmesine neden olmuş; ilkellerde bir bütün olan şiir, dans ve müzik ayrışarak kendi içlerinde bağımsız gelişmelerini sürdürmüşlerdir. İnsan düşüncesi somuttan soyuta dönüştükçe, müzik de son somut bağları olan şiirden kurtularak soyut düşüncenin ta kendisi olan saf çalgı müziğine ulaşmıştır.

Demek ki daha müziğin kendi iç gelişme süreci bile bize onun toplumsal ve düşünsel bağları hakkında ipuçları vermektedir. Müziğin geçirdiği dönüşümler, toplumsal yapının geçirdiği dönüşümlerle büyük bir koşutluk taşır. Belli bir tarihsel kesitte ele alınacak belli bir toplum yapısıyla müzik arasında büyük yapısal benzerlikler vardır. Dahası müzik belirli bir dönemin başat ideolojisini, değerlerini, inançlarını belki de en iyi yansıtan sanat türüdür.

Soruna bu bakış açısından eğilirsek, öncelikle toplumsal dönüşümlerle müzikteki değişmeler arasındaki ilişkileri saptamak, yani sorunu tarihsel çerçeve içinde ele almak gerekir.

Müzik toplumsal yapıdaki dönüşümlere koşut bir gelişim izliyorsa, bu çerçeve içinde çokseslilliğe geçişin anlamı nedir? Batı uygarlığında ortaya çıkan çoksesli müzik yalnızca Batıya özgü bir durum mudur? Çokseslilliğe geçişin nesnel koşulları nelerdir?

Toplumsal yapıdaki dönüşümlerin Batı müziğindeki yansımalarını kolayca görebiliriz. Batının geçirdiği ekonomik ve toplumsal dönüşümler müziğe büyük ölçüde yansımıştır. Batı müziği tarihi Batının toplumsal tarihinin bir aynası gibidir.

Akla şöyle bir soru daha gelebilir: Müziğin yapısı ve özündeki değişimlere bakarak toplumsal değişme hakkında düşünce sahibi olabilir miyiz? Daha açık bir deyişle, müzik toplumsal değişmenin bir göstergesi olarak kabul edilebilir mi? Örneğin Batıda, Barok çağdan Klasik ve Romantik çağa geçişte müzik öz ve biçim olarak büyük değişimlere uğramıştır. Yine biliyoruz ki aynı dönemde Batıda büyük toplumsal dönüşümler meydana gelmiştir. Bu koşutluk rastlantısal mıdır, yoksa belirli kurallar içinde mi gerçekleşmektedir? Geleneksel müziğimizi ele aldığımızda. Batıdakine benzer değişimler göze çarpmamaktadır. Bu Osmanlı toplumunun Batıya oranla daha dural (statik) bir yapıya sahip oluşundan mı kaynaklanmaktadır?

Akla gelebilecek bir başka soru da, yine yukarıda söylenenlere bağlı olarak, müzik ve ideoloji arasındaki ilişkilerin neler olabileceğidir.

Biliyoruz ki, üretim ilişkilerince belirlenen hukuksal ve siyasal üstyapı, yine bir üstyapı kurumu olan sanatı da biçimlendirir. Bu üstyapı ideolojik bir nitelik taşır. Üretim tarzındaki değişme, toplumsal ilişkiler zincirinde ve giderek üstyapıda değişiklikler yaratır ve yeni ideolojik oluşumlar sanatta yeni akımların, yeni biçimlerin doğmasına neden olur.

Plehanov, «her sanat yapıtı, her felsefe sistemi gibi, belirli bir çağın düşünce ve davranış biçimleriyle açıklanabilir,»[1] der. Bu düşünce ve davranış biçimleri o çağın başat ideolojisidir ve müzik, sanatın bir dalı olarak ister istemez bu ideolojiyi yansıtacaktır. Toplumsal yapıdaki herhangi bir değişme anında müzik, toplumun yeni ekonomik ve toplumsal yapısına eklemlenir. Bu diyalektik ilişki müziğin bir önceki müzik biçimlerine ve anlayışına eklemlenmesi gibi bir görünüm taşır. Bununla birlikte toplumsal değişme dikkate alınmadıkça, müzik-toplum ilişkisi ortaya konmadıkça, yapılacak her açıklama bir betimlemeden öteye gidemez. Ancak bu ilişki göz önünde bulundurulduktan sonra müziğin iç diyalektiği önem kazanır. Bu arada müziğin diğer sanat dalları ve özellikle çağın düşünce sistemi ile olan ilişkilerini gözden kaçırmamak gerekir.

Çoksesli Düşünce-Çoksesli Müzik

İlkel insan güneş, yağmur, doğum, erginlik, sağlık, ölüm, av ve savaş için tanrılarına yalvarırdı. Tanrılara seslenirken günlük

anlaşma biçimlerinden değişik bir tonla seslenir, değişik hareketler yapardı. Böylece ilk müzik ve dans birlikte doğdu. Bunlar zamanla yinelene yinelene ayinler halini aldılar ve kalıpsal davranışlar olarak değişmezlik kazandılar. Bu kalıpsal davranışların ardında kökleşmiş bir kalıpsal düşünce vardı. İnsanlık tarihinin büyük bir bölümü bireyi, kalıpsal ya da tek değerli düşünen bir varlık olarak çıkarır karşımıza. Bu tür toplumlara genel olarak *teksesli toplumlar* da diyebiliriz. Toplumsal işbölümünün henüz ekonomik ve toplumsal yapıya tam olarak damgasını vuramadığı bu tür toplumlarda tekseslilik güçlüdür. *İşbölümüyle birlikte teksesli düşünce gücünü yitirmeye başlar ve çoksesli düşünce burjuva toplumunda doruğuna erişir. İşte müzikteki çokseslilik de bu tür toplumlara tekabül eder.* Toplumsal yapıdaki dönüşümler nasıl bir gece içinde olmadı ve yüzyılları gerektirdiyse, aynı dönüşüm müzik için de böyle uzun bir süreyi gerektirmiştir. Aynı tarihsel gelişimi Weber, akılcı-olmayandan akılcılığa uzanan bir süreç olarak niteler. Weber'e göre, büyünün yeryüzünden yok olmasıyla başlıyan bu süreç, akılcı ekonomi tekniklerinin gelişmesine neden olmuş ve çağdaş kapitalizme kadar uzanan yolu açmıştır.[2] Marx da burjuva toplumunun ve düşüncesinin o zamana kadarki en akılcı toplum ve düşünce biçimi olduğunu kabul eder.

Demek ki çağdaş çoksesli müziğin gerisinde çoksesli bir düşünce, akılcı ve gelişmiş ekonomi teknikleri yatmaktadır. Çoksesli müziği belki burjuva sınıfı yaratmamıştır ama bu müzik burjuvazinin bir sınıf olarak gelişmesine koşut bir gelişme izlemiştir.

Batı Müziğinin Toplumsal Evrimi

«Batıda müzik sanatının, evrimini kiliseye borçlu olduğu söylenir. Kuşkuyla karşılanması gereken bir görüş. Gerçi kilise, bir sanatın evrimiyle ilintili kaygılarından çok dinsel kaygılarla tören müziği düzenlemeyi gerekli görmüş, böylece bireysel yaratışa bir ortam hazırlamıştır»[3].

Müzik, Hıristiyanlığın ilk on yüzyılında gözle görülebilecek bir gelişme göstermemiştir. Karanlık çağlar olarak adlandırılan bu zaman devresi gerek insanlık, gerek sanat ve bilim açısından adına yaraşır bir görünüm sergiler.

Nedir bu dönemin özellikleri? Düşünce, toplum ve sanat açısından bu dönemin insanlık tarihindeki yeri ve etkileri neler olmuştur?

Eski Yunan sanatı ve düşüncesi İskender'in bir kıvılcım gibi parlayıp sönen imparatorluğu ile birlikte son demlerini yaşadı ve eski Yunanın tüm kalıtı Roma İmparatorluğuna geçti. Roma, dü-

şünce açısından Yunan temeli üzerinde kendi duvarlarını ördü. Nedir ki sanat için aynı şeyleri söylemek oldukça güç. Evet, Romalılar da iyi şairler yetiştirdiler, ama o kadar. Ne yontu ne de müzik, eski Yunan'ın o güzel ve görkemli günlerine dönemedi. Romalılar mükemmel heykeller yontamadılar ama mimarlık sanatı onların zamanında çok ileri boyutlara ulaştı. Çünkü Roma, geniş imparatorluk sınırları içinde daha pragmatik çözümlere yönelmişti. Tarihin o zamana dek gördüğü en iyi mühendis toplum onlardı. Geniş ordularının kolayca yer değiştirmesi için yollar yaptılar. Büyük kentler ve su yolları inşa ettiler. Nedir ki tüm yapılanların gerisinde güncel yaşam kaygıları, askersel ve siyasal amaçlar yatıyordu.

Müzik Roma'da, Yunan'da olduğu gibi parlak bir dönem yaşamadı. Bununla birlikte, Romalılar Yunanlılara derin bir hayranlık besliyorlardı. Onların tanrılarını nasıl benimsediler ve korudularsa, müziklerini de derin bir sevgiyle kucakladılar ve korudular.

Roma, barbar saldırılarıyla yıkıldığında artık birleşmiş olan eski Yunan-Roma düşünce ve sanatı, bu görkemli ve geniş imparatorlukla birlikte tarih sahnesinden çekiliyordu.

Eski Roma'dan kala kala bir tek katolik kilisesi kalacaktır. Tarihin garip cilvesi, onca horlanan ve itelenen kilise, eski Yunan ve Roma kültürünün başlıca aktarıcısı olacak ve Roma'yı yıkan barbarlar, Romalıların uzun süre horladığı bu dinin etkisiyle Latinleşeceklerdir.

Kilise, Avrupa'da feodalitenin yükselme devrinde ilk tarihsel misyonunu yüklenmiş ve çıkar ilişkileriyle bağlandığı feodal beylerle birlikte halkın üzerinde bir korku kasırgası estirmiştir.

Kilise tüm feodalite döneminde sistemin ideolojik yönünü oluşturmuştur. Hıristiyanlığın o ilk günlerindeki devrimci düşünce, Romalı kölelerin kurtuluş umudu, feodal beylerin ve kilise önderlerinin bir baskı aracı durumuna dönüşmüştür.

Kilisenin en önemli baskı araçlarından biri, İslam düşünürleri ve özellikle İbni Sina ve İbni Rüşt aracılığıyla öğrenilen Aristoteles ve bu filozofun mantığına temel yaptığı tasım (kıyas) yöntemidir. Tasım yöntemiyle kilise, gerçek Hıristiyanın ne ve nasıl olması gerektiğinin ilkelerini belirlerdi. Bu ilkelere uymayanlar şiddetle cezalandırılırdı. İyi bir Hıristiyan, doğal olarak durumu hakkında fazla soru sormayan ve bu dünyadan çok, ötedünya kaygıları içinde olması gereken kişiydi. Kişinin dünyada eziyet çekmesi doğaldı, çünkü çekilenler hep o ilk günahın bağışlanması için gerekliydi. İnsan, doğuştan suçluydu ve bu suçunun bağışlanması için işkence görmeli eziyet çekmeliydi.

Feodal beyler ve din adamları tarafından sömürülen halka bir de bunun akılcı açıklaması sunuluyordu böylece. Ortaçağın bu akılcılığı Aristoteles mantığı üzerine kuruludur ve daha sonraki çağda burjuva akılcılığına yol açacak olan Descartes akılcılığından çok farklıdır. Ortaçağ akılcılığı, bireyi yok sayarken Descartes akılcılığı bireyi ön plana çıkarmaktadır. Ama arada yine Ortaçağda ortaya çıkan adcıları (nominalistleri) unutmamak gerekir. Çünkü onlar olmasaydı ne birey ne de deneysel düşünce olamazdı.

Buraya bir nokta koyalım ve Ortaçağ düşüncesiyle müzik arasındaki ilişkileri ele alalım; müziğin feodal düzendeki ideolojik yönünü açıklamaya çalışalım.

Feodal sistem, yaşamını, Althusser'in deyimiyle «iki devlet aygıtı»yla sürdürüyordu. Bunlar bastırıcı ve ideolojik devlet aygıtlarıydı'. Bastırıcı devlet aygıtları olarak bu dönemde orduyu ve kilisenin yargı gücü olan engizisyonu gösterebiliriz.

Nedir ki kilise, daha çok bir ideolojik devlet aygıtı olarak görev yapmaktaydı. Bunun işleyiş biçimini yukarıda gördük. Bu ideolojinin müziğe yansıma biçimini ya da müziğin kilisede ne amaçla söylendiğini Hegel'in şu sözlerinde tüm açıklığıyla görebiliriz:

«Eski dinsel müzikte, örneğin İsa'nın çarmıha gerilmesinin temsilinde, İsa'nın çektikleri, duyduğu kutsal acı, ölümü ve gömülüşünü anlatan ana düşünce öyle tasarlanmıştır ki bu olay karşısında yalnız öznel bir duygu, öznel bir acıma duygusu ve bu olaylardan kaynaklanan kişisel bir acı değil, en derin anlamıyla bu olayın kendisi dile gelir. Kuşkusuz, bu son anlatımın müzikal uyumu ve ezgisel düzeni bile dinleyeni duygulandırma amacını taşır. Kişi çarmıha gerilme ve gömülme olayının acılarını yalnız izlemekle, bu olayla ilgili genel bir düşünce edinmekle kalmaz. Amaç, onun bu ölümü ve kutsal acıları varlığının derinliklerinde duyarak yeniden yaşaması, ölüm acılarıyla sınanması, anlatılanların gerçekliğini yaşantısının bir parçası yaparcasına özümlemesi, tüm duyarlığını yalnız ona adamasıdır»[5].

Fischer de, Hegel'in bu örneğinden yola çıkarak Ortaçağ kilise müziğinin görevinin, «inanan kulların pişmanlık içinde bir eziklik duymalarını sağlamak, her türlü bireyciliğin izlerini silerek boyun eğen bir topluluk yaratmak»[6] olduğunu söyler ve şunları da ekler:

«Gerçi herkes ayrı ayrı günahlarını anımsıyordu, ama müziğin yardımıyla herkes, evrensel bir günah duygusuna gömülüyor ve evrensel bir kurtuluş özlemi duyuyordu. Bu çeşit müziğin özü her zaman aynıydı: Sen, değersiz, çaresiz, günahkâr bir varlıksın; İsa'nın acılarını benimse ve kurtul».[7]

İnsanlar üzerinde sağlanan bu ortak ruh durumu ise onların daha çok eziyet çekerek, yani din adamları ve feodal beyler tarafından sürekli sömürülerek yaşamalarına ve cennetin kapılarının ardına dek açılacağı gün düşleyerek ses çıkarmamalarına olanak sağlıyordu.

Kilisenin müziğe olan ilgisi işte buradan kaynaklanıyordu. Bu müzik doğal olarak sözlerle güçlendiriliyor ve daha etkili olması sağlanıyordu. Dahası, asıl önemli olan sözlerdi. Bunlar değişmezlik kazanmış metinlerdi.

Kilise doğal olarak bu düzeni bozacak her harekete karşıydı ve özellikle din dışı halk müziğinin, kilise kapılarını aşmasından korkuyor; sürekli olarak bu hareketi engelliyordu.

Oysa kilise dışında halk, kendi şarkılarını söylüyordu. Haçlı savaşları ise Doğudan yeni şarkı biçimleri, yeni konular getirmişti.

Bu çağlarda dindışı müziği, *troubadour* adı verilen soylu şairler temsil eder. Bu çağlar şövalyelik anlayışının egemen olduğu çağlardır ve şarkıların konuları kahramanlık ve sevgi üzerinedir. Kavga, dövüş, av ve içkiden başka bir konuyla ilgilenmiyen şövalyeler, troubadourların ortaya çıkışıyla deri değiştirdiler. Bu, ince davranışın, sanat müziğinin ve şiirin gelişmesi demek oldu[9].

Troubadourlar soylu kişilerdi. Yazdıkları şarkıları genellikle köyden köye, şatodan şatoya gezerek söylerlerdi. Troubadourun yanında halktan gelme bir çalgıcı bulunur, onun şarkılarını not eder ve belki de müzik yaratıcılığında efendisine destek olurdu. Bu yolla troubadour müziği, daha başından halkla içiçe gelişti, halk müziğiyle kaynaştı. Aşkı ve kahramanlığı işleyen bu müzik, kilisenin çileci ve dinsel ruhuna taban tabana karşıttı[9].

Mutlakçı krallıkların (monarşilerin) güçlenmesi, şatoların desteğine bağlı bu kültürün yok olmasına neden oldu. Bu kültürün çöküşüyle birlikte troubadour sanatı da çöktü. Çünkü ozanların geçim kapısı kapanmıştı. Orta sınıflar henüz bu ozanları besleyebilecek kadar zenginleşmemişti[10]. Troubadourların işlevlerini bir süre sokak çalgıcıları üstlendiler, loncalar halinde örgütlendiler. Bu çalgıcıların yaptığı müzik de din dışıydı. Hatta zaman zaman kiliseyi alaya alır bir hava içindeydi ve halktan büyük destek görüyordu. Nedir ki bu çalgıcılar korumasızdılar ve kilisenin insafsız gücü keskin bir kılıç gibi enselerinin üzerindeydi.

Troubadour müziği başından beri burjuva sınıfından büyük bir yakınlık görmüştü. Burjuvazi kendisini kısıtlıyan kiliseye karşı hınçla doluydu; bu müzik ve giderek her türlü din dışı müzik, burjuvanın dünyasının bir parçası olmuştu.

Kilisenin kapıları din dışı müziğe daha fazla kapalı kalamadı ve XIV. yüzyıldan başlayarak din dışı müzik, sanat müziğin-

de ön planan geçmeye başladı. Halk müziğiyle yüksek müzik arasındaki geçit vermez perde artık kalkmıştı[11].

Bu din dışı müziğin sanat müziğinde yerini alması, kiliseye yönelen tepkinin yavaş yavaş ortaya çıkmasıydı.

X. yüzyıldan başlıyarak kilisenin düşünce alanındaki üstünlüğü ve tartışılmaz otoritesi de sarsılmaya başlamıştı. Kilise, insanı yok sayıyordu. Oysa din dışı müzikte insan ön plana çıkıyordu. Ayrıca müzik kendi içinde bir devrim geçiriyor. bir yandan din dışı müzik kiliseye sızarken, öte yandan çağdaş çokseslilige doğru ilk adımlar atılıyor ve *organum* denen müzik türü düz şarkı içinden kendisine yol açıyordu. Giderek 1300'lerde *yeni sanat (ars nova)* adıyla yeni bir müzik akımı *kontrpuan*'ın, yani notaya karşı nota, öncülüğünü yapıyor ve çağdaş *armoni*ye giden yolun kapılarını aralıyordu.

İnsan, skolastiğin tek sesli düşüncesinden çoksesli bir düşünceye evrim geçiriyordu. Çoksesli müziğin ortaya çıkması ve tek değerli klise müziğinin, halk müziğine karşı koyamaması bunun bir göstergesiydi. Burjuvazi bir sınıf olarak yavaş yavaş örgütleniyor ve kilise düşüncesinin kapılarını zorluyordu. Burjuvazi insanın değerini savunuyor, kilisenin baskıcılığına karşı tavır alıyordu.

Gerçekçilik - Adcılık

Tüm bu gelişmeler, insanın önemini Ortaçağ karanlıkları içinde ilk vurgulayan düşünce olan ve Yeniçağın akılcılığını ve deneyciliğini, Rönesansı ve Hümanizmayı, bilimsel düşünceyi ve tüm bu gelişmelerin sanata yansımasını hazırlayan adcılık (nominalizm) bir yana bırakılarak açıklanamaz.

Troubadourların din dışı şarkıları, insanın değerinin vurgulanması, seslerin zenginleşmesi nedeniyle eski nota sistemleri yerine yeni nota sistemlerinin aranması ve çoksesli düşünülmeye başlanan müziğin çağdaş nota yazısına dökülmesinin ilk denemeleri ile adcı düşünce arasında sıkı bir bağ vardır. Bu bağıntı doğrudan olmayabilir. Ne var ki, kilise düşüncesine ilk ağır darbeyi vuran ve aydınlanma çağına ilk adımları atanlar adcılar olmuştur. Adcı düşünce olmasaydı deneysel düşüncenin, yani bilimsel düşüncenin gelişmesi de çok zor olurdu.

Adcı düşünce, kilise düşüncesine bir tepki olarak doğmuştur. Hauser, özellikle gotik sanatta belirginleşen bir ikilikten söz eder. Bu ikiliğin, ekonomik, dinsel, felsefi bütün toplum boyutlarında görüldüğünü söyler. Çatışma ve ikilik; tüketim ekonomisi ile ticaret ekonomisi, feodalizm ile burjuvazi, ötedünya ile budünya; kısaca, gerçekçilik ile adcılık arasındadır[12].

Felsefi gerçekçilik, platon'un, düşüncesine bağlı olanlarca savunuluyordu. Bu düşünce, tümel kavramların insan anlığı (kavrayış gücü) dışında gerçek olduklarını ileri sürüyordu. Gerçekçiliğe göre soyut daire, güzellik ya da doğru; yuvarlak cisimlerin, güzel nesnelerin ve doğru davranışların dışında gerçek varlıklara sahiptirler. Adcılar ise bunun tersini ileri sürüyorlar ve gene hiçbir şeyin var olmadığını söylüyorlardı. Bunlar, yalnızca birer addı; bunlar, insan anlığının ürünleriydi. Daire, insanların tüm yuvarlak cisimlere verdikleri bir addı ve tek başına, bağımsız bir daire varlığı yoktur.

Tüm Ortaçağ, adcı düşüncenin ılımlılıktan aşırılığa doğru kaydığını gösterir ve bu kayış, Ockhamlı William'ın düşüncesinde doruğuna erişir. Ona göre, insan ya da at diye bir şey yoktur, ancak tek tek insanlar ve atlar vardır. İnsanlar ya da atlar arasındaki benzerlikler bizi bunları aynı kavramla adlandırmamıza neden olur. Bu kavramın, bu nesneler dışında herhangi bir gerçekliği yoktur. Bu düşünüre göre bilgi de tek tek nesneleri tanımlamak ve ardından bunlar arasındaki benzerlikleri saptamaktır. *Ona göre gerçek olan tek şey bireydir.* Bireyin anlığı kişiliksiz değildir. Her birey kendi anlığına sahiptir.

Ockhamlı William'ın, metafiziğe ve tanrıbilime gerek görmeden mantık ve bilginin olabileceğini ileri süren düşüncesi, bilimsel, araştırmaları güçlendirici bir etki yapmıştır[13]. Bireyin ön plana çıktığı bu düşünce Rönesans ve Hümanizmayı yaratmış, bireyi yok sayan kilise düşüncesi ise yavaş yavaş etkisini yitirmiştir. Çünkü insanı ve insan anlığını ortaya çıkaran, insanları aramaya ve araştırmayı sürükleyen adcı düşünce, doğal olarak, insanın Tanrıyı bulması için de artık din adamlarının aracılığına gerek görmeme sonucunu doğuracaktır. Nitekim Luther ve Calvin'le birlikte, din adamlarının büyülü gücüne de son verilecek ve feodal katolik düşüncesinin karşısına burjuva protestan düşüncesi konacaktır.

Adcılığın sanatta açtığı doğalcılık (natüralizm) çığırı, müzikte *yeni sanat (ars nova)* akımını doğurdu. XV. yüzyılın başlarında son bulan bu akım, müziğin evrimine büyük katkılar yaptı. Bu akımın belirgin özellikleri olan doğaya ilginin uyanışı, insan ve dünya yaşamı, müziğe olanca güzelliğiyle yansıdı ve gelişen din dışı müzikle yan yana yürüdü, bazen bu müzik, dinsel müziğin üzerine çıktı. Ritim, *yeni sanatın* ürünlerinde giderek karmaşıklaştı. Müzik doğayı betimleyici ve gerçekçi bir içerik kazandı. Halk müziğinin dans biçimleri olan rondo, balad gibi türler sanat müziğine sokuldu. Madrigal, yani kilise dili olan Latinceye karşı ana dildeki şarkı, müzik literatürünün içine girdi.

Ortaçağın sonlarına gelindiğinde, müziğin çağdaş çokseslilige evriminde büyük adımlar atılmıştı. Bununla birlikte müzik hâlâ, büyük ölçüde sese dayanıyordu ve bağımsız çalgı müziği, yani tam anlamıyla soyut müzik henüz gelişmemişti.

Müzik Ve Burjuvazi

Müziğin sözden ve sesten arınabilmesi de burjuvazinin evrimine bir koşutluk taşır. Ortaçağlarda burjuvazi, din dışı müziği desteklemiş ama henüz yeterli birikime sahip olmadığı için troubadour müziğinin çöküşüne engel olamamıştı. Oysa Rönesans, gelişen burjuvazinin, eğitilmiş orta sınıfların ve kent aristokrasisinin bir hareketidir. Ve burjuvazi bu dönemde, sanatta patronluğunu ilan etmiş, sanatı ve müziği kendi ideolojisi doğrultusunda belirlemeye başlamıştır. Müziğin insan sesinden arınma süreci tüm Rönesans boyunca sürmüş ve tam gelişmiş çalgı müziği ancak burjuvazinin iktidara aday olma çağında ortaya çıkmıştır. Bu arada kapitalist üretim, tüm sistemi akılcı ekonomi teknikleri ve pazar ekonomisi yönünde bir dönüşüme uğratmış; gelişen sanayi burjuvazisi, o zamana dek ortaya çıkan en akılcı sınıf olarak sisteme el koymuştur.

Rönesans ticaret burjuvazinin yarattığı bir harekettir. Oysa gelişen sanayi burjuvazisi insan düşüncesini, toplumu ve sanatı çok daha akılcı bir yöne sürüklemiştir.

Yeni sanat sonrasında, müzikteki üstünlüğün kuzeye Hollanda'ya kaymasının nedenleri de burada aranmalıdır. Hollandalıların, İspanyollara karşı ayaklanmaları, bağımsızlıklarını elde etmeleri ve İngiltere'ye karşı başarıyla mücadele vermeleri sonucunda Avrupa'nın en zengin, en özgür, en sanayileşmiş ulusu olmaları, sanatın burada gelişmesine neden olmuştur". Büyüyen Hollanda sermayesinin İngiltere'ye akışı ve İngilizlerin iç savaş sonrasında hızla kapitalistleşmeleri, sanatın İngiltere'de de parlak boyutlara ulaşmasını sağlamıştır.

1400'lerden başlayarak yüz elli yıl boyunca, müzikteki üstünlük Hollandalıların elinde kalmıştır. İtalyanlar Rönesansın bu süresinde büyük ressam ve yontucular ortaya çıkarmalarına karşın büyük besteciler yaratamamışlardır.

Rönesans İtalyasında sanat, aristokratik zevklere sahip büyük kent burjuvazisinin koruması altında gelişti. Bu dönem genelde, burjuvazinin tüm Avrupa'da kendisini eğitme ve iktidara hazırlama dönemidir.

Burjuvazinin karşısındaki en büyük engel katolik kilisesidir. Feodal ideolojinin temsilcisi olan bu kiliseye karşılık, burjuvazi de

kendi kilisesini kurma yoluna gitti. Bu kilise protestan kilisesidir. Protestan düşüncesi ve özellikle püriten Calvin düşüncesi, insanın bu dünyada ancak çalışarak kurtuluşa ulaşabileceğini öne süryordu. Bu düşünce çileci (ascetic) düşünceyi de içinde taşıyordu. İnsanlar çalışmalı, kazanmalı, ama zenginliklerini zevkleri için kullanmamalıydılar. Bu düşünce özellikle lüks madde tüketimini yasaklıyordu.

Böylece insanlar sürekli kazanacaklar ama harcamıyacaklardı. «Bunun anlamının,» diyor Weber, «kapitalizmin gelişmesi olacağı açıktır»[15]. Çünkü harcanmayan kazanç, sermaye birikimini doğuracaktır.

Calvinizm, burjuva sınıfının kendi sınıfsal inanç sistemi, gelişme olanaklarını kısıtlayan feodal katolikliğe bir karşıt ideoloji olarak böyle ortaya çıkmıştır. Püriten ahlak, doğum sancıları çeken burjuvazinin maddi yaşam koşullarından kaynaklanmıştır.

Luther, yeni kilisenin önderi olduğu kadar, iyi bir müzisyendi de. Luther eski kilise müziğini tümden değiştirme yolunu seçmişti. O ve çevresindeki müzisyenler, kiliseye Alman halk şarkılarını soktular. Dinsel müzik bu halk şarkılarıyla yer değiştirdi. Ezgi olduğu gibi alınıyor, yerel sözler dinsel şiirle yer değiştiriyordu[16].

Görüldüğü gibi, burjuva düşüncesinden kaynaklanan protestan kilisesinin müziği de, doğal olarak, çürüyen feodallere karşıt olan burjuvaya ve halka dayanıyordu. Protestan kilisesi Luther'in şu sözlerinde müzik anlayışını buluyordu: «Tanrı'nın hizmetindeki her türlü müzik güzeldir. Şeytana neden her zaman en güzel ezgileri bırakalım?» Bu anlayış, din dışı konuları işleyen müziğin, kilise kapılarından resmen kabul edilmesiydi. Bunun en güzel örneklerini Bach'ın kantatları ve Hendel'in hemen tüm yapıtları oluşturur. (Hendel tam anlamıyla burjuva olan ilk bestecidir. Zamanındaki tüm bestecilerin içinde onun kadar halkla içiçe olan halkın zevklerini onun kadar bilen bir başkası çıkmamıştır. İşe bu nedenle Hendel, yaşamı süresinde büyük bir üne sahip olurken, Bach ölümünden çok sonra tanınmıştır. Burjuvazi Hendel'in müziğini kendisine daha yakın bularak sevmiş, Bach'ın müziğini ise ancak kendi geçmiş kültür değerlerini araştırırken keşfetmiştir.)

Rönesans, küçük dükkancıların, zanaatkarların ya da yarı eğitilmiş orta sınıfların uygarlığı değildi. Rönesans kültürü, büyüyen ticaret kentlerinde ortaya çıkmakla birlikte, tüm kentlilerin bu uygarlığı paylaştığı söylenemez. Rönesans, aynı zamanda kapitalizme doğru hız kazanan bir gelişme demek olduğundan, kent vatandaşları, her ne kadar eşit haklara sahip görünürlerse görünsünler, akılcı emek sömürüsüne dayalı sınıf ayrılıkları gi-

derek belirginleşmeye başlamıştır. İtalyan kentlerinde aşırı ölçülere varan bu sınıf farklılıkları, zaman zaman patlama noktalarına erişmiş ve İtalya, kent demokrasilerinden tiranlıklara dönüşen bir siyasal yapı ortaya koymuştur.

Rönesans sanatının öncüleri, Ortaçağın şövalyevari saray kültürüne derin bir hayranlık besliyorlardı. Hauser, Rönesansın sanat evrenine iki sınıfın ve iki zevkin egemen olduğunu söyler. Bunlar kentli orta sınıflar ve aristokratik geçmişe sahip saraylılardır. Bu iki zevk ayrı kökenlerden gelmelerine karşın aynı noktada birleşiyorlardı. Bir yandan orta sınıfların sözünü ettiğimiz şövalyevari yaşama olan hayranlıkları (alt sınıflar için de çekiciliğini hiçbir zaman yitirmemişti bu yaşam) saray kültürü zevkine dayalı bir sanat anlayışının doğmasına neden oldu. Öte yandan saraylılar da kendilerini orta sınıfların akılcılığından ve gerçekçiliğinden soyutlayamadılar ve kökünü kent yaşamından alan bu sanat ve dünya görüşüne katılmak zorunda kaldılar[17].

Böylece kentlere göç etmek ve kentin ekonomik ve toplumsal yapısına uymak zorunda kalan soylular ve aristokratik zevklere sahip burjuvalar Rönesansın egemen sınıfını oluşturdular ve sanata yön verdiler.

Bununla birlikte sınıf kavgaları da biçim değiştirmeye başlamış ve çatışma bir yandan aristokratlaşan üst orta sınıflarla alt orta sınıflar arasında, öte yandan da proletarya ve tüm orta sınıflar arasında işlerlik kazanmıştır.

Rönesans basit dükkan sahibinin kültürü değildir dedik. Rönesans işte bu ince zevklere sahip seçkinlerin kültürüdür. XIV. yüzyıl İtalyan yazarları, ya kent aristokratlarının ya da hali vakti yerinde burjuvaların çocuklarıdır.[18]

Toplumun geri kalan çoğunluğunun ise sanatla fazla bir ilişkisi yoktur. Eğitilmiş azınlıkla eğitim görmemiş çoğunluk arasındaki aşılmaz uçurum ve eğitilmişlerin her dönemde sanata yön vermeleri Rönesansın bu yapısından kaynaklanmış ve bu uçurum giderek derinleşmiştir.[19]

Burada bir ayraç açalım ve çoksesli müzik teriminin bazı kavram karışıklıklarına neden olması açısından bir açıklama yapalım. Çoksesli müzik Batıda *Organum*la başlayan, kontrpuan ve armoni dönemlerini de kapsayan dönemdir. Organum, aynı ezgiyi seslendiren solist ve eşlikçilerin birbirlerinden farklı aralıklarla ses vermelerinden doğdu. Solo şarkıcılar giderek ayin ezgisini *(cantus firmus)* eşliğin altında söylemeye başladılar. Böylece eşlik özgürleşti ve ayin ezgisine bir ya da bir kaç karşı ton biçimine girdi. Giderek eski eşlik asıl ezgiyi oluşturmaya başladı ve bu kez de ayin ezgisi eşlik yapıcı bir görev üstlendi. Kontrpuan ise *ars*

nova ile birlikte ortaya çıktı. Burada üst ve alt sesler birbirlerine karşılık vererek ilerliyorlardı. Yani «notaya karşı nota» anlamına gelen kontrpuanın özü buydu. Armoni ise ayrı tonların ve ezgilerin aynı anda seslendirilmesi, birbirinin içine geçmesiyle ortaya çıkıyordu. Kontrpuan yaklaşık 1600'lere dek geçerli olan yöntemdi. «Barbar» Flaman müziğine Floransa'da başlayan reaksiyon sonucunda *tek ezgi (monodi)* denen bir müzik türü ortaya çıktı. Bu yeni müzik kontrpuandan bağımsız bir biçimi öngörüyordu. Tek ezgi ve eşliğe dayanan bu müzik Monteverdi ile doruğuna erişti ve armoniye dayanan çağdaş müziğin temellerini attı[10]. Bu müzik yanısıra operayı da yarattı ve armoni kuralları ilk kez Rameau'nun kitabında (1722) belirlendi[11].

Müzikologlar bir sınıflama yaparlarken genellikle organumla başlayan ve kontrpuana dek uzanan döneme *çoksesli (polifon)* dönem derler ve kontrpuanla armoniyi ayırırlar. Bununla birlikte her üç dönem çoksesli müzik dönemi olarak kabul edilir. Bu dönemler adlarını müzik tekniklerinden almakla birlikte, bunlar bazı sanat dönemlerinde önem kazanmışlardır. 1400'lere dek çokseslilik başat tarzken, 1400-1600 arasında kontrpuan en çok kullanılan teknik olmuştur. Armoni 1600'lerde ortaya çıkmasına karşın kontrpuan tüm *Barok* dönemde kullanılmıştır. Armoni Barok müzikte önem kazanmaya başlamış olmakla birlikte en olgun biçimine Haydn, Mozart ve Beethoven'le erişmiş ve Romantik müziğe damgasını vurmuştur. Armoninin gelişmesindeki en önemli etken, klavyeli çalgıların; özellikle de piyanonun gelişmesidir.

Ayracımızı kapatalım ve sözü kaldığımız yerden sürdürelim. 1500'lere dek Flaman okulunun elinde olan müzikteki üstünlük, bu yıllardan sonra yeniden İtalyanların eline geçti; monodi akımı, müziğe yeni bir yön verdi. Monodi aynı zamanda eski Yunan ve Roma'nın teksesli müziğine dönüşü simgeliyordu.

İngilizler yeni İtalyan müziğine en yatkın ulus olarak ortaya çıktılar. İngilizler iç savaş sonrasında hızla kapitalistleşme sürecine girmişlerdi. İç savaş, dinsel bir görünüm taşımakla birlikte bugün tarihçiler ve sosyal bilimcilerce bu savaş bir burjuva devrimi olarak kabul edilir. Dolayısıyla daha Tudor İngilteresinde olgunlaşmış bir burjuvazinin varlığı söz konusudur. Tudor soyunun kurucusu olan VII. Henri bile gücünü burjuvaziden alıyordu. Tudor dönemi aynı zamanda İngiliz müziğinin parlamaya başladığı dönemdir. Bu dönemin en önemli bestecisi olan Byrd ve özellikle Elisabeth dönemi bestecileri, yani Morley, Bull ve Gibbons, saf çalgı müziğinin ilk örneklerini vermişlerdir. Tudor bestecileri *consort* adını verdikleri bir biçimi geliştirmişlerdi. Consort aynı aileden (kırılmamış consort), ya da değişik ailelerden

gelen (kırılmış consort) çalgılar topluluğuydu. Bu yeni tür, çoksesli oda müziği ile orkestra müziği arasında bir yarı yoldu.

Venedik'te ise Andrea ve Giovanni Gabrielli, Venedik *motet*lerini, çalgı toplulukları için sonatlar adını verdikleri biçime dönüştürüyorlardı.

Floransalıların eşsesli monodisi işte tam bu dönemle rastlar. Floransalıların çokseslilığe karşı eşsesliliğe yönelmiş olmaları yukarıda belirttiğimiz gibi, Rönesansın eski Yunan'a olan özleminden kaynaklanmış olsa gerekir. Burada tüm çalgıların seslendirdiği ana ezgiye karşılık olarak, lavtalar ve klavsenin eşliği söz konusuydu. Barok dönemde oldukça sık rastlanacak olan bu eşliğe *sürekli bas (basso continuo)* adı veriliyordu. Bu andan başlayarak çalgı müziği tüm Avrupa'ya İtalyanların etkisiyle yayıldı. Çalgısal monodiye bağlı sonatlar ve özellikle Corelli ve Torelli'nin öncülüğünü yaptıkları bir müzik biçimi, yani solo çalgılardan oluşan bir topluluğa tüm orkestranın karşılık verdiği *Concerto Grosso* yaygınlık kazandı. Çalgı müziğinin önü açılmıştı ve burjuva düşüncesi bu yolu senfoniye dek götürecek ve çoksesli müzik soyutluğunun doruğuna Beethoven'le erişecektir.

Müzik ve Pazar İlişkileri

Müzikle toplumsal ve düşünsel sistem arasındaki ilişkileri buraya dek başbaşa götürmeye çalıştık. Bu dönemin sonrası, müziğin evrimi açısından önemli olduğu kadar, sanatçıların değişen statüleri ve değişen toplumsal yapı açısından da önemlidir.

XVIII. yüzyılın sonu ve XIX. yüzyılın başları Batıda büyük devrimlerin, toplumsal çalkantıların art arda geldiği dönemdir. Bu dönemde burjuva sınıfı hemen hemen tüm Avrupa'da siyasal iktidarı eline geçirmiş ve soylular sınıfı, tarihin ölü sayfalarındaki yerini almıştır. Bu değişim sanatçının toplumsal durumunda da büyük değişimlere yol açmış; sanatını etkilemiş ve biçimlendirmiştir.

Romantizm diye adlandırılan bu dönem, burjuvazinin sanata bütünüyle el koyduğu dönemdir. Bilindiği gibi Rönesans ve sonrasında sanattaki etkinlik, biçim değiştiren aristokrasi ve aristokratik zevklere sahip üst orta sınıfların elinde idi. Özellikle geç Barok dönemin ağır havasına duyulan tepkiyle ortaya çıkan *Rococo*, müzikte de, olgunlaşan orta sınıfın zevklerine yakınlık içindeydi. Bu duruma en belirgin kanıtı operanın değişen niteliği gösterir. O zamana dek konularını Yunan mitolojisinden ve tarihten alan ve tüm kıtaya egemen olan İtalyan operasının aristokrasiyle birlikte çöküşünü görürüz. *Opera seria*'nın yerine konularını güncel yaşamdan alan alaycı, halka özge ve sade, zaman za-

man konuşmalarla kesilen *opera buffa* alır. Pergolesi'nin *La Serva Padrona* (1733) adlı yapıtı bu türe bir örnek olarak gösterilebilir. Almanya'da ise *singspiel* adını taşıyan bu türe en iyi örnek Beethoven'in *Fidelio*'sudur (1805).

Bu dönemde müzikte iki değişim daha gerçekleşmektedir. Bunlar çağdaş orkestra ve senfoninin ve yine çağdaş piyano ve piyano müziğinin ortaya çıkışıdır.

Yeni bir anlatım... İnsan duygularının ve düşüncelerinin saf bir biçimde anlatımı; insanın müzik aracılığıyla dolaysız dışavurumu; burjuva idealleri olan eşitlik ve özgürlüğün ve burjuvaların görkemli başarılarının yansıyacağı güçlü ve görkemli bir müzik, bu çağın yeni arayışlara yönelmesindeki en önemli etkenlerdir.

Örneğin *singspiel,* özellikle Alman küçük burjuvasının zevklerine dönük bir opera anlayışıydı. Fransız devrimi ise operayı, devrimi ve devrim kahramanlarını pohpohlayan siyasal bir politika aracı haline çevirdi[12]. Orkestraların niceliksel büyümeleri, özellikle Almanya'da, Napolyon savaşlarını ve Viyana kongresini kutlama çalışmalarıyla ilintilidir. Fransa'da ise, 1830, 1837, 1841, 1848 ve 1851 siyasal gösterileri ve toplumsal olayları nedeniyle Berlioz, dev orkestralar oluşturmuştur. 1837'de 146 kişilik orkestraya, dört yan orkestra eşlik ediyordu[13]. Çağdaş koro da görkemli biçimini, koronun siyasal bir işlevi yerine getirdiği Fransız Devriminden almaktaydı. 1795'de Konvansiyon, ulusal bayramların *evrensel korolarla* kutlanmasını karara bağlıyordu. Daha 1784'de Paris'te, 2400 kişilik kitle koroları düzenlenmişti. Bunlar, art arda gelen devrimler için düzenlenen kitle korolarına örnek oldular. Almanya ve Fransa'da Napolyon savaşlarıyla 1848 devrimleri arasında kalan dönemde, ulusal coşku ve sosyalist eğilimler koroların ve koro örgütlerinin kurulmasına neden oldu[14].

Geçmiş yüzyıllarda güçlü ve hafif arasındaki karşıtlıklar biraz işlenmişti. Bu genellikle *forte* ve *piano* bölümleri arasındaki karşıtlıklardı. XVIII. yüzyılda *crescendo* ve *decrescendo,* yani sesin yavaş yavaş gürleşmesi ve yavaş yavaş azalması anlayışı müziğe sokuldu. Piyanonun evriminin bu müzik anlayışının gelişmesinde büyük yeri vardır.Piyano ayrıca tam bir burjuva çalgısıdır. Çünkü piyanonun yaygınlık kazanmasında (bu çalgının armoniyi kendi içinde taşıması ve yukarıda anlattığımız yeni müzik özelliklerini içermesinin yanısıra) pazar ekonomisinin, rekabetin, kitlesel pazarın müzik tüketiminin ve gelişen teknolojinin büyük etkisi vardır.

Piyanonun geçmişi bir yandan Ortaçağdaki «monokord»dan kaynaklanan «klavikord»a, öte yandan da klavsene dayanır. XV ve XVI. yüzyıllarda klavsen, ezgisel ve ritmik nitelikler taşıyan

müziğin gelişmesine büyük katkılar yapmıştır. Daha önemlisi klavsen, polifon müziğe karşı armoniye dayalı müziğin aracısı olmuştur[25]. Klavyeli çalgıların armoniyi içermeleri ve barok müziğin *sürekli bas* anlayışı, klavsene, 1750'lere kadar en önemli eşlikçi çalgı olma niteliğini kazandırmıştır.

Bununla birlikte klavsen, burjuvazinin yeni ve coşkun duygularını, görkemli başarılarını dile getirebilmekten çok uzaktı. Klavsen crescendo ve decrescendoları, forte ve piano karşıtlıklarını tam olarak veremiyordu. 1710'larda, ilk çekiçli pianoforte, İtalya'da Cristoferi tarafından yapıldı. «Dış görünüşü klavsene benziyordu, ancak onun mızraplı mekanizması yerine bugünkü piyanolarımızın karmaşık levyeli mekanizması, tele vuran çekici, vurduktan sonra, tuş kaldırılmamış bile olsa geriye dönen, yani otomatik işleyen vuruş düzeni daha başlangıçta uygulanmış bulunuyordu»[26]. Bu mekanizma sayesinde, hızlı bölümlerin çalınması kolaylaşıyordu ve özellikle Bach'a göre, klavsendeki en önemli eksiklik de buydu[27].

«Aynı sıralarda Roma'daki bazı orkestraların hiç duyulmadık bir şeyi ortaya attıkları söylenir: Sesin yavaş yavaş azaltılması ve birden tam gürlüğe dönülmesi. Nicolo Jomelli 1753'te Stutgart'a geldiğinde bu yeni sistemi de oraya getirmişti Orkestranın crescendo ve decrescendosunu duyan dinleyicilerin nasıl donakaldıklarını tanıklar anlatıyor»[28]. Bu yeni anlayış hemen Mannheim'a sıçramış ve Mannheim orkestrası Stamitz'in yönetiminde çağdaş orkestranın ilk örneğini oluşturmuştur. Coşkulu ve dokunaklı müziğe yol açan piyano ve çağdaş orkestra, İtalya'dan kaynaklanmasına karşın kuzeyde, kapitalist ilişkilerin daha yoğun olduğu yörelerde gelişmişti.

Piyanonun pazar durumlarına bağlı kapitalist üretimi, Fransa'da Erhard ve Pleyel, İngiltere'de Broadwood, Almanya'da Stein firmalarınca sürdürülüyor; piyano teknik açıdan giderek mükemmelleşiyordu. Mannheim okulunun ve Carl Philipp Emmanuel Bach'ın piyano müziğine olan katkıları, *sonat* biçiminin ve sonatın orkestra türü olan senfoninin gelişmesine neden oldu. Senfoni ve kardeşleri; yaylı çalgılar dörtlüsü ve piyano sonatı, bugünkü biçimini Haydn'ın ellerinde buldu. Mozart ve Beethoven'in yapıtlarında ise, insan düşüncesi, çokseslilığın doruğuna erişiyordu.

Aynı dönem, müzikte bir başka devrimin de habercisiydi. Bu, sanatçıların toplum yaşamında değişen durumlarıydı. 1700'lere kadar sanatın koruyuculuğunu kiliseler, saraylar ve yüksek aristokrasi üstlenmişti. XVIII. yüzyıl bu durumun yok olmasını içerir. Bu tarihten başlayarak sanatçı yalnızlık ve belirsizlik içine sürüklenmiş ve kapitalist pazarın koşullarına uyarak sanatını

satmak zorunda kalmıştır. Müziğin saray odalarından kent meydanlarına inişi ve orta sınıfların sanat anlayışına yakınlaşmasıyla müzik tüketimi artmış, halk konserleri ve profesyonel müzik eleştirisi gelişmiş, emprezaryolar ve müzik ajanları sahneye çıkmıştır[29]. Besteci zaman zaman kâr eden zaman zaman zarar eden bir işadamı gibi bu düzen içinde yerini almıştır.

Müzik ürünlerinin özgür bir pazara sahip olmaları, müziğin o güne değin pratik amaçlar için kullanılma niteliğinde değişiklik yarattı. Resim ve yazın bu özgürlüğü çoktandır elde etmişlerdi. Oysa o güne değin kullanım değeri olmayan müzik diye bir şey var olmamıştı ve amacı yalnızca duyguların anlatımı olan saf konser müziği, XVIII. yüzyıldan başlayarak yaygınlaştı Besteci yapıtlarını artık ısmarlama ve bir kez seslendirilme esası üzerine yaratmıyordu. Karşısında, değişik toplumsal katmanlardan oluşmuş ve konserden konsere parasını ödeyerek gelen bir halk vardı. Bu halkın memnun edilmesi ve beğenisinin kazanılması gerekliydi. Dinleyiciler daha önceleri kilisede, dansta, bayram ve saray konserlerinde olduğu gibi konsere belirli bir amaçla gelmiyor yalnızca zevk almak amacını güdüyorlardı.

Müzik tüketimindeki bu değişiklikler, yani müziğin bir anlamda kullanım değerinden çok değişim değerinin önem kazanması, müzik üslubunda tüm XIX. yüzyılı etkileyecek değişikliklere neden oldu. Bu üslubun özellikleri, yoğunlaşma ve anlatımın giderek güçlenmesi üzerine kuruluydu.

Orta sınıfın müziğe duyduğu bu ilgi, bestecinin tüm yapıtları içindeki tek tek ürünlerinin kazandığı yeni bir anlamı da beraberinde getirdi. Daha önceleri bir prens, bir kilise büyüğü tarafından ısmarlanan yapıtlar bir kez seslendirilirdi ve besteci için bu yapıtlar bir görev niteliği taşırdı. Oysa yeni konser parçaları defalarca seslendirilmek üzere besteleniyordu. Bu nedenle sanatçı, her yapıtının üzerinde dikkatle durmak zorundaydı. Çünkü bestelerini artık kendi tutkuları ve doyumları için yapıyor, ortaya ölümsüz yapıtlar koyma amacını güdüyordu 104 senfonisine karşın Haydn, kendisinden öncekilere oranla daha özenle beste yapmıştır. Bu sayı Mozart'ta hemen hemen yarıya, Beethoven'de ise yalnızca dokuza iner. Bu durum, zanaat ve sanat arasındaki ayrılmanın göstergesidir. Bu ayrılış Mozart'ta yarılanırken Beethoven'in yapıtında tamamlanmıştır[30].

Barok sonrası dönemde yüzünü halka dönen müzik, Romantizmle birlikte yeniden halk tabakalarından kopmaya başlar. Müzik yeniden bir seçkin sanatı durumuna gelir ve beğenisi incelmiş bir azınlığa yönelir. Bunun nedeni, iktidarı tümüyle eline geçiren burjuvazinin, egemen bir sınıf olarak gerek ekonomik, ge-

rekse kültürel açıdan kendini toplumun diğer katmanlarından soyutlamasında yatar. Aristokrasi, müziği sarayına kapatmıştı, burjuvazi ise karmaşıklaşan öz ve biçimiyle onu kendi beğenisinin içine kapattı. «Çünkü burjuvalar tüm insanlığın üzerinde, yeni bir aristokrasi olarak yükseltmek istiyorlardı»[31].

Kısacası, müziğin zanaattan sanata geçişinin tamamlanması, bestecinin düzenin içinde yoğrularak bir işadamı haline gelmesi; dahası, müziğin bir işkolu olmasıyla profesyonel müzisyenlerin yetişmesi; halk konserleriyle birlikte yorumcuların eşsiz çalış teknikleri geliştirmeleri; bestecilerin özenle ölümsüz yapıtlar yaratma tutkuları, müziğin giderek karmaşıklaşan bir yapıya yönelmesine neden oldu. Besteler bu dönemde giderek karmaşıklaştı. Bunlar artık orta sınıf amatörlerin seslendirebileceği yapıtlar değildir. Beethoven'in bile son piyano ve oda müziği yapıtları ancak profesyonel sanatçılarca yorumlanabilecek ve ancak yüksek müzik zevkine ve eğitimine sahip kişilerce anlaşılabilecek verimlerdir. Weber, Schumann, Chopin ve Liszt ise yalnızca virtüozlar ve konser salonları için beste yapmışlardır[32].

Senfoni Ve Burjuva Düşüncesi

Düşünürler, müzik ve burjuva toplumu arasındaki ilişkileri ele aldıklarında, genellikle inceleme konusu olarak senfoniyi seçerler. Bu son derece doğru bir tavırdır. Çünkü senfoni saf çalgı müziğinin doruğudur; müzik, senfonide soyut anlatımının en tepe noktasına ulaşır. Senfoni, sınır tanımaz, coşkulu, çılgın, sevgi dolu, vahşi bir duygudur. Senfoni, düşüncenin de ötesinde, saf duyguyu tüm boyutlarıyla dile getirir, denebilir.

Dikkatli bir göz, senfoni ve burjuva toplum yapısı arasındaki benzerlikleri hemen sezebilir. Bu yapısal benzerlikler, her ikisinin de aynı toplumsal, ekonomik temellerden ve özellikle burjuva düşüncesinden kaynaklanmış olmalarından gelir.

XVIII. yüzyıl sonu ve XIX. yüzyıl başlarında yazılmış senfonilerle XIX. yüzyılda üretilmiş toplumsal düşünce arasında önemli benzerlikler göze çarpar. Bu, bilinçli ya da bilinçsiz olsun, senfoni ve kapitalist toplum arasındaki benzerliklerin bir sonucudur. Kapitalist toplum üzerine söylenenler aşağı yukarı senfoni için de söylenebilir. Gerek toplumbilimsel düşünce, gerekse senfoni burjuva toplum yapısının sonuçlarını, hatta bir yerde ideolojisinin bir bölümünü oluştururlar.

Kapitalist toplumun doğurduğu bir bilim dalı olan toplumbilim, doğal olarak önce kendisini yaratan toplumu inceleme konusu yaptı. Çağın düşünürleri değişmenin nedenlerini ararlar-

ken temel bir kavram üzerinde durdular: toplumsal işbölümü. İlk toplumbilimciler sayılabilecek olan Marx, Spencer ve Durkheim'ın kuramlarının odağını, bu kavram oluşturur. Bunların arasından özellikle Durkheim, işbölümünün üzerinde önemle durmuş ve bir topluluk içindeki bireylerin birbirleriyle dayanışma içinde yaşadıklarını ve bu dayanışmanın, tarih içinde *inorganik*ten *organik* dayanışmaya dönüşmüş olduğunu söylemiştir. İnorganik toplumlarda bireyler birbirlerinden farklı işler yapmazlar, yani bireyler arasında bir işbölümü gelişmemiştir. Oysa organik toplumlarda bireyler birbirleri olmaksızın yaşayamazlar. Çünkü artık her birey değişik bir iş, değişik bir üretim yapmaya başlamıştır ve o işi belirli birisi üstlendiğinden, diğer bireyler daha başka işler yapmaya yönelmişlerdir. Böylece her birey, yalnızca kendi alanında uzmanlaşmaya başlamış ve öteki üretim alanlarıyla olan ilişkisini kesmiştir. Böyle bir toplumda artık uzmanlaşma söz konusu olduğundan, her kesim bir diğer kesime gereksinme içinde yaşar. Bu görüş işlevci düşünceyi de içinde taşır. *Organizmacı modeller* de denen bu düşünüş biçimi, toplumu bir insan vücuduna benzetir; insan vücudu nasıl tüm organlarının işlevsel bağımlılığıyla çalışıyorsa, toplumun da, çeşitli kurumların işlevsel bağımlılığıyla çalıştığını ileri sürer.

Görüldüğü gibi işbölümü ve uzmanlaşma, gerek kapitalist toplumun işleyişinde, gerekse bu toplumu inceleyen modellerde önemli bir yer tutmaktadır.

Müziği ele aldığımızda bu çerçeve içinde neler söyleyebiliriz? Durkheim'cı terminolojiyi kullanırsak, şöyle bir görünüm çıkar karşımıza: Tek sesli ya da eşsesli müzik inorganik bir müziktir. Müzisyenler arasında herhangi bir işbölümü ya da uzmanlaşma yoktur. Örneğin geleneksel müziğimizi ele aldığımızda, şarkıcının ve çalgı topluluğunun seslendirdikleri parçalar arasında bir farklılık bulunmaz. Şarkıcının ya da çalgılardan bir ya da birkaçının susması bütünlüğe büyük bir zarar vermez. Burada kimse kimseyi tamamlamamaktadır. Bir işbölümü ya da uzmanlaşma söz konusu değildir. Bu tür müziği üç kişinin ya da yüz kişilik bir koronun seslendirmesi arasında büyük bir fark yoktur.

Oysa orkestra müziğini, senfoniyi, hatta bir dörtlüyü ya da ikili bir sonatı ele aldığımızda, her çalgının ayrı bir görevi olduğunu görürüz. Doğal olarak senfoni, bu tür müziğin en karmaşık örneğidir. Eğer bir dörtlü, toplumsal bir kurumsa, senfoni toplumun ta kendisidir. Senfonide her çalgı topluluğunun ayrı bir görevi vardır. Bu tıpkı toplumsal işbölümüne benzer. Her çalgı topluluğu, toplumu oluşturan ve yalnızca kendi işlevini yerine getiren ve ötesine karışmayan bir yapı gibidir. Senfoni sanki top-

lumsal ilişkilerin iyice karmaşıklaştığı bir burjuva toplumudur. Orkestra üyelerinin her biri ayrı bir mesaj iletir ama orkestranın ilettiği bir birlik ve bütünlüktür. Değişik çalgıların bireysel mesajları yalnızca bütünü ele aldığımızda bir anlam kazanırlar[33]. O halde senfoni, çalgı topluluklarının organik dayanışmasıyla gelişir.

Hegel, Mozart'ın senfonilerindeki ustalığa değinirken şöyle der:

«...dramatik bir almaş, değişik çalgılar arasındaki karşılıklı konuşma... Bu öyle bir konuşmadır ki, belli bir çalgı topluluğu, bir başka topluluğun ortaya çıkmaya hazırlandığı yere kadar ilerler... ve onun (yapısal özellikleri nedeniyle) anlatamadıklarını anlatarak bütünün oluşmasına katkıda bulunur»[34].

G. Thomson da, bir orkestra yapıtı için şöyle diyor:

«...Marx'ın, 'katıksız aklın hareketi'ni Hegel'in nasıl tasarladığını anlattığı bölümü anımsıyalım: 'evetin hayıra dönüşmesi, hayırın evete dönüşmesi, evetin hem evete hem hayıra dönüşmesi, hayırın da hem hayıra hem evete dönüşmesi.' Bir yaylı sazlar dörtlüsünün hareketini andırmıyor mu? Bunun alanını genişletin, çalgıların sayısını ve türlerini çoğaltın, ortaya senfoni çıkar»[35].

Senfoniyi yaratan çoksesli düşüncedir dedik. Baskılardan arınmış çok değerli, özgür düşünce... Ama gerçekte engelleri, baskıları yıkıp özgürlüğüne kavuşmak isteyen, burjuva sınıfıdır. İktidar mücadelesi veren burjuvazi, düşüncenin özgürlüğünü savunurken henüz devrimci çağını yaşamaktadır. Ne var ki iktidarı ele geçirdikten sonra, özgürlük ve eşitliği yalnızca kendisi için istemiş olduğunu çok kısa bir sürede ortaya koymuştur. Emek sömürüsü ve toplumsal eşitsizlik, yeni sistemin özünü oluşturuyordu. Kapitalist sistem belirli bir ideoloji doğrultusunda kitleleri eğiterek kendi iç çelişkilerini bastırma yoluna gitti. Bu düşüncenin en önemli sloganı uyumdu. Bu toplumsal uyum kavramı aracılığıyla çelişkiler ve eşitsizlikten doğan çatışma bastırılabilecekti. Burjuva müziğinin ve bunun en gelişmiş biçimi olan senfoninin de uyum yasalarıyla işlemesi yalnızca bir rastlantı değildir.

Bu bağlamda, senfoni yalnızca burjuva toplum yapısını yansıtmakla kalmaz aynı zamanda ideal ve uyumlu bir toplumu da yansıtır. Yukarıdaki örnekleri düşünelim: farklı çalgılar, farklı görevler, farklı kurumlar. Aynı zamanda farklı sınıflar ve katmanlar da değil mi? Her sınıf kendine düşen görevi yapacak ve uyumlu bir toplumun oluşmasına katkıda bulunacak. Ve yasalarda sözü edildiği gibi herkes «eşit» haklara, tartışma ve düşüncesini açıklama özgürlüğüne sahip olacak. Çalgıların karşılıklı konuşmaları da bu düşünceye uymuyor mu?

Bununla birlikte, gerek burjuva toplumu gerekse senfoni çatışmayı bağırlarında taşırlar. Thomson'un Marx'tan aktardığı sözler, bu çatışmayı çok iyi anlatıyor. Gerek burjuva toplumu gerekse senfoni çatışmayı bastırmaya ve uyum içinde tutmaya çalışırlar. Senfonide yapıları gereği çatışan çalgılar, çatışan sesler uyum içinde bütünü oluştururlar Değişik çalgı toplulukları yalnızca kendi olanakları ölçüsünde ve ancak bir noktaya kadar konuşurlar ve ötesini bir başka çalgı topluluğuna bırakırlar Bu tıpkı çoksesli bir toplumda farklı sınıfların kendi özel durumlarını dile getirmeleri ama fazla ileri gitmeden yalnızca görevlerini yaparak uyumlu toplumun oluşmasına katkıda bulunmaları gibidir.

Mill de toplumsal uyumdan benzer şeyler anlamıyor muydu? Toplumsal birlik, kardeşlik ve türdeşlik üzerinde durmuyor muydu; sınıf ve sınıf çatışmalarını büyük toplumsal kötülükler olarak görmüyor muydu?[36] Evet, Mill sınıfı, «aynı uğursuz çıkarlara sahip insanlar topluluğu»[37] olarak tanımlıyordu.

Mill'den yüzyıl sonra bile bazı Amerikalı toplumbilimciler benzer şeyleri söylemeyi sürdürmüşlerdir. Yapısal işlevci olarak adlandırılan bu okul, çatışmayı reddederek toplumun, belirli işlevleri yerine getiren yapılardan oluşan sarsılmaz bir dengeye sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu okulun var olduğunu savunduğu uyum ve tanrısal denge bir çok toplumbilimci tarafından eleştirilmiş, özellikle Dahrendorf bu düşüncenin bir ütopya olduğunu belirtmiştir[38].

Kısacası senfoni kapitalist toplumun yapısını yansıttığı kadar düşüncesini ve ideolojisini de yansıtmıştır. Çatışma ve uyum... Bu karşıtlıklar gerek toplum, gerek düşünce alanında yeni sistemin iki karşıt sınıfını anlatmaktadır. Müzik bu karşıtlığı tüm boyutlarıyla yaşamış, yaşatmıştır. Thomson şöyle diyor:

«...sonat ve senfonideki diyalektik karakterin, o dönemin felsefesinde görülen diyalektik harekete uygun olduğunu söyleyebiliriz. Her ikisi de XVIII. yüzyılda Avrupa'nın dört bir yanını saran ve Fransız Devrimiyle doruğuna ulaşan burjuva demokratik hareketinin birer yansımasıdırlar»[39].

Yabancılaşma: Schönberg Ve Stravinsky

Kapitalist toplumda uyum yaratma çabaları uzun süremedi. Şiddeti artan sınıf çelişkileri ve çalışan sınıfların burjuva demokratik devriminden beklediklerini bulamayışları, 1830'larda ve 1840'larda tüm Avrupa'yı saran bir dizi ayaklanmaya neden oldu ve sınıflar arası çatışmalar giderek yoğunlaştı. Çalışan sınıflar eşit haklar istiyorlar ve sık aralıklı ekonomik bunalımlardan ya-

kınıyorlardı. «Sanatçılar arasında da genel bir memnuniyetsizlik vardı ve özgürlük istiyorlardı. Ama özgürlüğün yolu neydi? Saraylara hizmet sunma günleri geçmişte kalmıştı. Sanatçı artık bir düşünür, bir öğretmen, tanınmış bir kişilik ve aydınlanmanın taşıyıcısıydı. Ama aynı zamanda umutsuz bir biçimde pazar ekonomisinin ağlarına takılmıştı.»[40]

Sanatçının bir işadamına dönüşmesi sürecini yukarılarda anlattık. Hem sanatçı hem girişimci olan ilk besteci Hendel'di. 1781'de Mozart, bağımsızlığını ilan ediyordu. Bu yalnızca kendi namına yaptığı bir haraket değildi. Bu,bestecinin ve genelde sanatçının feodalizme bağlı bir hizmetkâr olmayı reddedişinin de ilanıydı[41].

Bu tarihten başlıyarak sanatçı bir işadamına dönüşmüş, acımasız pazar koşullarında bir başına kalmıştır. Beethoven de bu durumu acıyla fark eder. Yayıncı Hoffmeister'e yazdığı bir mektupta para işlerinden hiç anlamadığından yakınarak şöyle yazar: «Yeryüzünde büyük bir sanat emanetçisi olmalıdır. Sanatçı eserlerini buraya vermeli ve karşılığında kendisi için gerekli şeyleri almalıdır. Ama günümüz koşullarında sanatçı yarı tüccar olmak zorundadır. Buna yürek dayanır mı?»[42]

Sanatın bir meta haline gelişi önce resimle başlamış ve müzik metalaşan son sanat dalı olmuştur. Bu sürecin doğal sonucu yabancılaşmadır.

Marx burjuva toplumunu incelerken, kapitalist üretim tarzından kaynaklanan yabancılaşmanın birbirleriyle ilişkili iki kaynağından söz eder. Bunlardan biri üretim süreci içinde, işçinin üretimsel etkinliğinde ortaya çıkan «teknolojik yabancılaşma», ötekiyse işçinin ürettiği nesneye olan yabancılaşması yani üretim sürecinin sonuçlarını denetliyemeden doğan «pazar yabancılaşması»dır[43]. Bunların her ikisi de kapitalist üretimdeki işbölümünden kaynaklanmaktadır.

Yalnızca işçi değil, sanatçı da artık pazara mal süren bir kişi olduğundan ve fetişleşen bir mal halini alan üretiminin sonuçlarını denetleyemediğinden özellikle pazar yabancılaşmasının içine düşmüştür.

Orkestra üyelerinin yabancılaşması ise, belki daha kuramsal platformda kalıyor gibi görünse de, teknolojik yabancılaşmaya yakınlık gösterir. Üretim zincirinin bir parçası olan işçiyi düşünün. Bu işçi bütün olan hiçbir şey yaratmaz, yalnızca bütünü oluşturacak parçalardan birini monte eder. Şimdi de bir orkestra üyesini düşünün. Yapıtın yeniden üretimi sırasında, üretim hattındaki işçinin yaptığı işe benzer bir etkinlik içindedir. İşte bu nedenle Stravinsky ideal müzik yorumcusunu bir robota benzetir. «Bir

adam bir ip çekiyor, ama öteki uçta ne olduğu onun için önemli değildir. Zilleri daha alçak ya da daha yüksek çınlatamaz...»[44].

Aynı konuya değinen Adorno da «kapitalizm öncesi müzikle kapitalist müzik arasında, yorumlayıcı açısından büyük bir fark olduğunu belirtir. Kapitalizm öncesi müzikte üretim, yeniden üretim ve çeşitleme vardır»[45]. Yorumcu kendinden bir şeyler katabilmektedir yapıta. Özellikle kadans kavramını ele alalım. Besteci yapıtının genellikle son bölümünün bir yerini boş bırakır ve burayı doldurma özgürlüğünü yorumcuya bırakırdı. Yorumcu burada artık tüm ustalığını gösterme olanağını elde ederdi. Oysa romantizmle birlikte yorumcunun bu hakkı elinden alınmış ve yapıtların seslendirilmeleri giderek standart bir hal almaya başlamıştır. «Kapitalist müzikte beste, yorumcudan ayrılmış yalıtılmış bir mal gibidir.»[46] «Bireyin tasfiyesi,» diye yazar Adorno, «yeni müziğin kendine özgü damgasıdır»[47]

Müzikteki pazar yabancılaşması ise müziğin bir meta haline gelmesinden kaynaklanır. Kapitalizmle birlikte tüm mallar gibi müziğin de kullanım değerinden çok değişim değeri önem kazandı. Bu fetişleşme, Marx'ın da belirtmiş olduğu gibi yabancılaşmış kapitalist kültürün bir sonucuydu. Bu tür kültürde insanlar kendi ürettikleri mallara şeyleşmiş maddeler olarak kör bir saygı duyarlar.

Adorno'ya göre fetişleşme yalnızca ruhbilimsel bir kategori değildir. Bunun, kullanım değerinden çok değişim değerine bağımlı bir toplumdan kaynaklanan ekonomik yönleri de vardır. Adorno sürekli olarak sanat dünyasındaki yıldızlardan (örneğin Toscanini), Stradivarius ve Amati kemanları gibi çalgı markalarından söz eder[48]. Görüldüğü gibi her şey pazara ve satışa dönüktür.

Kapitalist toplumun çelişkileri ve yabancılaşma, Schönberg'in müziğinde açık bir biçimde görülür. Bu müzik büyük bir yalnızlığın müziğidir. Schönberg yabancılaşmayı müziğin kendi içinde çözmeye çalışmış, çağdaş toplumun çözümlenmemiş uyumsuzluklarıyla uzlaşmayı reddetmiştir. Schönberg'in müziği sanki toplumu düşman birinin korku dolu çığlığıdır. «Onun müziğinde insanların birlikte geçirdikleri deneyimlerin hiçbir yansıması yoktur»[49]. Schönberg kendini sürekli olarak toplumsal dış baskılardan korumaya ve yabancılaşmaya çalışmıştır. Ama bunda başarısız kalmıştır. «Schönberg'in yenilgisi yabancılaşma sorununu sadece müzikte (içrek olarak) çözümlemek istediği için meydana gelmiştir»[50].

Adorno'ya göre Stravinsky, Schönberg'e karşıt bir noktada durur ve Schönberg ne denli psikolojikse Stravinsky o denli an-

tipsikolojiktir. Adorno'ya göre Stravinsky antipsikolojik, neoklasik nesnelliği temsil eder[11]. Bu nesnelik, çağdaş toplumun çelişkilerini ve yabancılaşmasını bilmez görünüp burjuvazi öncesi, klasik tonal biçimlere dönüşü anlatmaktadır. Gerçekten de Stravinsky'nin müziği bir kaçış müziğidir. Stravinsky, Schönberg gibi çağdaş topluma boyun eğmek yerine kaçmayı yeğlemiştir. Adorno, Stravinsky'nin eski müzik biçimlerine dönerek yaptığı müziğin faşist ideolojiyi dile getirdiğini söylemektedir. Oysa Nazi Almanyası, onun müziğini yıkıcı ve bolşevik bulmuştu.

Adorno, Schönberg ve Stravinsky'yi karşılaştırırken oldukça duygusal davranmakta ve açıkça taraf tutmaktadır. Stravinsky'nin müziği için belki neoklasik denebilir ama asla antipsikolojik denemez. Stravinsky de yalnızlığı ve yabancılaşmayı ruhunun derinliklerinde duymuştur. Schönberg'in kendisini topluma karşı kapatması nasıl başarılı olamadıysa, Stravinsky'nin kaçma çabaları da öyle başarılı olamamıştır. Üstelik Stravinsky, Schönberg gibi yabancılaşmayı yenmeye de çalışmamıştır. Çünkü yenik düştüğünün bilincindedir. XX. yüzyılın başyapıtlarından olan *Petruşka* balesinde, Stravinsky'nin iç yalnızlığını açık bir biçimde duyabiliriz. Çünkü yapıt yaşayan insanları kuklalar, kukla Petruşka'yı (ya da Stravinsky'nin kendisi) ise yaşayan bir kişi olarak göstermektedir[12]. Toplumun çelişkilerini ve yabancılaşmayı bundan daha güzel anlatan imgeleme düşünülemez. «Stravinsky'nin yapıtlarındaki sert nesnellik maskesinin ardında, Schönberg'in dehşet dolu çığlıklarını andıran sonsuz bir yalnızlık yatar. Bu korku verici yalnızlık.....dünyadaki insanlar için hiçbir şey hissetmeyen.....içinde yaşadığı dünyadan nefret eden ve yarın için hiçbir umudu olmayan birinin yalnızlığıdır»[13].

Sonnot

Türkiye'de çoksesli müziğin yüzyıllık bir geçmişi bile yoktur. Çoksesli müziğe duyulan ilgi toplumun Batı ile olan ilişkilerinin bir sonucudur. Batının tüm üstyapı kurumlarının ithal edilmesiyle Batılılaşmanın sağlanacağına olan inanç, doğal olarak çoksesli müziği de ithal etmeyi düşünecekti.

Gerek Osmanlı saray müziği, gerekse halk müziği çoksesli değildi. Monodik düşünce yapısına sahip olan Osmanlı toplumunda çoksesli bir müziğin var olması zaten beklenemezdi.

Osmanlı İmparatorluğunda devletin egemen gücünün, ekonomik ve toplumsal yaşantıya büyük ölçüde yön verdiğini görürüz. Batının tersine Osmanlı, üstyapının altyapıyı belirlemede oldukça etkin oluşuyla göze çarpar. Devletin bu etkin rolü, ekono-

mideki kapalı köy komünlerinin üzerine olanca ağırlığıyla çökmüş ve bu yapıların dönüştürücü olma işlevlerinin ortaya çıkmasını engellemiştir. Bu nedenle Osmanlı toplumu oldukça dural (statik) bir yapıyı ortaya koyar. Toplumun bu dural yapısı, sanata da yansımaktadır. Bu nedenle Osmanlı sanatında, şiirinde, müziğinde Batıdaki gibi büyük dönüşümler göze çarpmaz. Osmanlı sanatındaki değişmeler, ister mimarlık, ister şiir, isterse müzik olsun hep Batının etkisiyle gerçekleşmiştir.

Batı ile olan etkileşim sonucunda Doğunun notalama teknikleri bırakılarak, Batı sistemi benimsenmiştir. Oysa Batı nota sistemi bir gereksinmeden doğmuş ve ithal ettiğimiz diğer tüm kurumlar gibi yüzlerce yıllık deneme ve yanılmalardan geçerek bugünkü biçimini almıştır. Batıda, eski sistem, coşkunlaşan, özgürleşen, zenginleşen sesleri zaptetmede yetersiz kalmaktaydı. Oysa biz bu nota sistemini, bir gereksinme olarak değil, bir kolaylık yolu olarak almışızdır. Çoksesli müzik Batı nota sistemini getirmiş ama bu nota sistemi bize çokseslilığı getirmemiştir. Çünkü birisi neden, birisi sonuçtur. Ve sonuç nedenin nedeni olamazdı.

Çünkü iş salt müzikle bitmiyordu. Batının çoksesli müziğinin ardında çoksesli, çok değerli bir düşünce, akılcı bir ekonomi ve toplum yapısı vardı.

Aklımıza ilginç bir düşünce geldiğinde ne yaparız? Bu düşünceyi ya geliştiririz ya da bir hikmet gibi saklarız. «Hikmet»in yazıya dökülmesi gerekmez. Oysa bu düşünce geliştirildiğinde (ki bunu geliştirmek ya da geliştirmemek yine düşünce yapısına bağlıdır) yeni düşünceler birbirini izler, birbirinin içinden çıkar ve bir ağaç gibi dal budak salmaya başlar. Artık düşünceler zaptedilemez olmuştur ve mutlaka bir yere yazılmaları gerekmektedir.

Tek sesli müzik akılda tutulan bir hikmet gibidir Çok sesli müzik ise sistematik düşüncenin, felsefenin ta kendisidir. Ve bizde çok sesli müzik olmadığı gibi felsefe de yoktur. Batıyla olan ilişkisinden önce müziğimiz neden teksesli kaldı diye suçlamak da son derece yanlıştır. Sentetik bir düşünceye sahip olmayan ve sürekli ayrıntılarla uğraşıp bütünü bir yana bırakan hikmetçi Doğu düşüncesinden senteze dayalı çok sesli müziği beklemek yanlıştır. Oysa Batı düşüncesi sentetiktir. Descartes'tan bu yana Batı, bütünü parçalarına ayırmakta ve yeni bir sentezde yeniden toplamaktadır. Bu düşünce senfoniyi yaratan düşüncedir.

1. *G. Plekhanov*, The Development of the Monist View of History. *1969, s. 177.*
2. *N. Birnbaum*, «*The Rise of Capitalism*,» Readings on Economic Sociology. *N. J., 1965, s. 12.*
3. *İ. Mimaroğlu*, Müzik Tarihi. *İst., 1961, s. 20.*
4. *L. Althusser*, Lenin and Philosophy. *Surrey, 1977, s. 136 - 137.*
5. *G. W. Hegel*, Esthétique. *Paris, 1944, C. 3. I. bölüm, s. 342.*
6. *E. Fischer*, Sanatın Gerekliliği. *İst., 1979, s. 250.*
7. *y.a.g.e., s. 250.*
8. *C. Sachs*, Kısa Dünya Musikisi Tarihi. *İst., 1965, s. 54.*
9. *A. Hauser*, The Social History of Art. *London, 1968, C. I, s. 202.*
10. *y.a.g.e., s. 238.*
11. *Sachs, a.g.e., s. 67.*
12. *Hauser, a.g.e., s. 217.*
13. *B. Russell* History of Western Philosophy. *London, 1962, s. 465*
14. *Plekhanov, a.g.e., s. 176.*
15. *M. Weber*, The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism, *N.Y. 1958, s. 170.*
16. *Sachs, a.g.e., s. 99.*
17. *Hauser, a.g.e., C. 2, s. 13.*
18. *y.a.g.e., s. 71.*
19. *y.a.g.e., s. 44 - 45.*
20. *M. Bauer, E. Payser*, How Music Grew. *N. Y. 1925, s. 179.*
21. *y.a.g.e., s. 228.*
22 *H. Engel*, «*Music and Society*». International Encyclopedia of Social Sciences. *N. Y., 1972, C. 9, s. 569.*
23. *y.a.g.e., s. 570.*
24. *y.a.g.e., s. 570 - 571.*
25. *M. Weber*, The Interpretation of Social Reality. *J. E. T. Eldridge (ed.) London, 1971, s. 236.*
26. *Sachs, a.g.e., s. 183.*
27. *Weber*, The Interpret., *s. 238.*
28. *Sachs, a.g.e., s. 183.*
29. *Engel, a.g.e., s. 568.*
30. *Hauser. a.g.e., C. 3, s. 75 - 77.*
31. *y.a.g.e., s. 168.*
32. *y.a.g.e., s. 212.*
33. *E. Leach*, «*Structuralism in Social Anthropology*», Structuralism. *D. Robey (ed.), Oxford, 1973, s. 44.*
34. *Hegel, a.g.e., s. 329 - 330.*
35. *G. Thomson*, İnsanın Özü. *İst., 1979, s. 117 - 118.*
36. *G. Duncan*, Marx and Mill. *Cambridge, 1977, s. 269.*
37. *J. S. Mill*, Representative Government. *London, 1960, s. 254.*
38. *R. Dahrendorf*, «*Out of Utopia*», Essays in the Theory of Society. *London, 1968.*
39. *G. Thomson, a.g.e., s. 121.*
40. *S. Finkelstein*, Composer and Nation. *London, 1960, s. 123.*

41. *y.a.g.e., s. 60.*
42. *G. Thomson, a.g.e., s. 129.*
43. *A. Giddens,* Capitalism and Modern Social Theory. *Cambridge, 1971, s. 228. Teknolojik ve pazar yabancılaşması terimleri Marx'a değil Giddens'e aittir.*
44. *zikreden, Finkelstein, a.g.e., s. 261.*
45. *M. Jay,* The Dialectical Imagination, *London. 1973, s. 184.*
46. *y.a.g.e., s. 184.*
47. *y.a.g.e., s. 189.*
48. *y.a.g.e., s. 190.*
49. *Finkelstein, a.g.e., s. 218.*
50. *Ü. Oskay, «Müzik ve Yabancılaşma»,* SBF, BYYO Yıllığı. *Ank., 1981, s. 231.*
51. *Jay, a.g.e., s. 183.*
52. *Finklestein, a.g.e., s. 261.*
53. *y.a.g.e., s. 265.*

SARTRE'A SAYGI

Sunuş

Felsefe Yazıları, ölümünün 2. yıldönümünde Jean-Paul Sartre'ı anmak üzere düzenlediği bu özel bölümde, önce üç inceleme sunuyor: ilki, Gülnur Savran'ın: Sartre'ın, özellikle Marksizmle hesaplaştığı *Critique de la Raison Dialectique*'inde «Dolayımlar» sorununu inceliyor. İkincisi, Hilmi Yavuz'un: *L'Etre et Le Néant* ve *Esquisse d'une Théorie des Emotions*'dan yola çıkarak Sartre'ın Freud'çu «psikanaliz» kuramına yönelttiği eleştirileri ele alıyor. Şahin Yenişehirlioğlu ise, varoluşçuluğun temel sorununun, ana kavramının ne olduğunu irdeleyerek açıklığa kavuşturuyor. *Varlık Sorunsalı ve J.-P. Sartre'da. Bir Tanıklık* ilkgençlik yıllarında, Türkiye'deki varoluşçuluk akımı içinde yer alan bir yazın adamının, Demir Özlü'nün. Özlü, Türkiye'de ve Paris'te varoluşçuluk ile olan ilişkilerini, anılarına da yer vererek anlatıyor. Uluğ Nutku'nun Wroblevsky'den yaptığı kısa ama özlü çeviride ise, Sartre'ın düşüncesindeki temel bir çelişkinin açığa çıkarılması ve belli bir eleştiri söz konusu. Sartre'ın, ölümünden önce Simone de Beauvoir ile yaptığı konuşmaları içeren *La Cérémonie des Adieux*'den Sema Rifat Güzelşen'in çevirdiği bölüm, Sartre'ın felsefe ve yazın metinlerine yaklaşımlarını belirtmesi bakımından önemli. Son iki çeviri ise, bir romancı olarak Sartre'ın genç Fransız yazarları üzerindeki etkilerini ortaya koyuyor. Alain Robbe-Grillet ile Le Clézio'nun, Nilüfer Kuyaş tarafından çevrilen bu yazıları da, bir anlamda *tanıklık* sayılabilir. Son iki çeviri, Demir Özlü'nün yazısını, dolaylı yoldan bütünlüyor.

SARTRE VE DOLAYIMLAR KURAMI

GÜLNUR SAVRAN

Giriş: Varoluşçuluk ve Diyalektiğin Temellendirilmesi

Varoluşçuluk felsefesini, tarihsel maddeciliğin «belirlenmiş özgürlük» anlayışına karşı «mutlak özgürlük» temeli üstünde geliştiren J.P. Sartre, 1950'lerin sonuna doğru, kendi düşüncesi ile Marksizmi bağdaştırma çabasına girişir. Bu çabanın ilk ürünü, 1957'de kaleme alınan *Yöntem Araştırmaları*'dır[1]; bu yapıt, 1960'da yayımlanan *Diyalektik Usun Eleştirisi*'nde[2], değiştirilmiş bir biçim altında, giriş bölümü olarak yer alır. Düşünür, bu yapıtında, Marksizmi çağın aşılmaz felsefesi olarak nitelendirir; amacı, varoluşçuluğu bu felsefenin içinde yer alan bir tarihsel antropoloji olarak geliştirmektir. Varoluşçuluk o güne dek, varlığını tarihsel maddeciliğin içinde değil, onun yanısıra, özerk bir biçimde sürdürmüştür; çünkü Sartre'a göre, tarihin en doğru yorumu olmasına karşın tarihsel maddecilik, varoluşçuluğun yakaladığı *somutu* kavrayamamıştır. İnsan yaşamı diyalektik bir niteliğe sahip olduğu içindir ki tarihsel maddecilik çağın aşılmaz felsefesidir; ama öte yandan da, bu diyalektiğin anlaşılabilirliği, ve dolayısıyla da geçerliliği, ancak tarihsel-toplumsal belirlenimle somut-bireysel insan etkinliği arasındaki ilişkinin kavranmasıyla ortaya konabilir. Kısacası diyalektik, somut bireyin eylemine yer verildiği, kaba determinizmden kurtulunduğu ölçüde *olanaklıdır*, Sartre'a göre.

İşte, *Diyalektik Usun Eleştirisi* yazarın bu kaygılarının ürünüdür. Yapıt başlangıçta iki cilt olarak düşünülmüştür: bu ilk tasarıya göre, birinci ciltte tarih kavramının soyut, biçimsel öğelerinin neler olduğu ortaya konacak, ikinci ciltte de bu öğelerin tarihsel süreç içinde somut olarak nasıl biraraya geldiği, tarihin *gerçekte* nasıl oluştuğu araştırılacaktır. Ancak, Sartre yapıtının ikinci cildini hiçbir zaman yayımlamaz; işin ilginci, zamansızlıktan ya da yazamamaktan ötürü değildir bu: 500 sayfalık bir kitabı oluşturacak kadar elyazması vardır Sartre'ın[3].

Altbaşlığı «Pratik Kümeler Kuramı» olan birinci cildin amacı, çok kısaca ifade edildiğinde, diyalektiğin temellendirilmesidir. Tarihsel maddecilik, dayandığı ana ilkeleri kavramlaştırmamış, kendisini sağlam bir temel üstüne yerleştirmemiştir; bu yüzden de, bu görev, Sartre'a göre, varoluşçuluğa düşmektedir: «Tarihsel maddeciliğin en büyük paradoksu, aynı zamanda hem tarihin tek doğrusu, hem de tümüyle doğrunun *belirlenmemişliği* olmasıdır. Kendi varoluşundan başka her şeyin temelini ortaya koymuştur, tarihsel maddeciliğin bütünleştirici düşüncesi.»' Bu durumda, diyalektik usun geçerliliğini ve sınırlarını araştırmak, yani Kantçı anlamda bir eleştirisini yapmak kaçınılmaz olarak gündeme gelmektedir.

Ancak, Sartre'a göre diyalektiğin anlaşılabilirliği doğrudan doğruya insan eylemiyle bağıntılı olduğu için, diyalektik üstüne bir araştırma, özgül olarak insan tarihi alanının sınırları içinde kalmak zorundadır. Bunun anlamı da şudur: bu çözümlemenin sonunda ortaya çıkacak temel kavramlar, toplumsal yaşama, tarihsel gelişmeye ilişkin kavramlar olacaktır. Başka bir deyişle, diyalektiğin temel yapılarını ortaya koyma tasarısında, örtük olarak, toplum-tarih kategorilerinin ayrıntılı bir çözümlemesi vardır. Sartre için bu doğrudan doğruya, bireyle toplum arasındaki diyalektik ilişki sorunuyla yüzleşmek anlamını taşımaktadır. *Yöntem Araştırmaları*'nda yazarın uzun uzun üstünde durduğu sorun da bu «dolayımlar sorunu»'dur: bu giriş bölümünde, amacının, bireyle toplumsal sınıflar arasındaki dolayımları oluşturan toplumsal yapıların incelenmesi olduğunu söyler Sartre.

Bu yazı, bu bağlamda, Sartre'ın dolayım sorununa getirdiği çözümlerin geçerli olup olmadığını değerlendirmeyi amaçlıyor. Sartre çalışmasını, tarihsel maddeciliğe bir katkı ya da düzeltme olarak gördüğüne göre, bu değerlendirme kaçınılmaz bir biçimde tarihsel maddecilik açısından olacak: soruna, Sartre'ın kurduğu dolayımların tarihsel maddeciliğin çerçevesiyle tutarlı olup olmadığı ve bu çerçeve içinde kullanılıp kullanılamayacakları açısından yaklaşmak gerekmekte. Yazıda, Sartre'ın, bir *toplumsal* çözümlemenin en temel koşullarını yerine getirmediğini, ve bu yüzden de önerdiği dolayımların —doğru bir biçimde geliştirilmiş olsalardı çok yararlı olacak olan bu dolayımların— bu biçimleriyle Marksist toplumsal sınıf çözümlemesinde kullanılamayacağını göstermeye çalışacağım.

Dolayısıyla, aşağıda ilkin, Sartre'ın dolayım sorununa *Yöntem Araştırmaları*'nda nasıl yaklaştığını ele alacağım, ve *burada ifade edildiği biçimiyle* Sartre'ın önerdiği yöntemin tarihsel maddecilikle bütünleştirilebileceğini savunacağım. İkinci olarak, Sart-

re'ın bu tasarısını *Diyalektik Usun Eleştirisi*'nde nasıl gerçekleştirdiğini, yani toplumsal kavramlarını işbaşında nasıl geliştirdiğini araştıracağım. Bundan sonra, *Eleştiri*'de kullanılan yöntemin, *Yöntem Araştırmaları*'nda öne sürülen yöntemle —yani tarihsel maddeciliğin yönteminin genel ilkeleriyle— uyuşmadığını ve bu niteliği ile de Marksist toplumsal sınıf çözümlemesi çerçevesinde geçerli olacak bir dolayımlar kuramına varamadığını göstermeye çalışacağım. Burada özel olarak, Sartre'ın toplumsal dolayımlarını dayandırdığı öncüllerin niteliği üzerinde duracağım. Son olarak da, Sartre'ın yapıtın birinci cildinde geliştirdiği kategorilerle, ikinci cilt için öne sürdüğü «somut tarihi yeniden kurma» tasarısı arasında aşılmaz bir uçurum olduğunu savunacağım.

I. Yöntem Araştırmaları ve Tarihsel Maddecilik

Yöntem Araştırmaları'nda Sartre, Marksizmi, karmaşık toplumsal olayları ve yapıları açıklamayı olanaksız kılan bir genellik düzeyinde kalmakla, çözümlemelerini bu düzeye sınırlandırmakla suçlar. Yazara göre, bu düşünce somutun özgüllüğünü açıklamaya çalışmak yerine, özgül olanı, somutu, önceden belirlenmiş bir kalıba özümlemekle yetinir. Bu da, Marksizme önsel (a priori) bir nitelik yüklemektedir: özgül olan, evrensel olanın «belirişinin bir örneği»[6] olmaktan öteye geçmez. Bu yaklaşım, temeldeki çelişkinin, özgül tarihsel biçimlerine bürünürken hangi somut dolayımlardan geçtiğini, hangi somut toplumsal yapılarla dolayımlandığını araştırmaz. Oysa Sartre'a göre, somutun özgüllüğünü bastırmak yerine, asıl yapılması gereken, bu somutun oluşma sürecini açıklamaktır. Bu da, o süreçte yer alan toplumsal yapıların —dolayımların— kavramlaştırılmasından başka bir şey değildir.

Sartre Marksizmin sınıf çözümlemesini yadsımaz; ama şu noktanın altını çizmektedir ısrarla: bireyle sınıf arasında dolayım işlevini gören toplumsal yapıların çözümlemesini geliştirmek, tarihsel maddeciliği bu yönde zenginleştirmek kaçınılmaz bir gerekliliktir. Kendi ifadesiyle, «Marksizm, kişinin... tarihin belli bir anında, belli bir toplumda ve belli bir sınıf içinde ortaya çıkmasına yol açan süreci kavramasına olanak sağlayacak bir dolayımlar hiyerarşisinden yoksundur.»[7] *Yöntem Araştırmaları*'nın ikinci ve üçüncü bölümlerinde Sartre, somutun en temeldeki belirlenimine —yani sınıf belirlenimine— dayanan, ama çözümlemeye daha öte, özgül belirlenimler de katan bir yöntem önermektedir: «Devinimini ve özelliklerini, üretim güçlerinin gelişme düzeyini ve

üretim ilişkilerini bildiğimiz bir toplumda, her yeni olgu (insan, eylem, ya da iş) *daha önceden* genelliği içine *yerleşmiş* olarak ortaya çıkar...»[9] Somut olanı genel çerçeveye —örneğin bir bireyi sınıfına— yerleştirme süreci, Sartre için, çözümlemenin *başlangıç* noktası, ilk aşamasıdır, buna göre; somut olanla genel arasındaki özgül dolayımların incelenmesine ancak bundan *sonra* yönelinir. Kısacası, Sartre'ın önerdiği, «...bireysel somuta, yaşantıya... kişiye, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki *genel* çelişkilerden hareket ederek varılmasını sağlayacak dolayımları bulmak...»'tır. Bu yöntem, tarihsel maddeciliğin de vazgeçilmez yöntemidir: orada da, kuramsal devinimin doğrultusu, genelden özele, soyuttan somutadır. Ancak, bu soyutun kendisi, tarihsel bir somuttan, yani karmaşık bir bütünden yola çıkılarak, soyutlama yoluyla varılmış en yalın, en basit ilişkileri dile getiren kavramlardır. Bu kavramlardan, somuta —ama bu kez bir kargaşa görünümü sunmayan, bir belirlenimler düzeni olarak kavramlaştırılan somuta— tekrar varırken, her aşamada ek bir belirlenim katılır en temel soyut, genel ilişkiye.[10] Dolayısıyla, *Yöntem Araştırmaları*'nda Sartre'ın geliştirdiği yöntem anlayışı ile tarihsel maddeciliğin yöntemi, en temel düzeyde birbirleriyle tutarlı gibi görünmektedirler.

Böyle olunca, Sartre'ın dolayımlar sorununu bu kadar önemseyip, tarihsel maddeciliğe bu yönde katkıda bulunması, eksik bırakılmış, tamamlanmamış bir kuramı zenginleştirme anlamını taşır ve bu ölçüde de kuramsal olarak geçerli bir çabadır. Gerçekten de, tarihsel maddeciliğin toplumsal olayları ve ilişkileri tüm karmaşıklıkları içinde kavrayabilecek bir biçimde geliştirilmesi gerektiği yadsınamaz, kanımca. Dolayımların önemi ise burada çok açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Sartre şöyle dile getirir bu gerekliliği: «'Küçük burjuvazi' kavramı, Marksist felsefede, Louis-Napoleon'un darbesinin incelenmesinden çok önce de vardır... Önemli olan, tarih içinde bu sınıfın bir evrimden geçtiği, ve 1848'de, kavramın kendiliğinden üretemiyeceği çok özgül nitelikler taşıdığıdır.»[11] Genel ile tikelin ilişkisini açıklarken, temel belirlenimi, somut olanın «taşıyıcı çerçeve»si olarak nitelendirir yazar; ancak şunu da vurgular: somutun bu çerçevenin dışına çıkamayacağı, bu genellik içinde eriyip gitmesi anlamına gelmemelidir.[12]

Toplumsal sınıflar çözümlemesini zenginleştirecek, birey ile sınıf arasındaki toplumsal yapıları ortaya koyacak bir dolayımlar kuramı, tarihsel maddeci gelenekte yaygın olarak ihmal edilmiş bazı boyutların gelişmesine katkıda bulunabilir. İlkin, Sartre'ın, işçi sınıfı örneğine dayanarak geliştirdiği «dizi» ve «grup»

kavramları, bu sınıfın neredeyse «mistik» bir birliğe sahip olduğu yanılsamasını önleyebilir ve tarih içindeki gelişmesine dinamik bir süreç olarak bakılmasını sağlayabilir. Önceden verilmiş, mutlak birlikler değildir toplumsal sınıflar; oluşturdukları birlik diyalektik, yani karmaşık bir bütündür. Sartre'ın işçi sınıfını örnek alarak ortaya koymaya çalıştığı olgu da, sınıfların bu karmaşık süreç olma özelliğidir: «Sınıfların toplum alanındaki rolleri basit bir biçimde varsayılamaz; bu, ancak titiz bir çözümlemeyle, özgül dizi ve grupların somut öğelerinin incelenmesiyle belirlenebilir.»[13]

Ayrıca, genellikle altyapı/üstyapı ilişkisi olarak anılan, üretim ilişkilerinin belli dolayımlardan geçerek siyasal ve ideolojik biçimlerde fetişleşmesi sorunun çözümlenmesinde de dolayımlar kuramının ne denli önemli bir yeri olduğu açıktır. «Grup», «dizi» gibi, sınıf temeli üstüne yerleşen özgül toplumsal yapıların kavramlaştırılması, bir yandan tek yönlü bir determinizmin aşılmasında, öte yandan da üstyapının maddeci bir çerçevenin dışına düşmeden anlaşılmasında dolayımların, ara biçimlerin önemini ortaya koymaktadır. Sınıfların toplumsal süreçteki etkinlikleri, ancak üretim ilişkilerinin siyasal ve ideolojik ilişkiler biçimine hangi dolayımlardan geçerek büründüğü tüm karmaşıklığı içinde kavrandığında, kuramsal olarak ortaya konabilir. Tarihin belli bir anında bir sınıfın «grup» ya da «dizi» olarak varolması, o özgül durumda, o sınıf içinde belli bir ideolojinin neden yaygınlık kazandığını açıklayabilir.

Sınıf/birey ilişkilerinin dolayımlarını oluşturan toplumsal kurumlar, yalnızca genel bir düzeyde altyapı/üstyapı ilişkilerini, ya da bütünlüğü içinde bir sınıfı anlamanın ötesinde, somut olanı, bu arada bireyi anlamak açısından da önemlidir. Tarihsel maddecilik, tarihi ve toplumu bütünsel olarak kavramayı amaçladığına, diyalektik bir yaklaşım, bütünün karmaşıklığını indirgemeden kucaklamak zorunda olduğuna göre, bireylerin yerleştiği somutluk düzeyine varabilmelidir. Sartre, bireyin özgüllüğü içinde anlaşılmasında yalnızca sınıfsal belirlenimin yetersiz olduğunu, çeşitli yazarların yaşamlarındaki somut farklılıklardan örnekler vererek göstermeye çalışır. Belli bir sınıfa dahil olmanın ötesinde, çok özgül belirlenimler söz konusudur burada ve Sartre, bu belirlenimler hiyerarşisinde somuta en yakın olanlarının kavranması için psikanalizin önemli bir dolayım olduğunu savunur.

Psikanalizin geçerliliği tartışmasını bir yana bırakarak, burada, sınıf belirleniminin ötesine geçip, somutu kavramanın gerekliliğine örnek olarak kadın sorununa değinmek istiyorum kısaca. Bir işçi kadının durumunu somutluğu içinde anlamak için,

o kadının işçi olduğunu söylemek yetmez. Kadın olmak da, bu toplumda birey açısından aynı derecede önemli bir belirlenimdir. Şimdi, bu belirlenimi kavramlaştırmak, işçi sınıfı ile işçi kadınlar arasında bir ek etkeni, bir dolayımı gerektirmektedir. Bu toplumsal kurum ailedir; ailenin özel mülkiyetten doğrudan türetilebileceği, dolayısıyla da son çözümlemede sınıf ilişkilerine geri götürülebileceği söylenebilir gerçi. Ancak bu, işçi kadınların işçi erkeklerden daha çok ezilmelerini, aynı tür işlere lâyık görülmemelerini, sendikalardaki pasifliklerini —o da eğer sendikalı iseler— evişi ve çocuk yetiştirme yükünü de onların üstlenmiş olmalarını, vb. vb. açıklamaz. Bütün bunları ve işçi kadının daha bunlara eklenebilecek birçok «özgüllüğünü» (!) anlamak için, ailenin *varlığını* açıklamanın ötesinde, *biçimini* ve bu özel biçimin *işleyişini* açıklamak gerekir: çağdaş çekirdek ailenin yalıtılmış, toplumsal üretimden koparılmış dışa kapalı biçimi, ve bu örgütlenme biçiminden dolayı kadına düşen görevler ciddi olarak incelenmeden, yani bu dolayım-kurum özgüllüğü içinde ele alınmadan, işçi kadınlar anlaşılamaz.[14] Ayrıca, olaya salt aile-içi işbölümünün belirleyiciliği ışığında yaklaşmak da yetmeyecektir: bu yalıtılmışlığın kadına ve erkeğe yüklediği karşılıklı roller, farklı duygusallık biçimleri kadının ezilmesinin özgüllüğünü belirleyen etkenlerdir ve ancak ayrıntılı bir aile kuramının geliştirilmesiyle açıklanabilir.

Sonuç olarak, *Yöntem Araştırmaları*'nda konduğu biçimiyle, genelden somuta doğru ilerleyen, başka bir deyişle, somutu ele alırken daha başlangıç noktasında genel çerçevenin içine yerleştiren bir yöntem benimsendiğinde, bir dolayım kuramının geliştirilmesi, tarihsel maddeciliğin genel çerçevesiyle tutarlı ve aynı zamanda da gerekli bir girişim gibi görünmektedir.

Ancak Sartre, tarihsel maddeciliğin eksikliklerini ortaya koyduğunu iddia ederken, zaman zaman, bu yöntemin temel ilkeleri olan bazı ilkeleri *yeniden* keşfediyormuş gibidir. Tarihsel maddeciliğin zaten benimsediği ilkeleri, bu düşünceye bir düzeltme olarak yeniden sunmaktadır. Bu, Sartre'ın «Marksizm» terimini farklı anlarda farklı yüklerle kullanmasıyla açıklanabilir. 20. yüzyılda Marksizm içinde ortaya çıkan farklılaşmada bu düşüncenin yer yer dondurulduğu, yoksullaştırıldığı açıktır. Sartre bu kalıplaşmış, yoksullaşmış biçimi eleştirdiğini ileri sürer *Yöntem Araştırmaları*'nda; bu eleştirinin resmi parti öğretileri ve genel olarak Stalinizmi hedef aldığı bazan çok açıkça ortaya çıkmakla birlikte, bazan da Marx'ın kendi yapıtıyla bu çağdaş resmi öğreti özdeşleştirilmektedir. Bu belirsizlik, tarihsel maddeciliğe katkı olarak sunulan bir yapıtta ciddi bir eksikliktir kuşkusuz. Ancak,

Yöntem Araştırmaları bağlamında bir anlam kayması, bir belirsizlik olarak nitelendirilebilecek olan bu karıştırma, *Eleştiri* bağlamında yapıtın genel çerçevesiyle tutarlı bir özellik durumuna gelir: Sartre burada, *Yöntem Araştırmaları*'nda en genel düzeyde benimsendiğini ileri sürdüğü Marksist yöntemi artık bir yana bırakmıştır. Dolayısıyla da, kullandığı yöntemin kendisi, tarihsel maddeciliğin Marx'ın yapıtındaki biçimine de yöneltilmiş bir eleştiridir örtük olarak. Zaman zaman, tarihteki belli bir durumu çözümlerken çok ilginç açılar getirmekle birlikte, düşünürün geliştirdiği kavramlar, *tarihsel-toplumsal* kategoriler niteliğini taşımamaktadır. Yapıtı İngilizce'de derleyen J. Rée genel olarak Sartre'ın bu çabasına son derece olumlu olarak yaklaştığı halde, o bile kuşkuludur bu dolayım kategorilerinin *toplumsal* bir çözümlemede anlam taşıyacağından: «ne kadar tutarlı olursa olsun, Sartre'ın toplumsal kavramları öylesine soyuttur ki, herhangi bir somut siyasal, tarihsel ya da sosyolojik tartışmada kullanılamaz bu kavramlar.»[15] Ancak, bu noktada artık doğrudan Sartre'ın *Eleştiri*'de geliştirdiği bu kavramlara yönelmek gerekmektedir.

II. «*Diyalektik Usun Eleştirisi*» *ve Dolayım-Yapılar*

Yukarıda da değindiğim gibi, Sartre'ın tarihi-toplumu anlamada bir örnek olarak aldığı işçi sınıfını çözümlemesinde en olumlu yönlerden biri, bu sınıfı monolitik bir güç olarak gören her tür yaklaşımı yadsımasıdır. Bir sınıfın tarih içindeki gelişimini gerçekçi bir biçimde kavramak açısından özellikle önemlidir düşünürün bu titizliği. Kendisi de, işçi sınıfının türdeş olmayışını bu amaçla vurguladığını açıkça belirtir: «burada, sınıf mücadelesi ile belirlenmiş bir tarihte önemli olan, ezilmiş sınıfların topluluk olma durumundan grup eylemine nasıl geçtiğini açıklanmasıdır.»[16]

Sartre'a göre, işçi sınıfı «bir öğeler ve gruplar toplamıdır.»[17] ve üçlü bir yapısı vardır. Sınıfın[18] bu üçlü niteliği şöyle ortaya çıkar: işçi sınıfı kendisini, bir yandan «dizisellik» olarak gerçekleştirmekte, ortaya koymaktadır, öte yandan da «kaynaşmış grup» olarak; aynı zamanda, sendika gibi «kurumsal» biçimler altında da kendisini dışsallaştırmaktadır. Başka bir deyişle, bu sınıf bir dolayımsız birlik niteliğini taşımaz; tersine, bu üç yapıda birden dolayımlanmış bir bütündür. Dolayısıyla, Sartre'ın anlayışına göre, sınıf birçok farklı biçime bürünebilen bir tözdür ve bu niteliği ile karmaşık bir birlik oluşturur.

Bu karmaşıklık, sınıf çözümlemesinin, farklı biçimler arasındaki karşılıklı ilişkileri kavrayabilecek bir biçimde geliştirilmesi

gerekliliğine götürmektedir bizi: «Hangi düzeyde ele alınırsa alınsın, sınıf eyleminin anlaşılabilmesi için, hem öteki bütün düzeylerle bağıntısı içinde yorumlanması, hem de kendisinin öteki düzeyler arasındaki ilişkilerin bir pratik anlamı olarak görülmesi gerekir.»[19] Bu durumda, Sartre'ın toplumsal sınıflar anlayışının incelenmesine de, kaçınılmaz olarak, bu «üç somut çokluk türü»[20] —dizisellik, kaynaşmış grup ve kurum— ile başlamak gerekmektedir.

Bu somut toplumsallık biçimlerinin çözümlenmesine geçmeden önce, Sartre yönteminin çok önemli bir yönünü açıklar: bu biçimler, yalnızca «sınıf» tözünün belirlenimleri, ya da kendisini ortaya koyuş biçimleri olarak varoldukları halde, bunları başlangıçta *sınıf tözünün biçimleri* olarak ele almayacağını açıkça belirtir, düşünür. Kısacası, bu dolayım-yapılara sınıf dolayımları olmaları açısından yaklaşmayacaktır: «Pratik alanındaki en basit, dolaysız ve *yüzeysel* biraraya gelişleri, günlük yaşamda ortaya çıktıkları biçimde inceleyeceğiz.»[21] Böylece, yöntem açısından şöyle bir sorun çıkmaktadır ortaya: genelden somuta doğru ilerleyen bir kuramsal devinim biçimini benimseyeceğini ilân etmiş olmasına karşın, genel belirlenimi —sınıf belirlenimini— bir yana bırakıp, deney dünyasının kargaşalığına dalmaktadır Sartre.

Bu sorun, yazarın «dizisellik» kavramını geliştirirken kendisini yerleştirdiği başlangıç noktası ile daha da belirginleşir. Yazara göre, diyalektiğin ilk anını insanın maddi dünya ile ilişkisi oluşturur; bu ilişkide, insan bir gereksinimi karşılayarak kendisini bütünleştirmektedir. İnsanla maddi dünya arasındaki bu ilişki diyalektiğin *özünü* ortaya koyar: yoksunluk durumunu aşma tasarısında insan, yoksun olmada örtük olarak varolan olumsuzluğu olumsuzlamaktadır. Bu sürecin tümüyle anlaşılması için bir tek kavram kalmaktadır geriye, o da emek kavramıdır. İnsanın maddesellik üstündeki edimi emeği aracılığıyla gerçekleşir; böylece, maddesellik dolayımıyla olumsuz olumsuzlanmaktadır. Sartre, gereksinim, maddesellik ve emek kavramlarını diylektiğin temelini oluşturan kavramlar olarak sunmaktadır: «Beden işlev demektir, işlev ise gereksinim; gereksinim de eylem demek olduğuna göre, insan emeğinin yani insanın yaşamını üretirken ve yeniden üretirken gerçekleştirdiği ilk eylemin tümüyle diyalektik olduğu söylenebilir..»[22]

Şimdi, Sartre için, diyalektiğin, bireyin emeğinde ortaya çıkan temel yapısı tümüyle anlaşılabilir bir nitelik taşımaktadır; ancak yazar, her şeye karşın, insanın kendi başına, yani soyut bir biçimde varolmadığının bilincindedir. Ama yine de, diyalektik sürece başkalarının da dahil edilmesi, Sartre'ın gözünde, diyalek-

tiğin yapısal bir gerekliliği değildir. Ancak şimdilik[23], bireyin çokluk, ya da bireylerarası ilişkiler alanına nasıl sokulduğundan soyutlayarak, insanın dış dünya ile ilişkisini çokluğun nasıl etkilediğine göz atmak yararlı olacaktır. Çokluk, bu ilişkiye yeni bir boyut katar: maddi dünya ile ilişkisinde insan hep başkalarıyla bir *karşılıklılıklar* ağı içindedir. «Karşılıklılık» kavramını Sartre başlangıçta *biçimsel* bir yapı olarak sunar: karşılıklılığın olumlu ya da olumsuz oluşunu insan-maddesellik ilişkisinin özgül biçimi belirler. Karşılıklılığa olumsuz yükünü veren, maddesel dünyadaki kıtlıktır: Sartre'a göre, insan, emeğini kaçınılmaz olarak bir kıtlık bağlamında harcamaktadır; bunun sonucunda da «başkası» ile ilişkisini olumsuz bir karşılıklılık olarak algılar. Kıtlık koşullarında, her bireyin maddesellik üstündeki edimi, bir başkasınınkini engelleyici nitelik taşır; böylelikle, insanın eylemi bir karşı-eyleme, erekselliği bir karşı-erekselliğe dönüşür. «İnsan herkes için *insan-olmayan*, yabancı bir tür olarak vardır... herkesin *salt varoluşu*, kıtlık tarafından, *hem başkası için hem herkes için sürekli* bir varolmayış tehlikesi olarak belirlenir.»[24] Dolayısıyla, insanın maddi dünyayı dönüştürmesi, *kendisinin* bu etkinliği, *kendisine karşı* olumsuz bir güç niteliğine bürünür ve insanlar arasında olumsuz bir birliğin oluşmasına yol açar. İnsanın kendi ürününün bu olumsuz etkisini Sartre «karşı-diyalektik» olarak nitelendirir; bu, insan eyleminin *practico-inert* (eylemsel-atıl)[25] bir nitelik taşımasının sonucudur. Sartre yorumcularından Aronson, bu kavramlar arasındaki bağlantıyı oldukça açık bir anlatımla rotaya koymaktadır: «kıtlığın belirlediği bir dünyada, bireysel eylem *practico-inert* tehdidi olarak cisimleşir. *Practico-inert*'in karşı-diyalektiği, kıtlık alanında bir arada varolan bireylerin çokluğuna dayanmaktadır.[26] *Practico-inert* kavramının, insan eylemindeki çelişikliği yani hem eylem, hem de aynı zamanda «atalet» oluşu dile getirdiği açıkça ortaya çıkmakta, bu anlatımla.

Practico-inert dünyası kendisini, insanın günlük yaşamında ortaya koyar. Sartre da işte bu gündelik örneklere dayanarak kurar «dizi»lerin yapısını. Dizinin özgüllüğü, diziyi oluşturan kişilerin birliğinin, maddesellik dolayımıyla, dışarıdan verilmiş olmasıdır: örneğin, bir otobüs kuyruğundaki[27] kişilerin tümü otobüse binme tasarısını paylaşırlar, ama bunu ortak bir tasarı olarak algılamazlar. Tersine, her birinin tasarısı bir başkası için bir tehdit oluşturmaktadır; bu kişiler ortak yazgılarını başkalık içinde yaşarlar: «Aralarındaki özdeşlik, gelecekteki *practico-inert* birliktir (yalnızca); çünkü şimdi (bu özdeşlik) anlamsız bir ayrılık olarak belirlenmektedir.»[28] Ancak, bu insanlar çok gerçek bir anlam-

da ayrıdırlar birbirlerinden: birlikte olma, ya da birlikte eyleme görünümü altında yalnızlık, bu somut toplumsallık yapısının, yani dizinin ayırıcı özelliğidir.

Sınıf çözümlemesi açısından bakıldığında, Sartre'ın *practico-inert* kavramı ilginç sonuçlara götürmekte. Bir bireyin işçi sınıfının bir üyesi olarak belirlenmesi göz önüne alındığında, bireyin bu sınıfsal varlığı *practico-inert* alanının parçasıdır, yazara göre: birey, kendisine dışarıdan bir zorunluluk olarak verilmiş bir durum içinde bulmaktadır kendini. Bu alana bir kez yakalanınca da, durumunu aşamaz bir türlü: tersine, giriştiği her eylemle, yani emeği ile, bu durumunu sürekli olarak bir karşı-ereksellik biçiminde yeniden üretir. Bu zorunluluğun kendini sürekli yinelemesi, Sartre'a göre, maddeselliğin insan üstündeki etkisiyle açıklanmaktadır: «İnsana 'atalet', daha önceki çalışmasının, gereklilik biçimini almış makinada, aşılamayacak bir gelecek oluşturmuş olmasından gelir...»[29] Burada dile getirilen, açıkça, maddeselliğin *kendi içinde* yol açtığı bir *mutlak* zorunluluktur; «sınıfsal-varlığın» aşılamaz oluşu maddeselliğin kendisinden kaynaklanmaktadır.

Bireyin sınıfsal varlığını kendi eylemi aracılığıyla, karşı-ereksellik biçiminde sürekli olarak yeniden-üretmesi, Sartre'a göre, bireylerin dizisellikte birbirlerinden kopuk olarak varolmalarıyla açıklanabilir. Sermaye ilişkisini yeniden-üreten, dizinin «özel gücü»dür böylece; bir dizi olarak varolan işçiler, kendi eylemleriyle bu başkalık durumunu yeniden-üretirler. «Böylece, (sınıf üyelerinin) gerçek üretim ilişkilerine bir 'şey' olma, insan-dışı olma damgasını vuran, 'birçok üyenin ortak eylemi' değil, her şeyden önce (bu bireylerin) yalıtılmış ve birbirlerinden ayrı olarak varolmalarıdır.»[30] Sermaye ilişkisinin fetişleşmesi, bir şey niteliğine bürünmesi, işçilerin bir dizi olarak varolmalarından kaynaklanmaktadır kısacası.

İşçi sınıfının bir dolayımı olan dizisellik de, Sartre'ın sözünü ettiği öteki, günlük yaşama ilişkin diziler de aynı düzeyde yer almaktadır, yazarın koyduğu biçimiyle: her iki tür dizisselliği de, aynı «başkalık» terimleriyle açıklar Sartre: «işçi, başkaları tarafından belirlendiği ölçüde *işçi sınıfındandır*... ve bir meta olarak kendi emekgücü, işçi için başkasıdır...»[31] Dolayısıyla, emekgücü pazarının işçiler arasında yol açtığı kopukluğun, ayrılmanın anlaşılabilirliği, otobüs kuyruğundaki insanların oluşturduğu dizinin anlaşılabilirliğinden farklı değildir, yazarın açıklamasında.

Maddeselliğin diziye yüklediği başkalık ve olumsuz birlik olma niteliklerine karşıt olarak, «kaynaşmış grup»un ayırıcı özelliği ortak tasarıdır. Kendi istençleriyle ortak bir amacı gerçek-

leştirmek üzere bir araya gelen bireylerin arasındaki dolayım, olumsuz karşılıklıktaki kişi, ya da maddi dünya değildir. «Başkası ile ilişki, başka durumlarda bir özne-nesne ilişkisiyken, kaynaşmış grupta bu ikilik ortadan kalkar: «Bu grup hiçbir biçimde bir nesne değildir; zaten *hiçbir zaman ben görmem bu grubu; onun beni gördüğü ölçüde*, onun eyleminin beni bir araç ya da erek olarak aldığı ölçüde bütünselliğini gerçekleştirmiş olurum bu grubun.»[12] Buradaki ilişki, özne-nesne ilişkisi olmaktan oldukça uzak bir bütünleşme-bütünleştirme bağlantısıdır.

Bu, kaynaşmış grubun yalnızca bir eylem olarak varolduğu anlamına gelir. Dolayısıyla, bu topluluk biçiminin anlaşılırlığının temeli, bireyin, aynı zamanda herkesin eylemi olma niteliğini taşıyan eyleminde yatar: Grup, «nesnelleşmesinde ortadan kalkmak üzere oluşturur kendisini.»[13] Kaynaşmış grupta «başkaları»ndan söz edilemez; çünkü, yalnızca sınırlı bir *salt eylem* süreci olmanın ötesinde grup, herkes açısından türdeş olan bir eylemlilik biçimidir. Bir yandan, ortak eylem olmanın dışında hiçbir şey değildir grup; yani, bir varlık, ya da durum olarak nitelendirilemez. Öte yandan da, hiçbir biçimde işbirliğine ya da işbölümüne dayanmaz bu eylemlilik biçimi. Bu yüzden de, baştan sona «kendim» olarak vardır grup. Bu türdeşlik çerçevesinde «çokluk» bastırılmıştır, doğal olarak.

Sartre'a göre, bu ortak ve özgür eylemin ortaya çıkması için, *mantıksal olarak*, diziselliğin daha önceden varolması gerekmektedir. Grup ancak bir dış tehdit karşısında oluşur; *practico-inert* dünyanın «ataleti» ve maddeselliği altında yaşamanın olanaksızlığı işte bu mantıksal koşula karşılık verir: «bir eylemde bütünleşen grup, edilgin biçimin bağrında ve *onun* olumsuzlanması olarak ortaya çıkar.»[14] Kısacası, işçi sınıfının özgül bir dolayım-yapısı olarak sunulan grup, Sartre'ın yapıtında, bu sınıfın diziselliğine ve «ataletine» dayandırılmaktadır. Bu da, grubu, yazarın *practico-inert* çözümlenmesinde başvurduğu temel kategorilere geri götürmektedir. Bu özel dolayım-yapı, kıtlığın, maddeselliğin ve çokluğun bastırılması olmasına karşın, bu kategorilerin içinc yerleştiği genel düzlemde yer almaktadır.

Gerçekten de, grubun özelliklerinden biri olan «birliğin dolaysız olarak kavranması» (Apocalypse) olma niteliğini kıtlık koşullarıyla açıklar Sartre. Grubun devinimini, yani başka bir deyişle, diyalektik sürecin devamlılığını sağlayan, *practico-inert*'in olumsuz etkileridir. Atalete düşme tehlikesinin sürekliliği, grubun yeni biçimlere bürünmesine yol açar: «ant içme», «kardeşlik ve şiddet» ve «örgüt», grubun *practico-inert*'e karşı mücadelesinde büründüğü farklı biçimlerden bazılarıdır.

Bu biçimlerden «örgüt», Sartre'ın üçüncü ana dolayım-yapısı olan «kurum» ile bağlantısı açısından özel bir önem taşımaktadır.[35] Kaynaşmış grubun tersine, örgütün özelliği kendisine yönelik oluşudur. Örgütte, etkinlik gereği sonucunda bir işlev farklılaşması oluşur; bu farklılaşma, gruptaki birey/ortak eylem aynılığını ortadan kaldırır. Burada bireysel eylem artık ortak eylemin bir işlevi olmuştur: «(İşlev) bireysel eylemin bir belirlenimidir: birey, belli bir görevi, ve *yalnızca o görevi* yerine getirdiği ölçüde grubun bir üyesidir.»[36] Örgüt bağlamında, görev, grubun ortak bireyidir: birey yaptığı görev aracılığıyla örgütün eylemiyle dolaysız olarak bağ kurar. Kaynaşmış grubun farklılaşmamış eylemiyle karşılaştırıldığında, örgüt, daha etkin bir yapı olmakla birlikte, bir yabancılaşma örneğidir. Sartre şöyle açıklar bu yabancılaşmayı: «(tüm eylemler) ortak sürecin gelişmesine katıldıkları ölçüde, bireysel eylem... sonradan geriye bakıldığında, başka her eylemle birlikte dönüşmüştür.»[37] Bu farklılaşma bağlamında, bireyin eylemi kendi dışındaki eylemlerin etkisine açıktır kısacası, ve bu da yabancılaşmayı getirir. Kaynaşmış gruba olduğu gibi, örgüte de bireysel eylem açısından yaklaşmaktadır Sartre. Bu açıdan bakıldığında, örgütün *belirlenmiş* bireyleri, kaynaşmış grubun türdeşliğine göre bir üstünlük taşır; ancak Sartre yine de, bireysel eylemin ortak erek tarafından tanımlanmasında, ve bu niteliğiyle kendiliğinden bir süreç olmamasında bir yabancılaşma öğesi bulur.

Kıtlık koşullarında örgütün «kurum»a dönüşmesini, bireysel olan ile ortak olan arasındaki çelişki belirler. Grup, bireyin sahip olduğu türden bir ontolojik temele sahip olmadığı için, sürekli olarak denetlenmesi gerekmektedir bu yapının; başka türlü varlığını sürdüremez. Kaynaşmış grupta bu sürekliliği ant içme sağlamaktadır; örgütün ise bu tür bir önlemi yoktur. Dolayısıyla, örgüt içinde bu dağılma tehdidine karşı birtakım güç yapıları oluşur; işte bu süreç ortak bireyin *kurumsal* bireye dönüşmesidir. Artık birey değildir özgürlüğün taşıyıcısı; bu özelliği kurumun ortak eylemi yüklenmiştir: «(kurum), eylem içinde, üyelerini kendi gelişmesi için gerekli olan cansız gereçler olarak üretir.»[38] Bireyin edilgin bir gerece dönüşmesi, doğal olarak «atalet» ve başkalığı çağrıştırmaktadır, dolaysız bir biçimde. Sonuç olarak da, bireyler açısından, kurum içinde eylem «başkası olarak eylem»dir.

Böylece, diyalektik süreç bir döngüsellik olarak ortaya koymakta kendisini: *practico-inert* alanındaki başkalık, yabancılaşma ve ayrılık, kurumla birlikte varılan karmaşıklık düzeyinde de çıkar ortaya. Ancak, Sartre bu döngüselliğin, diyalektiğin birinci cildin araştırma konusunu oluşturan biçimsel yönünün bir özel-

liği olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Diziden başlayıp kuruma varan diyalektik, tarihsel sürecin anlatımı değildir, yazarın ifadesine göre: toplumsal yapıların bu biçimsel çözümlemesi, farklı soyutlama düzeylerinde yer alan farklı karmaşıklıktaki yapılar olarak düşünülmelidir.

Sartre'ın biçimsel çözümlemeden tarihsel sürece geçiş tasarısını şimdilik[9] bir yana bırakarak, bu noktada, yukarıda anılan toplumsal yapıları geliştirirken yazarın kullandığı *temel kategorilerin* incelenmesine geçmek gerekmekte.

III. *Tarih-Dışı Bir Kategori Olarak Kıtlık*

Sartre'ın geliştirdiği çeşitli temel toplumsal kategoriler arasında içsel bir bağ vardır: bu kategorilerin tümü de *kıtlık*la bağlantılıdır. Bu çözümlemede, belli bir karmaşıklık düzeyindeki bir yapının anlaşılırlığı bir alt düzeydeki biçime dayanmaktadır; bu ilişkilerin oluşturduğu bütünsel yapının temelinde ise kıtlık yer almaktadır. Bu yüzden de, Sartre'ın kıtlık kavramının niteliği özel bir önem taşır.

Sartre'ın bu yapıtta gerçekleştirmeye çalıştığı tasarının savunucularından bazılarının[10] ileri sürdüğünün tersine, kanımca yazar, kıtlığa *mutlak, tarih-dışı* bir nitelik yüklemektedir. İnsan yaşamının, her çağda geçerli olmuş ve olacak kaçınılmaz bir öğesidir kıtlık, yazara göre. Yapıtın birçok yerinde kıtlığın olumsal olduğu yolunda önermeler vardır; ancak Sartre'ın olumsallıktan anladığı, *başka dünyalarda* kıtlığın olmadığının önsel olarak ileri sürülemeyeceğidir, yalnızca: «Kıtlığın olumsallığı (yani, *başka* eylemli organizmalarla *başka* ortamlar arasında, doğrudan bir biçimde bolluk ilişkilerinin düşünülmesinin önsel olarak olanaksız olmadığı) insan gerçeğinin olumsallığında yeniden-içselleşmiştir. İnsan, bir kıtlık alanında, kendisi gibi başka birçok organizmayla bir arada yaşayan eylemli bir organizmadır.»[11] Bu durumda, çözümlemesinin genel doğrultusu (aşağıda da ortaya çıkacağı gibi) kıtlığın *insan* tarihinde kaçınılmaz olduğu yönündeyken, yazarın bu olguyu «olumsal» olarak nitelendirmesi çok şey değiştirmemektedir. Kıtlığın insanlar için aşılmaz bir olgu olduğu izlenimini vermektedir yapıtın genel doğrultusu. Ancak, kesin bir yargıya varabilmek için bu kavramın daha yakından incelenmesi gerekmektedir.

İlkin, bu yapıtta, kıtlık tarih *içinde* ortaya çıkan ve tarihsel süreçle birlikte dönüşen, biçim değiştiren bir olgu olarak değil, tarihin *berisinde* yer alan bir önkoşul olarak sunulmaktadır: «Tarih (kıtlığın) *üstüne* kurulmuştur; kıtlık, bu kurulan şeye önceldir ve

onu belirler.»[42] Bu niteliği ile, *önsel* olarak *verilmiş* bir durumdur kıtlık. Tarihsel sürecin zorunluluğunu ortaya koyar bu durum, ama bu yalnızca *biçimsel* bir zorunluluktur. Tarihin bu biçimsel koşulu, tarihsel-toplumsal belirlenimlere açık değildir. Bu durumda da, kıtlık kavramı belirlenmemiş ve genel bir kavram olarak kalır bu yapıtta; gerçek bir içerikten yoksun, içi boş bir biçim olmanın ötesine gidemez. Kıtlığın bir biçimsel koşul olduğu, dolayım-yapılar arasındaki bağlantının salt *içsel* bir bağlantı olmasında, yani örneğin dizisellikten gruba geçişte dizi olmanın dışında hiçbir *ek belirlenimin* gerekli olmamasında çok açıkça ortaya çıkmaktadır. Tarihsel sürecin özgüllüğü bu geçişte yansıtılmaz.

Sartre kıtlığı doğrudan, dolaysız bir biçimde, maddesellik ve çokluk bağlamına yerleştirir. Birbirinden ayrı olarak, ama başkalarının da olduğu bir dünyada varolan bireyler, maddi dünya üstündeki eylemlerini *her zaman* kıtlık içinde gerçekleştirirler. Maddesellik *kendi içinde*, insanların edimlerinin *biçiminden* bağımsız olarak kıtlığa yol açmaktadır, bu çözümlemede. Yani, Sartre'ın kıtlık kavramının biçimselliği, yazarın maddeselliği insan dünyasının *karşısına* yerleştirmesine bağlıdır. Chiodi adlı bir yorumcunun da savunduğu gibi, bu, insan dünyası ile maddi dünya arasında bir karşıtlığın oluşmasını getirmekte ve maddi dünyayı mutlak zorunluluk alanına dönüştürmektedir. Böylelikle, bu iki alan arasında bir *belirlenim* ilişkisi kurmak yerine, maddeselliğe bir «olumsuzlayıcı güç» olma niteliğini yüklemektedir yazar: «(Sartre) Marksizmin de varoluşçuluğun da en önemli üstünlüğünün dünya ile kurulan ilişkinin... yapısal, ve dolayısıyla olumsuz-olmayan niteliğinin kabulü olduğunu anlayamamıştır.»[43] İşte, maddeselliğin böyle mutlak bir biçimde olumsuz bir alan olarak görülmesidir kıtlığa biçimsel, tarih-dışı bir nitelik yükleyen. Maddi dünya mutlak olumsuzluk olunca da, insanın eylemi aracılığıyla, sürekli olarak *practico-inert* alanına düşmesi kaçınılmazdır.

Kıtlığın mutlak bir durum olarak düşünülmesi, maddi dünyaya yaklaşımda niceliğin belirleyici olmasının bir sonucudur: insanın dış dünyayla kurduğu ilişkinin her zaman belli toplumsal ilişkiler çerçevesi içinde gerçekleştiğinin göz ardı edilmesidir bu. Oysa, kıtlığın toplumsal yaşamı ne ölçüde etkilediğini, insanın maddi dünya ile kurduğu ilişkinin *biçimi* belirler ve bu biçim de, tarihsel-toplumsal bir biçimdir.

Bu bağlamda, *Eleştiri*'den iki örnek vermek anlamlı olabilir. Sartre işçi sınıfının 19. yüzyıldaki durumunu anlatırken, nitelikli işçilerle niteliksiz işçiler arasındaki bölünmenin temelinde maki-

naların yattığını savunmaktadır: «Makinalar (bu) sınıfın üyelerinin ne olduklarını belirlerken, ne olabileceklerini de belirliyordu...»[4] Burada makinalara, yani maddi dünyaya yüklenen mutlak güç olma niteliği, açıklamanın, toplumsal ilişkilerin biçiminden soyutlanmış olmasının ürünüdür tümüyle. Emek sürecini özgül üretim ilişkileri çerçevesine yerleştirerek bu ilişkilerin emek sürecinin biçimini nasıl etkilediğini, yani bu özel durumda makinaların, hangi ilişkiler ağı içinde bu bölünmeye yol açacak bir nitelik taşıdığını anlamaya çalışmaz Sartre. Bunun yerine, emek sürecini kendi içinde, toplumsal ilişkilerin yol açtığı dönüşümlerinden bağımsız olarak ele almaktadır.

Aynı biçimde, Sartre burjuvazinin dizi oluşunu sınıf birliğini para aracılığıyla kurmasıyla açıklar.[5] Para «maddi bir şey» olduğu için, bu yolla kurulan bir birlik ancak bir dizi olabilir, yazara göre. Bu örnekte maddeyi kendi içinde, kendi başına ele almanın yanlışlığı bir kez daha ortaya çıkmaktadır: para yalnızca maddesellik değil, belli toplumsal ilişkilerin belirlediği bir maddi biçimdir; belli toplumsal ilişkilerin şeyleşmiş (fetişleşmiş) biçiminden başka bir şey değildir para. Bu ilişkilerin tarihsel biçimini göz ardı ederek Sartre da bu fetişizm içinde hapsolmakta, maddi dünyaya özel güçler yüklemektedir.

Sartre'ın kıtlığa ve maddi dünyaya yaklaşımının tarih-dışı olması, belirlenimler düzeninin tersyüz edilmesi anlamını taşır; üretim ilişkilerinin belirleyiciliği ikinci plana itilmektedir burada. «Her üretim sistemi... ilksel, biçimsel bir yapı olan karşılıklılığı öngerektirir; bu üretim sisteminin her aşaması, mal kıtlığının karşılıklılık ilişkilerinde yol açtığı etkilere sistemin tarihsel olarak belirlenmiş bir tepkisidir.»[6] Tarih-dışı bir nitelik taşıyan, genel bir insan ilişkileri anlayışını (karşılıklılık), üretim ilişkilerinin temeline yerleştirmektedir Sartre.

Böylece, bir yandan tarihsel olarak belirlenmemiş bir *genel* insan ilişkileri anlayışının, öte yandan da yine tarih-dışı bir maddesellik anlayışının oluşturduğu bir bağlamda, Sartre çözümlemesine kaçınılmaz olarak *soyut bireyden* başlamaktadır. Toplumsallık olarak çözümlemeye sokulan karşılıklılık, sonunda yine bireye indirgenmektedir, çünkü *belirlenmemiş*, soyut bir toplumsallıktır bu: bireyler tarihsel-toplumsal bir bağlamın içine yerleştirilmeden, dışarıdan, rastgele bir biçimde verilmiş bir toplumsallık içinde tanımlanmaktadırlar. Sonuç olarak, Sartre *Yöntem Araştırmaları*'nda başlangıç noktası diye kabul ettiği yöntemin dışına çıkmaktadır: *Eleştiri*'deki yöntemi, tikelden genele, bireyden toplumsal sınıfa doğru bir devinimdir. *Yöntem Araştırmaları*'nda açıkladığı yönteme göre, dizi ve grup gibi toplumsal yapıların sınıf çerçeve-

sine yerleşmiş, ve dolayısıyla da tarihsel olarak belirlenmiş yapılar olmaları gerekirdi. Oysa, otobüs kuyruğu gibi soyut bir örnekten hareket ettiği için, yazar bu yapılara bu tür bir örneğin taşıdığı tüm rastlantısallığı da getirmektedir.[47] Bu çözümlemede, dizi ve grup gib toplumsial yapıların toplumsal sınıflar içine yerleşmiş dolayımlar olduğunu gösteren hiçbir şey yoktur; çünkü bu sınıfların oluşturduğu bir temelden hareketle kurulmamıştır bu yapılar; tersine, sınıf bağlamı dışında oluşturulmuş ve hep yeniden, belirlenmemiş bireye indirgenebilecek topluluklardır bunlar.

Sartre bireyin topluluklara göre ontolojik bir öncelik taşıdığını açıkça belirtir. Bireye tanınan bu ayrıcalık yazarı, toplulukların anlaşılırlığını bireyin anlaşılırlığını oluşturan boyutların bir çarpımı olarak görmeye götürmektedir: birey iki boyutluyken, Sartre'a göre toplumsal sınıflar «n boyutlu»[48]dur. Bu anlayış, doğal olarak, bir yandan bireyle dolayım-yapılar arasında, öte yandan da bu yapılarla toplumsal sınıflar arasında herhangi bir gereklilik bağı kurmayı olanaksız kılmaktadır. Aronson'un deyişi ile, «basit bir biçimde, bireylerin çarpımını alarak toplumsal ilişkileri kurmak, toplumsal ilişkileri hiç kurmamaktır... Bu sıçrayışın gerisinde hiçbir mantık, hiçbir gereklilik, hiçbir *neden* yoktur...»[49] Toplumsal sınıflar çözümlemeye tümüyle dışsal olarak sokulmaktadır.

Sonuç olarak, Sartre'ın geliştirdiği toplumsal kategorilerin, bu tarih-dışı nitelikleriyle, bir toplumsal sınıflar kuramını geliştirmek için kullanılamayacağını söylemek haksız bir yargı gibi görünmemekte. Bu kategorilerin taşıdığı rastlantısallık, toplumsal sınıflarla aralarında bir gereklilik bağı kurulmasında bir engel oluşturmakta.

Sonuç: Döngüsellik

Sartre, kurmuş olduğu bu toplumsallık biçimlerini, somut içerikleri tarih süreci içinde belirlenecek olan biçimsel olanaklar olarak nitelendirmektedir. Ancak, bu toplumsal yapıları oluşturan ilişkilerin bütün mantığının tarih-dışında yer alması, bu ilişkilerin tarihsel olarak belirlenmemiş olması, yazarı bir çıkmaza götürmektedir. Kendisini içinde bulduğu bu çıkmaz, Sartre'ın tasarısı somut tarihsel bağlamına yerleştirildiğinde, çok açık bir biçimde ortaya çıkar. İşçilerin tarihlerinde yaşadıkları çelişik sürecin bir *gelişme*[50] süreci olduğunu kabul eder Sartre. Ancak, incelemesine konu olarak aldığı bu gelişme sürecini, yapıtın birinci cildinde kurduğu kategorilerle nasıl açıklayacağını anlamak çok güçtür. Bu kategoriler ancak işçi sınıfının *karmaşık yapısını* açık-

layabilirler, *gelişme* sürecini değil; çünkü yazar söz konusu toplumsal yapıları, tarih içinde kendilerini dönüştüren yapılar olarak kurmamıştır. Bu yapıların birinden ötekine geçiş, yalnızca bir soyutlama düzeyinden başka bir soyutlama düzeyine *geçiş*tir, *gerçeklikteki* daha karmaşık bir düzeye doğru bir *gelişme* değil. Yazarın kendi örneği olan «işçi sınıfının tarihi» bağlamında şu anlama gelmektedir bu: Bu tarihi, sınıf bütününün bir gelişme süreci olarak kavramlaştırmak, bu bütünün dolayım-yapıları arasındaki bağıntının belli bir *doğrultuda* devinmesini, yani örneğin yapılardan birinin giderek öteki yapılara egemen olmasını, ya da tersine dönmesini gerektirirdi. Oysa, Sartre'ın kategorileri sonsuza dek bir arada ve *sürekli bir karşılıklılık* ilişkisi içinde varolan yapıların kavramlaştırılmalarıdır. Şöyle der Sartre: «Bu bizi... işçi sınıfını —tarihsel sürecin *herhangi bir verilmiş anında*— yalnızca kurumlaşmış bir örgütsel grup olarak değil... aynı zamanda hem kaynaşmış ya da ant içmiş grup... hem de diziselllik... olarak ele almaya götürecektir.»[51] Ne var ki, bu yapıların bu bütün içindeki varlıklarını hep sürdürmeleri, bütünü belirleyen egemen yapının tarih içinde değişmeyeceği anlamına gelmemelidir; örneğin 19. yüzyılda bu sınıfın diziselliği ile kurumlaşmış bir grup oluşu arasında ortaya çıkan ilişki, yeni bir topluma geçiş sürecindeki bir sınıfın diziselliği ile grup oluşu arasındaki ilişkiden, yani bu bütünün iç yapısından çok farklı olacaktır.

Başka türlü söylendiğinde, kategorilerinin tarihsel belirlenime açık olmayışı, Sartre'ın asıl tasarısının, yani biçimsel çözümlemeden tarihe geçişin önünde bir engel olarak durmakta. Bu toplumsal kategoriler, tarihin somut gelişmesini yansıtacak bir biçimde yeniden-düzenlenemez. Yazarın bu çıkmazı, yine Avrupa işçi sınıfı örneğinde açıkça ortaya çıkmaktadır: *somut bir tarihsel süreci*n incelenmesi olan bu özel durumda, Sartre, toplumsal kavramlarını aynen birinci ciltteki biçimleriyle kullanmaktadır; biçimsel, tarih-dışı nitelikleri aşılmamıştır bunların. Birinci cildin dışında, artık somut tarih çerçevesinde olduğu halde, burada da «sınıfların siyasal örgütlenmeleriyle, özyönetim anları... arasındaki aşılmaz uçurum»[52]dan söz etmektedir Sartre.

Yalnızca çözümlemenin biçimsel yönüne ilişkin olduğu savunulan döngüsellik, böylece somut tarihsel gelişmede de karşımıza çıkmakta. Bu, Sartre'ın diyalektiğinin öncüllerinin kaçınılmaz sonucudur: «Tarih daha baştan çözümlemeye sokulmazsa, artık geç kalınmıştır bile: bütün tuzaklar önceden hazırlanmış demektir. Döngüselliğe takılıp kalırız...»[53] Bir kez, insan ilişkilerinin, Sartre'ın yaptığı gibi soyut bir biçimde, üretim ilişkilerinden önce incelenmesi gerektiği ileri sürüldüğünde, döngüselliğe düşmekten

kaçınılamaz. Ancak, soyut insan ilişkilerinden söz edilemeyeceğine göre, gerçekte Sartre'ın yaptığı bu da değildir: onun asıl yaptığı, tarihsel olarak özgül, toplumsal kategorileri, önsel kategoriler olarak alıp, toplumsal ilişkilerden soyutlayarak evrenselleştirmektir. İşte, gerek «biçimsel» çözümlemenin, gerekse de somut tarihe yaklaşımın döngüselliğinin temelinde yatan, belli toplum biçimlerine özgü kategorilerin böyle evrenselleştirilmesidir.

Dolayısıyla, döngüsellik, kendisinin savunduğu gibi yalnız birinci cildin değil, Sartre'ın tüm tasarısının kaçınılmaz bir özelliğidir: «tarihin doğrultusu», tarihsel olarak özgül kategorilerin evrenselleştirilmesi temeli üstünde kurulamaz. Yazarın yapıtın ikinci cildini tamamlamayışını da belki bu olanaksızlık açıklayabilir.

1. *Yöntem Araştırmaları* (çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu), YAZKO, 1981. Fransızcası: *Questions de Méthode*, Gallimard 1960. (Ayrı basım), İngilizcesi: *Search for a Method* (çev. Hazel E. Barnes), A. Knopf, 1963; Vintage Books, 1968.
2. *Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, 1960. İngilizcesi: *Critique of Dialectical Reason*, (çev. A. Sheridon - Smith; derl. J. Rée), New Left Books, 1976.
3. Bu konuda bkz., M. M. Contat/M. Rybalka. *Les écrits de Sartre*, Paris, 1970; ayrıca, elyazmalarının yayımlanmış bir bölümü için bkz., Sartre, «Socialism in One Country», *New Left, Review*, sayı 100.
4. J.P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, s. 118; İng. metinde, s. 19.
5. J.P. Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, a.g.y., II. Bölüm: s. 41 - s. 85. Bu yapıttan aktarılan alıntılar Türkçe metinden; ancak çeviri yer yer değiştirildi.
6. Aynı yerde, s. 42.
7. Aynı yerde, s. 58.
8. Aynı yerde, s. 54.
9. Aynı yerde, s. 59.
10. Marx'ın yöntemi için bkz., *Grundrisse*, «Introduction», Pelican, 1973. ('1857 Girişi' olarak bilinen bölüm).
11. J.P. Sartre, a.g.y., s. 172, n. 12.
12. Aynı yerde, s. 100.
13. M. Poster. *Existential Marxism in Postwar France*, Princeton University Press, New Jersey, 1977, s. 295.
14. Kuşkusuz, alle başka sınıflardan kadınların durumunun anlaşılmasında da aynı derecede belirleyicidir. Burada işçi kadınlarından söz edilmesinin nedeni, Sartre'ın örneğinin de işçi sınıfı olmasıdır.
15. J. Rée, «Half a Critique», *Radical Philosophy*, sayı 15, Güz 1976, s. 28.
16. J.P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, s. 384; İng. metinde s. 349.

17. J.P. Sartre, R. Rossanda ile Görüşme: «The Risk of Spontaneity and the Logic of the Institution», *Telos*, sayı 4, Güz 1969, s. 193.
18. Bu üçlü yapının yalnızca işçi sınıfına özgü olmadığı Sartre'ın yapıtında açıkça ortaya çıkmaktadır; yazar başlangıçta bunu işçi sınıfının bir özelliği olarak sunmasına karşın, yapıtın son bölümlerinde burjuvaziyi de bu biçimde kavramlaştırır. Bkz., a.g.y., s. 736. İng. metinde s. 795.
19. J.P. Sartre, a.g.y., s. 661. İng. metinde s. 701.
20. Aynı yerde, s. 736. İng. metinde s. 795.
21. Aynı yerde, s. 305. İng. metinde s. 252. (Vurgu sonradan).
22. Aynı yerde, s. 173, 174. İng. metinde s. 90.
23. Bkz., aşağıda s. 16.
24. J.P. Sartre, a.g.y., s. 206. İng. metinde s. 130.
25. Bu kavram Sartre'ın çok özgül bir deyimi olduğu ve yaygın bir terim niteliği taşımadığı için, olduğu gibi bırakıp parantez içinde açıklamayı yeğledim.
26. R. Aronson, «Sartre's Individualist Social Theory», *Telos*, sayı 16, Yaz 1973, s. 72.
27. J.P. Sartre, a.g.y., s. 308. İng. metinde s. 256.
28. Aynı yerde, s. 311. İng. metinde s. 260.
29. Aynı yerde s. 292. İng. metinde s. 235.
30. Aynı yerde s. 350. İng. metinde s. 307.
31. J.P. Sartre, *Critique*, aktaran T. Schwarz, *J.P. Sartre et le marxisme*, L.Age d'Homme, Dole-de-Jura, 1976, s. 104.
32. J.P. Sartre, a.g.y., s. 402. İng. metinde s. 372.
33. Aynı yerde s. 415. İng. metinde s. 389.
34. Aynı yerde s. 357. İng. metinde s. 316.
35. Bkz., yukarıda s. 7, 8.
36. J.P. Sartre, a.g.y., s. 463. İng. metinde s. 449.
37. Aynı yerde s. 469. İng. metinde s. 458.
38. Aynı yerde s. 580. İng. metinde s. 599.
39. Bkz. aşağıda s. 18.
40. Bkz., A. Gorz, «Sartre and Marx», *New Left Review*, sayı 37, Mayıs-Haziran 1966, s. 46.; ayrıca bkz., M. Poster, a.g.y., s. 287, n. 68.
41. J.P. Sartre, a.g.y., s. 688. İng. metinde s. 735.
42. R. Aronson, a.g.y., s. 72.
43. P. Chiodi, *Sartre and Marxism*, Harvester, Sussex, 1976, s. 52.
44. J.P. Sartre, a.g.y., s. 299. İng. metinde s. 244.
45. Aynı yerde s. 695, 696. İng. metinde s. 744.
46. P. Chiodi, a.g.y., s. 19.
47. Sartre'ın, salt bireyin tikelliğine dayanan fenomenolojik yönteminin uzantıları burada açıkça ortaya çıkmaktadır. Tikele dayandığı ölçüde, bu yöntemin *rastlantısal* belirlenimleri aşamayışı burada da kendisini göstermektedir. Somutu yakalamak uğruna tarihsel belirlenimlerden (genelden) soyutlamak, kaçınılmaz olarak soyut ve rastlantısal bir hareket noktasını benimsemeye yol açar. Metinde, birey, tikel-olan; bu anlamda «soyut» olarak nitelendirildi.
48. J.P. Sartre, a.g.y., s. 666. İng. metinde s. 707.
49. R. Aronson, a.g.y., s. 83.
50. J.P. Sartre, ag.y., s. 654. İng. metinde s. 692.
51. Aynı yerde s. 647. İng. metinde s. 683.
52. J.P. Sartre, Rossanda ile Görüşme, a.g.y., s. 205.
53. R. Aronson, a.g.y., s. 89.

Antiçme *(Fr. serment; İng. pledge): Hak ve görev dağılımını gerçekleştirerek, kaynaşmış gruptan örgütle geçilmesini sağlayan gelişme.*

Başkalık *(Fr. altérité; İng. alterity): Karşılıklılığın karşıtı olan ilişki biçimi; ayrılık ilişkisi. (Karşılıklılık: Fr. réciprocité; İng. reciprocity)*

Bütünleşme *(Fr. totalisation; İng. totalization): Sürekli gelişme içinde* olan, anlama ve tarihi yapma/gerçekleştirme süreci.

Çokluk *(Fr. multiplicité; İng. multiplicity): Aralarındaki bağıntı ne olursa olsun, birden fazla bireyin bir arada olduğu her durum.*

Dizi *(Fr. série; İng. series): Üyelerinin her biri ötekilerle başkalık ilişkisi içinde bulunan küme; «grup»un karşıtı.*

Dolayım *(Fr. médiation; İng. mediation) Sartre'ın kastettiği özel anlamda, bireyin, sınıfsal belirlenimini somut olarak yaşamını, gerçekleştirmesini sağlayan ara topluluklar.*

Eylem *(Fr. ve İng.* praxis*): Bir birey ya da gurubun, bir amaca yönelik olarak koşulları düzenleme/örgütleme etkinliği.*

Grup *(Fr. groupe; İng. group). Üyelerinin her biri ötekilerle karşılıklılık ilişkisi içinde bulunan küme; «dizi»nin karşıtı.*

Karşı-diyalektik *(Fr. anti-dialectique; İng. anti-dialectic): Bir eylemin sonucunun,* practico-inert *tarafından kendisine karşı çevrilmesi.*

Kaynaşmış grup *(Fr. groupe-en-fusion; İng. fused group): Yeni oluşmuş ve yapılaşmamış grup; «grup»tan daha dar, daha özgül bir kavram.*

Kurum *(Fr. İnstitution; İng. institution): Ant içmiş grubun yapılarının kemikleşmesiyle ve bu grup içinde egemenlik ilişkilerinin ve diziselliğin baş göstermesiyle birlikte oluşan grup.*

Kûme *(Fr. ve İng. ensemble): Aralarındaki ilişki ne olursa olsun, birden fazla bireyin bir araya gelmesi.*

Ortak birey *(Fr. individu commun; İng. common individual): «Grup»un bir üyesi.*

Practico-inert *(Fr. ve İng. aynı): Geçmiş eylemin maddede cisimleşmesi. Eylem ve «atalet»in çelişik birliği.*

Topluluk *(Fr. collectif; İng. collective):* Practico-inert'*in diziye uygun düşen, edilgin yapısı.*

Yabancılaşma *(Fr. aliénation; İng. alienation): Başkası ya da* practico-inert *tarafından özgür eyleme elkonması ve eylemin bunların denetimine girmesi.*

NOT: Bu dizinin hazırlanmasında, Eleştiri'*nin, New Left Books tarafından basılan İngilizce çevirisindeki dizinden yararlanılmıştır.*

SARTRE VE FREUD

HİLMİ YAVUZ

Bilinçdışının psyche'yi açıklama doğrultusunda bir kuramın temeli olamıyacağını, daha 1939'da, *Esquisse d'une Théorie des Emotions*'da [bundan sonra *Esquisse* diye anılacak]*belirtmişti Sartre.[1] Bilinç ve bilinçdışı: Freud'cu 'psikanaliz kuramı', bu iki ayrı alandan bilinci edilgin olanla sınırlıyor, bilinçdışını bu edilginliğin imlediği kavramsal bir alan olarak kuruyordu. *Esquisse*'in diliyle söylersek: bilincin ediminin anlamı, edimin *dışındaydı*, ya da imlenen imleyenden koparılmıştı. Sartre bu 'kopma'yı, psikanaliz kuramının bilinç [imleyen] ile bilinçdışı'nı [imlenen], ayrışmış ontolojik düzlemlere koyması olarak anlıyor. Bilinç olgusu, diyor Sartre, neyi imliyorsa ona [imlenen'e], belirli bir olayın sonucu olan bir nesne bu olaya nasıl bağlanıyorsa öyle bağlanmıştır. Psikanalitik kuramda, bilinçle bilinçdışı arasındaki bağıntı, dışsal bir bağıntıdır öyleyse, nedensellik bağıntısıdır. Bu bağıntının doğası üzerinde durur Sartre. Örneğin, der, bir dağbaşında sönmüş bir ateşin küllerine raslasak, 'burada birileri ateş yakmış olmalı!' deriz. O birileri külde yokturlar ama, külle bir nedensellik bağıntısı içindedirler. Külle ateş arasında bu doğrultuda bir bağıntı olduğunu önceden bilmeyen biri, külün oradan birilerinin geçmiş olduğunu gösteren bir *im* olduğunu bilemez. Öyleyse, bilinç olgularını nesneler [örneğin, kül] gibi bir 'im" kılan, ona anlam veren bağıntıyı, bilincin dışında mı aramalıyız? Böyle yaparsak bilinci imlenen'le olan bağıntısı açısından bir nesne durumuna getirmiş olmaz mıyız? Bir başka deyişle, bilinçle [imleyen] ile bilinçdışını [imlenen] birbirinden ayrışmış ontolojik düzlemlere koymuş olmuyor muyuz?[2]

(*) *Köşeli ayraçlar, bu makalenin yazarının, açıklama amacıyla eklemek gereğini duyduğu sözcük ya da tümceleri; yuvarlak ayraçlar ise, metinde geçen sözcüklerin Fransızca ya da Almanca karşılıklarını vermek için kullanılmışlardır.*

Sartre'ın 'psikanaliz kuramı'nı eleştirisi burada başlıyor. Bilincin dışında bilinçdışını konutlamak, psyche'nin türdeşliğini yıkmak anlamına geliyor. Sartre için bu, Descartes'ci Cogito'nun da yıkılışı demek. Oysa bilinç kendisi-için-varlık'tır (l'être-pour-soi), nesneyse kendinde-varlık (l'être-en-soi). Cogito'yu, kendisi-için varlık'ın [bilincin] yapısını kuran katmanlar olarak tanımlar Sartre. Cogito kuramı, der, kendisi-için-varlık'ın bir objeye yönelmişliği (intentionalité) bağlamında bu objenin farkına varmayı olduğu kadar, objenin farkında olduğunun farkında olmayı da içerir. Ve Cogito'nun katmanları çıkar karşımıza: *cogito reflexif*, objenin farkında olmak; *cogito préreflexif*, objenin farkında olduğunun farkında olmaktır. Kendisi-için-varlık'ı, kendinde-varlık'tan ayıran bir belirlenimdir Cogito. Dolayısiyle cogito préreflexif varsa, bilinçdışı olamaz. Reflexif ve préreflexif Cogito bağıntılarıyla yapılanmış, aşkın kendisi-için-varlık'ın farkında olmadığı hiçbirşey yoktur.[4]

Sartre'ın heyecan (l'emotion) kuramı da, Freud'un 'psikanaliz' kuramının temellendirdiği heyecan nosyonunun yeniden yapılandırılmasıdır. Freud, heyecanın bilinçdışından kaynaklandığını savunur. Heyecan, Freud'a göre, bilinçten kaynaklanmayan bir boşalım sürecinin bilinçli algılanışıdır.[5] Oysa Sartre, heyecanı bilincin bir bölümü olarak görür; böyle olduğu için de bir objeye yönelmiştir heyecan, anlamı da bu objeyle temellenir. Tıpkı, der Sartre, sözcüklerimin neyi imliyorlarsa onunla anlam kazanmaları gibi... Anlam, benim sözlerimle dış dünya arasında nedensel ya da tüme varım yoluyla belirlenmiş bir bağlantıyla gerçekleşmiyor, sözcüklerle imledikleri arasında gerçekleşiyor. Daha doğrusu, neyi imliyorlarsa onunla anlam kazanıyorlar. Sartre'da yönelmişlik ile imlemek birbiriyle örtüşen alanlar oluyor böylece. Bilinç, ayrılmaz bir bölümü olan heyecanın belirli bir objeye yöneldiğinin farkında olduğu gibi, bu yönelmişlikte neyi imlediğinin de, Cogito'nun yapısı gereği, farkında olacaktır. Doğallıkla objenin neyi imlediğinin, imlenenin ne olduğunun belirtik (explicite) olması gerekmez; yoğunlaştırmanın (condensation) kerteleri vardır. Bu yüzden Sartre'ın yaptığı, 'psikanaliz' kuramının bilinçdışı nedenlerinin yerine, fenomenolojik kuramın belirtik olarak bilinmeyen, bilinçli seçme'sini koymaktır. * Sartre bu durumu, *L'Etre et Le Néant*'da, bilinç ve seçme bir ve aynı şeydir, diye belirtecektir.[6]

Biz yine *Esquisse*'e dönelim. Sartre sürdürür sözlerini: heyecan dünyayı belirli bir biçimde kavramaktır. Heyecanı, dünyanın dönüştürülmesi olarak da tanımlıyor Sartre. Gerçekte edimleri-

(*) *4 nolu nota bkz.*

mizle dönüştürürüz dünyayı; belirli amaçlara belirli araçları kullanarak gidilecek rasyonel 'yol'ların uyumlulaştırılmış bir haritasıdır dünya. Bu *hodolojik haritayı* çıkararak dünyayı bizim yaptığımız birşeymiş gibi görürüz, kendimizin kılarız. Heyecan, der Sartre, bu hodolojik harita'nın belirlediği, 'kullanılabilir bir bütün olarak dünya'nın işe yaramaz olduğunda ortaya çıkar. Bütün ussal yollar kapanınca, dünyayı büyüsel bir edimle dönüştürmeye kalkarız. Heyecan, dünyayı büyüyle dönüştürmektir, der Sartre: Heyecan, kullanılabilir dünyanın ansızın gözden kaybolması, büyünün onun yerini almasıdır.[9]

Sartre *L'Etre et le Néant*'da bilinçdışının olanaksızlığı sorununa yeniden döner. Ama bu kez, 'psikanaliz' kuramını eleştirmekle kalmayacak, bu kurama görüngübilimsel çerçeve içinde bir almaşık getirmeyi deneyecektir. Bu kendini-aldatma (mauvaise foi) kuramıdır.

'Kendini-aldatma'yı, bilincin kendi olumsuzlamasını dışa yöneltmek yerine, kendine doğru yöneltmesi olarak tanımlar Sartre. Kendini-aldatma, bir olumsuzlama olması yönünden yalan'a benzer. Yalancı, yalan söylerken gizlediği, söylemediği doğrunun [hakikatin] ne olduğunu bilir. Bir insan, bilmediği birşey hakkında yalan söyleyemez-olanaksızdır bu. Sartre, yalancının da bir tanımını yapar: Yalancı, doğruyu kendi içinde evetleyen (affirmant), sözlerinde değilleyen (niant) kişidir. Aldatmaya niyetlenmiştir yalancı, bu niyetini kendinden gizleme gereğini duymaz. Bilinç, yalanla, Öteki'nden gizlice varolduğunu evetler. Kendini-aldatma da insanın kendikendine söylediği bir yalan olarak tanımlanabilir. Ama bir ayrımla: kendini-aldatma içinde olan biri, tatsız bir doğruyu [hakikati] örtbas etmekte yada tatlı bir yalanı doğruymuş gibi sunmaktadır. Kendini-aldatma içinde, der Sartre, doğruyu Öteki'nden değil, *kendimden* (altını ben çizdim H.Y) gizliyorumdur. Yalandaki aldatan/aldatılan ikiliği kendini-aldatma'da ortadan kalkar. Yalan, Öteki'yle 'birlikte olma'nın (mitsein) aşılmasıdır.'

Sartre burada da bir proje'den sözeder. Proje, kendini-aldatmanın kavranmasını ve préreflexif bilincin kendini-aldatma ile gerçekleştirilmesini içerir. Yalancı ile yalanın söylendiği kişi, aynı kişidir; demek ki, der Sartre, yalancı olarak benim, aldatılan olarak kendimden gizlediğim doğruyu [hakikati] bildiğim anlamına gelir. Birbirinden adrzamanlı olarak gerçekleşmiş bir 'ikilik görünüşü' değildir bu. Projenin tekil yapısı içinde gerçekleşir, Öyleyse, diye sorar Sartre, yalan onu koşullandıran ikilik ortadan kaldırılmışken, varlığını nasıl sürdürebilir?[10]

Güçlükler bitmiyor, Sartre'a göre. Bilincin yarısaydamlığından

(translucidité) doğan daha başka sorunlar da var. Kendin -aldatma içinde olmak, kendini-aldatmanın bilincinde olmaktır Çünkü, diyor Sartre, bilincin varlığı, varlığın bilincidir. Değişken psişik yapısına karşın [Sartre, değişkenlik için 'metastable' sözcüğünü kullanıyor] özerk ve sürekli bir formu vardır kendini-aldatma'nın. Birdenbire sahihliğe[11] ya da kinizme doğru değişse bile kendini-aldatma içinde yaşayabilir insan. Bu, kendini-aldatmanın bir yaşam stili olduğu anlamına gelir. Değişkenliğine karşın sürekliliği yüzünden kendini-aldatmayı ne reddedebiliriz, ne de onaylayabiliriz.[12]

Bu güçlüklerden kurtulabilmek için, psikanaliz kuramının 'bilinçdışı' kavramına başvurduğunu belirtir Sartre. Psikanaliz kuramı, aldatan/aldatılan ikiliğini yeniden temellendirebilmek için bir sansür düzeneği önerir. Bu kuram, davranışların anlamı konusunda öznenin kendi kendini aldattığı varsayımını getirir. Onu somut varlığında [bilinç düzeyinde] kavrar, doğruluğu [bilinçaltı düzeyinde] içinde kavrayamaz. Freud, psyche'yi ikiye böldü, der Sartre: *Id* ve *Ego*. Bilinçdışı psyche'mle olan ilişkilerimde ayrıcalıklı bir konumum yoktur Freud'e göre Doğrunun [hakikatin] bulgulanmasını psikanaliste [hekime] bağlar Freud. Hekim, Öteki'dir. Öteki ise bilinçdışımla bilinçli yaşamım arasında bir dolayımdır (mediation): bilinçdışı tez'le bilinçli antitez arasında bir sentezi gerçekleştirir. Ben, kendimi Öteki'nin dolayımında kavrarım. Id'imle olan bağıntımda Öteki'nin konumundayımdır[13]

Oidipus kompleksi konusunda Sartre, Pierce gibi düşündüğünü belirtir: deneysel bir düşün'dür bu kompleks, ya da bir varsayım. Freud'de psikanaliz, kendini-aldatma'nın yerini alır; yalanın temel koşulu olan aldatan/aldatılan ikiliğinin yerine Id ve Ego ikiliğini koyar. Id'i, bilincin ayrılmaz bir bölümü olmaktan çıkarır Freud, bir kendinde-varlık'a (l'être- en-soi), nesneye dönüştürür.[14]

Sartre'ın *L'Etre et le Néant*'da 'psikanaliz' kuramına yöneltti̇ği eleştiriler burada temellenir. Bir kere bilinçdışının [Id'in] konumunun bir nesnenin konumu olamıyacağını söyler Sartre. Nesne, kendisiyle ilgili sanılarımıza (conjectures) kayıtsızdır; oysa Id doğruya [hakikat] yaklaşırken bu sanılara çok duyarlıdır (touché). Freud'un, hekim doğruya yaklaşırken bir direncin ortaya çıkmasından sözetmesi bundan dolayıdır. Bu direnç, dışardan kavranan nesnel bir edimdir: hasta ya konuşmaz, ya düşlemlerini anlatır ya da sağaltmadan [tedavi] cayabilir. Peki, direnç gösteren bölüm hangisidir, diye sorar Sartre, Id mi, Ego mu?. Bilinçli olguların psişik bütünlüğü olarak Ego olamaz bu direncin kay-

nağı. Doğruya yaklaşıldığını bilemez Ego; çünkü kendi tepkilerinin *anlamı*yla olan bağıntısı, hekimin bağıntısı gibidir: Ego, olsa olsa, hekimin öne sürdüğü varsayımların olasılık kertesini nesnel olarak görebilir. Dahası, der Sartre, bu olasılık Ego'ya kesinliğin (certitude) sınırında görünür; bundan da tedirginlik duymasına gerek yoktur; psikanalitik sağaltmayı bilinçli kararıyla seçen Ego'dur. Sartre sorar: [Bu durumda] hastanın, hekimin açıklamalarından tedirgin olduğunu, dolayısiyle de bir yandan direnç gösterirken bir yandan da, kendi gözünde sağaltmayı sürdürmek isteyen biriymiş gibi görünme aldatmacasını yaşadığını mı söylemeliyiz? *Bu bir kendini-aldatma'dır*, ve bu kendini-aldatma'yı bilinçdışıyla açıklamamız sözkonusu değildir; bütün bunlar bilinç düzleminde olup bitmektedir çünkü. Dahası, diyor Sartre, direnci psikanalistin suyüzüne çıkartmaya çalıştığı kompleksten kaynaklandığı varsayımıyla da açıklayamayız. Burada kompleks, psikanalistin yardımcısıdır: kompleks, tıpkı hekimin istediği gibi, suyüzüne çıkmak istemektedir. Sansür düzeneğine oyun oynayan; suyüzüne çıkmasını engellemesine karşın sansürün engellerini aşarak bilinç düzlemine çıkma savaşımı veren bu komplekstir.[15]

İmdi, direnci ne Ego'yla açıklayabiliyoruz ne de kompleksin yapısıyla. Öyleyse direnci, sansür düzleminde aramak gerekir. Soruların, ya da hekimin varsayımlarının, baskıya almaya (refouler) çalıştığı gerçek dürtülere (tendances) yaklaşıp yaklaşmadığını, bilse bilse sansür düzeneği bilebilir. Neyi yada neleri bastırdığını bilen odur sadece; etkinliğini ayırdederek uygulayabilmek için neyi bastırdığını bilmek durumundadır çünkü. Sansür düzeneği baskıya alma (refoulement) işlemini seçerek uygulayacaksa [«hangi dürtüler baskıya alınacak, hangilerine izin verilecek?»] yaptığı seçmenin farkında olmak (se représenter) zorundadır. Başka nasıl olabilir ki? diye sorar Sartre: yasal cinsel tepilere (impulsion), açlık, uyku, susuzluk gibi gereksemelere izin verirken, ötekileri baskıya almasını başka nasıl açıklarız? Sansür düzeneği, baskıya alma gereksemesi duyulan tepileri, onları ötekilerden ayırdettiğinin bilincinden olmadan nasıl ayırabilir? Alain, bilmek bildiğini bilmektir, demişti. Sartre bunu, bilmek, bildiğini bilmenin bilincidir, diye yeniden söylüyor. Böylelikle direnç, sansür düzleminde baskıya alınmış olan farkında olma'yı (une représentation du refoulé); psikanalistin sorularının yöneldiği sonucun ne olduğunun kavranmasını; baskıya alınmış kompleksin doğruluğu [hakikati] ile bu doğruluğu suyüzüne çıkarmayı amaçlayan hekimin varsayımlarının karşılaştırıldığı bir sentetik ilintiyi içerir. Bütün bu işlemler, der Sartre, sansür düzeneğinin kendi bilincinde olduğu-

nu gösterir. Nasıl bir kendinin-bilinci'dir bu? Sartre şöyle söyler: bu, baskıya alınmış olan dürtünün bilincinde olduğunun bilincinde olmamak için, bilincinde olduğunu gösterir. Bu da, sansür düzeneğinin kendini-aldatma içinde olması değilse nedir? der Sartre."[16]

Psikanaliz kuramı, böylece, kendini-aldatma'yı ortadan kaldırmayı denemiş, oysa giderek, bilinçle bilinçdışı arasında kendini-aldatma içinde bir özerk bilinç çıkarmıştır. Sartre, psikanaliz kuramının kendini-aldatmayı yok edemediğini, dolayısiyle psikanalizin kendini-aldatmanın yerini alamıyacağını gösterir böylece. Kendinden birşeyler gizleyen bir réflexif düşün'ün özü, tekil bir psişik düzenek, dolayısiyle de birliğin içinde ikili bir etkinliği içerir: bir yandan gizlenecek olanı saptamak ve korumak, öte yandansa baskıya almak ve saklamak. Bu etkinliğin iki görünümü de birbirlerinin bütünleyicisidirler. Sartre şöyle düşünür: sansür düzeneği aracılığıyla bilinci bilinçdışından ayırmakla psikanaliz kuramı, bu edimin iki evresini ayırmayı başaramamıştır. Kendini belli sembolik formların arkasında gizleyen tepinin baskıya alınmasına gelince, Sartre'a göre, tepinin (i) baskıya alınmış olduğunun bilinci; (ii) neyse o olduğu için geriye itilmiş olduğunun bilinci; ve (iii) bir gizlenme projesi olmadan kendini gizlemesi sözkonusu değildir. Yoğunlaştırma (condensation) ve aktarma (transference), tepinin kendisini etkileyen bu değişimleri açıklayamaz. Sartre şöyle bağlar sözlerini: «bilinç, sansürün ötesinde hem istenen hem de yasaklanan bir sonuca varılacağı konusunda bir kavrayışı içermiyorsa, tepinin simgesel ve bilinçli doyurumuna bağlanmış olan hazzı ya da bunaltıyı nasıl açıklayabiliriz?"

1 *J. - P. Sartre*, Esquisse d'une Théorie des Emotions, *Les Editions Scientifiques Hermann, Paris, 1939.*

2 *Sartre burada 'im'i, doğal im anlamında kullanıyor. İmleyenle imlenen arasındaki bağıntının nedensellik üzerinde temellendiği doğal im, bu bağıntının nedensiz olduğu dilsel im'den ayrılır.*

3 Esquisse, *s. 50*

4 İbid., *s. 53. Burada, Sartre'ın bilinç ile bilgi arasında kesin bir ayırım yaptığını belirtmek gerekir (bu konuda bkz. J.P. Fell III,* Emotion in the Thought of Sartre, *Columbia University Press, 1966, s. 125)*

5 *S. Freud,* The Unconscious, *anan M. Ostow «Affect in Psychoanalitic Theory», Psychoanalysis and the Psychoanalitic Review, XLVIII, 1961 - 62.*

6 *J.P. Sartre,* L'Etre et Le Néant, Essai d'Ontologie Phenomenologique, *Gallimard, Paris, 1950, s. 462.*

7 Esquisse, *s. 57, 65. Grekçe 'odos'tan ('yol' anlamında). Sartre,* hodolojik *sözcüğünü Kurt Lewin'den almıştır. (Bu konuda bkz. K. Lewin,* A Dynamic Theory of Personality, *McGraw - Hill, 1935).*

8 Esquisse, *s. 58 - 59. 'Kullanılabilir Dünya' kavramını Sartre'a Heidegger'in esinlendirdiğini belirtelim. Heidegger* Sein und Zeit'*da Dünyanın önce insan amaçlarına göre yapılanmış bir dünya olarak kavrandığını söyler. Dünyadaki şeyler, önce, düşünce objeleri olarak 'orada duran' (vorhanden) 'salt şeyler' (blosse Dinge) biçiminde değil, insan gereksemelerini karşılayacak 'bir araç' (ein Zeug) olarak* kullanılmak *(zuhanden)* üzere *kavranırlar. (Bu konuda ayrıca bkz. J.P. Fell III,* a.g.y. *126 vd.)*

9 L'Etre et Le Néant, *s. 87*

10 *İbid.,*

11 *'Sahihlik'i, kendini - aldatma'nın (mauvaise foi) karşıtı olarak, kullanıyorum.*

12 L'Etre et Le Néant, *s. 88 - 89*

13 İbid.

14 İbid., *s. 90*

15 İbid.

16 İbid., *s. 92*

17 İbid.

VARLIK SORUNSALI VE JEAN-PAUL SARTRE

ŞAHİN YENİŞEHİRLİOĞLU

«Geleceği görüyorum. İşte orada, sokakta. Şimdiden daha silikçe. Daha ne bekliyor gerçekleşmek için sanki? Gelecek, bu ihtiyar kadına daha fazla ne sağlayabilir ki? İhtiyar kadın topallayarak uzaklaşıyor. Aniden duruyor. Başörtüsünden sarkan aklaşmış bir tutam saçı yana doğru itiyor. Yeniden yürümeye koyuluyor. Demin oradaydı, şimdi ise burada... Hiç anlıyamıyorum içinde bulunduğum durumu: Hareketlerini gerçekten görebiliyor muyum, yoksa onları tahmin mi ediyorum? Şimdiyi gelecekten hiç ayırt etmiyorum artık. Çünkü, sürüp gidiyor bu, yavaş da olsa gerçekleşiyor; ihtiyar, koskocaman erkek ayakkabılarını sürüye sürüye ilerliyor ıssız sokakta. Budur işte zaman, hem de çırılçıplak zaman, yavaşça varoluyor. Kendini beklettirir ve geldiğinde de tiksinti verir. Çünkü, zaten, uzun süredir onunla birlikte bulunulduğunun farkına varılır. İhtiyar, sokağın köşesine yaklaşıyor. Ufacık kara bir kumaş yığınından başka bir şey değildir artık o. Evet, doğru, bu, yeni bir şey. Demin orada değildi. Ama bu, insanı şaşırtmayan tatsız ve silik bir yenilik. Sokağın köşesini dönmek üzere ihtiyar kadın, dönüyor işte... bitmek bilmeyen bir süreden beri.

Pencereden söküp atıyorum kendimi. Sallana sallana odada başlıyorum dolaşmaya; birdenbire aynaya yapışıp kalıyorum, kendime şöyle bir bakıyorum, tiksiniyorum kendimden: Hâlâ bitmez tükenmez bir süre daha. Sonunda, bu görüntümden kurtulup yatağın üzerine yığılıyorum. Tavana bakıyorum, bir uyuyabilsem.

Sakinlik, sessizlik.....»[1]

Bulantı adlı romandan alınan bu kısa parçada, olgulara dayanan varoluşa ilişkin bir temanın varoluşçu bir anlatım biçiminin özelliklerini buluyoruz.

Bütün sorun nedir varoluşçulukta? Ayrıca, bu sorunun bir sorunsal oluşturması söz konusu mu? Bu iki ayrı-ama gerçekte, mantıksal ve özsel bir biçimde birbirine bağlı - soruya yanıt ver-

mek gerekiyor ilkönce. Sonra da varoluşçuluk ve Jean-Paul Sartre bağlantısına girilebilir.

Birinci soruya gelince: Varoluşçuluktaki bütün sorun, «varlık»ın («'letre»)ne olduğu sorunudur. Ayrıca, bu sorun yanıtını ararken, «varlık»ın ne olacağı sorununu da doğurur yapısında doğal olarak. Bu, aslında, bir tür, varlığın bilgikuramsal yapısını felsefî alanda biçimlendirmektir. Örneğin, Sartre'da, bu konuya ilişkin olarak - aynen Heidegger'de olduğu gibi-bir varlıkbilim (ontoloji) kaygusu, bu kaygunun yanısıra bir «hiçlik» («le néant») düşüncesini çözümleyerek inceleme isteği vardır. Çünkü, böyle bir istek, bir gereksinim sonucudur Sartre felsefesinde. İşin ilginç yanı, «hiçlik» düşüncesi, onda, Heidegger'den çok, Hegelci bir anlamda ele alınmaktadır.[2]

Buna karşın, Sartre yine de, «hiçlik» düşüncesi üzerinde uzun uyadıya durur. Çünkü «varlık»ı tanımlamak Sartre'a göre, onun tam karşıtı olan «hiçlik»i de hesaba katmaya ve onların bir bütünün ayrı birer yansımaları olduğunu kabul etmeye bağlıdır. İşte, tam bu noktada «varlık»ı ele alma Hegelci bir tutum içeriyor. Kısacası, varlığı iki yönlü olarak tanımlar Sartre; «kendinde-olan» («l'en soi») ile «kendi-için-olan» («le pour-soi»). Bunlar, bir aynı varlık içinde bulunurlar gerçekte. Bu birlikte bulunmadan dolayı da, «varlık», sürekli olarak, (hep) kendine özdeş olandır. «Kendinde-olan», Descartes'ın «uzam»ı («étendue») gibidir bir çeşit. Oysa, «kendi-için-olan», Hegelimsi bir biçimde, sürekli bir devim olarak, varlığına sahip olan - ya da öyle anlaşılabilen - düşünceyi karşılar.

Satre şöyle tanımlıyor «varlık»ı, *Varlık ve Hiçlik* adlı kitabında: «Ama, varlık, kendine doğru bir ilişki değildir, o doğrudan doğruya, kendisidir. Gerçekleşemeyen bir içkin olmadır.» Ya da şöyle çevirelim: «Varlık, benliğin kendisine doğru yönelen bir ilişki değildir; o, doğrudan doğruya, bu benliğin kendisidir. Gerçekleşemeyen bir içkinlik, olumlanamayan bir olumlama, etkinlenemeyen bir etkinliktir. Çünkü, o, kendisiyle o denli doludur ki, sanki her bir şey, varlığın içinden, benliğin kendini olumlamasını çıkarıp kurtarmak için, varlığın bu doluluğunun giderilmesi gerektiğini göstermektedir. Yalnız, bunu, varlığın kendini, benliğinin özelliklerinden soyutlayarak farksızlaştırması olarak anlamayalım: Çünkü, kendinde-olan'ın farksızlaşması demek ise, bu belirlemenin ötesinde, kendi benliğini olumlama olgusunun herhangi bir sınır tanımaması demektir. Zira, bir sürü kendini olumlama biçimleri vardır. İşte, elde edilen bu ilk sonuçları kısaca özetlersek, o zaman, varlık, benliğin kendinde olması'dır denebilir.

Ama, eğer, varlık, benliğin kendinde olması ise, bu varlığın

yeniden kendini, kendi benliğine göndermediğine işaret eder, aynen, benliğin bilinci'nde olduğu gibi: Varlık, bu benliğin kendindeliği'dir işte.»[3].

Varlık ve Hiçlik'in bu tümcelerini buraya aktarmamızın nedeni olduka açıktır: Sartre, varlığın tanımını verirken, Hegelimsi bir belirleme biçimine başvurmaktadır. Bunu da, bir tür yöntem olarak kullanmaktadır aslında. Çünkü, Hegel için de varlık, «kendinde-olan» («l'en-soi»), «kendi-olan» («de soi») ve «kendi-için olan» (le pour-soi») durumların, sürekli bir devim çerçevesinde birbirlerine geçişleri, dönüşümleri, bütünleşmeleri ve birbirlerinin içinde erimeleridir[4]. Bu ise, varlığın tarihini oluşturmaktadır. Tarih ise, varlığın yapısıyla birlikte, değişiminin ve başkalaşımının nesnelliğini hazırlamaktadır. Bu, aynı zamanda, bilincin tarihidir de: «Şu halde bilincin tarihi - Tin'in Fenomenolojisi - onun [*varolma*]* deneyiminin tarihidir, tinsel tözün, yavaş yavaş Benliğe doğru ilerleyen açınımıdır.» J. Hyppolite, Hegel'in *Fenomenoloji*'sini açıklamak için, bu savı dile getirirken, gerçekte, Hegel'in şu belirlemesinden yola koyulmaktadır: «Bilinç, deneyimlerinin içinde varolanın dışında hiçbir şeyi bilemez ve kavrayamaz; sonuçta, bu deneyimdeki şey, yalnızca tinsel töz'dür. O da, gerçekte, kendi öz Benliği'nin nesnesidir.»[5] Bu nesnelleşme ise, varlığın varlıkbilimsel yapısının (ontolojik yapısının) tarihselleşmesinden başka bir şey değildir.[6]

Bu nesnelleşerek tarihsellik kazanma ya da tarihselleşerek nesnelleşme sürecine bir üçüncü öğe olarak bilgi girmektedir. Böylece, varlık ve bilgi, Hegel diyalektiğinde birbirlerini sürekli olarak güdümleyerek «kavram» («concept») ve kavrayış devinimini ortaya koyarlar. İşte Sartre, bu noktadan kalkarak «varoluş ideolojisi»ni bu tür bir temele oturtmak ister: «Varoluş ideolojisi, kendisini yeniden canlandıran Marksçılıktan, Marksçılığın Hegel'den türetmiş olduğu iki isteri kalıt olarak almıştır: Eğer insanbilimde [antropolojide] Doğruluk [«Verite»] diye bir şeyin olması gerekiyorsa, bu olmuş olan bir doğruluk olmalı ve kendini bütünleyiş yapmalıdır. Söylemek bile fazla ki, bu çifte ister, Hegel'den beri diyalektik diye bilinen varlık ve bilgi (ya da kavrayış) devinimidir. Nitekim ben de *Yöntem Araştırmaları*'nda, böyle bir bütünleyişin Tarih ve tarihsel Doğruluk olarak sürekli bir akış halinde bulunduğunu benimsedim. Bu temel uzlaşım noktasından yola çıkarak, felsefel insanbilimin iç çelişkilerini gün ışığına çıkarmaya giriştim ve kimi kurumlarda da, seçmiş bulunduğum yöntembilimsel düzlem üzerinde, bu güçlüklere getirilebilecek ge-

(*) Köşeli ayraç içindekiler benim eklemelerimdir. (Ş.Y.)

çici çözümlerin bir taslağını yaptım. Ancak yine söylemek bile fazla ki, eğer Tarih ile Doğruluk bütünleyici değilseler, eğer olguculaın [pozitivistlerin] ileri sürdükleri gibi, yalnızca Tarih'ler ve Doğruluk'lar varsa, o zaman çelişkiler ve bireşimsel aşmalar bütün anlamlarını yitirirler. Bu nedenle, eldeki yapıtı kaleme alırken şu temel sorunu ele almak bana gerekli göründü: bir insan Dostluğu var mı?»[7]

Demek ki Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te «varlık»ı tanımlarüen, bu kez de *Diyalektik Us'un Eleştirisi*'nde bu varlığın bir «varoluş ideolojisi»ni saptamak istiyor yukarıdaki soruyu sorarak: «Bir insan Doğruluğu var mı?» («Gerçekliği var mı?») Aslında bu soru, bir insan gerçekliğinin olup olmadığının sorusudur. Çünkü, «insan», «varlık» olarak bir varoluş kazanabilmek için, ilk önce, bir «gerçekliğe» sahip olmak zorundadır. Zira, bu gerçeklik çerçevesinde ve bu gerçeklik tarafından «insan» ancak bir varoluş elde eder. Ve onu biçimlendirir. İşte, bu biçimlendirme işinde, varlığın, bu gerçeklik dolayısıyla - yaratmış olduğu gerçeklik dolayısıyla - «proje»ler yapması ve onlara göre bir varolma çizgisi çizmesi sözkonusudur.

Salt bu nedenle Sartre, «varlık»ı tanımlarken, onda, «benliğin kendisine doğru yönelen bir ilişki»den çok, «...doğrudan doğruya bu benliğin kendisi»ni bulmuştur. Çünkü, varlığın içinde bulunduğu sorun, onun, «kendi benliğini olumlama olgusu»dur. «Olumlama olgusu» ise, kabullenmek ve yadsımak olgularının arasında sürekli bir gidiş geliş, sürekli bir devimdir. Bu gidiş geliş, bu devim, varlığın gidiş geliş ve deviminden başka bir şey değildir. Onlar, belirli bir süreç oluştururlar. Bu süreç ise, varlığın oluşma sürecidir. Oluşma ile birlikte bu süreçte, varlık, gerçeklik kazanmaktadır. Gerçeklik kazanma olgusu, birçok gerçeklik kazanma biçimlerini ve yollarını yapısında barındırır doğal olarak.

O zaman, ortaya, başka başka gerçeklikler çıkmakta ve herbir gerçeklik ise kendini, bir «benlik» olarak olumlamaktadır. Bu «benlik», iki ayrı yapıdan oluşmakta olup, sürekli bir biçimde birbirlerine geçişi öngörmektedir. Bu geçişler, varlığın devimidir. İşte, bu nedenle, biraz yukarıda da belirttiğimiz gibi, Sartre, «Varlık»ı iki yönlü tanımlamaktadır: «kendinde-olan» ile «kendi-için-olan». Bu iki yön, bu iki tip varlık, aynı varlığın bir ve tek «benlik» olarak ifadesidir. Bu nedenle, Sartre'ın varoluşçu felsefesinde, varlığın diyalektiği, aynı Hegel'in *Fenomenolojisi*'nde olduğu gibi, «kendinde-olan» ile «kendi-için-olan»ın diyalektiğidir. Aralarındaki dönüşüm ve geçişler diyalektiğinden dolayı da varlık, sürekli bir devimsellik yansıtır. Bu devimsellik, onun gerçekleşmesi, kendi benliğinin birçok uygulama alanında somutluk kazanmasıdır.

Çünkü, bu uygulamalarda gerçekleştirmek istediği erekler vardır. Onlar, varlığın kendine daha önceden öngördüğü erekler-dir. Onları gerçekleştirirken de, amacı, kendini gerçekleştirmek-tir. Bu nedenle, iki ayrı yanla yüzyüze geliyoruz varlıkta: Yalın bir varlık, «kendinde-olan-varlık» ve gerçekleşmesi sözkonusu olan, bir «proje» varlık. O da, «kendi-için-olan varlık»tır. Kendi-benliğinde-olan-varlık ise, bu her ikisini, kendi yapısında bir bütün olarak ortaya koyan varlıktır. Aynı, Sartre'ın da dediği gibi; «benliğin bilincinde olduğu gibi.»

Sartre felsefesinde, «varlık»ın bu denli parçalanışı ayrıca bu bir parçalanma mı? bu da tartışılması gereken ayrı bir sorun - acaba, onun, herhangi bir yana daha çok önem verdiğini mi gös-termektedir? Yoksa, bunlardan herhangi birinin daha önce mi geldiğini aramaktadır? Yani, hangisi önce geliyor; «kendinde-olan» mı? Yoksa, «kendi-için-olan» mı? Sartre'ın felsefesinin, Jean Wahl'in de belirttiği gibi, «çözülmesi en güç olan sorunlar»ından «biri bu»[9]. Bu noktada, varlığa hem «idealist» ve hem de «realist» «kendinden olandır dediği zaman, daha çok bir realist oluyor, ken-kendinden olandır dediği zaman, daha çok bir realist oluyor. ken-di için derken de, idealist»[9].

Aslında, Sartre'ın, nerede «idealist», nerede «realist» olduğu bizi pek ilgilendirmiyor. Çünkü, tanımladığı «varlık», gerçeklikle, düşlenen durumların içinde ve arasındaki geçişlerde oluşumunu, durumların bir olumlaması olarak yaşamakta ve gerçekleştirmek-tedir. Ancak, bu noktada «kendinde-olan» ile «kendi-için-olan»ın birliğini elde etmektedir. Demek ki, bu iki varlık türü, daha doğ-rusu aynı varlığın bu iki ayrı yanı, hem görünüşte ve hem de temelde bütün özellik ve nitelikleriyle böylesine birbirlerinin kar-şıtı olmalarına karşın, hiç kuşkusuz, aynı varlığın değişik ve farklı durumlardaki kendisidir.

Sartre, bu, hem aynı ve hem de ayrı olan varlığın bilimini, yani, onun varlıkbilimini (ontolojisini) kendi felsefesine göre oluşturmak ve biçimlendirmek istedi. Bu nedenledir ki, varlığın oluşumunun diyalektiğine eğilmek zorunda kaldı. O zaman, usa hemencecik, Hegel'in, varlığı bir «bütün» olarak ele alıp, onda, bu ayrı yanları, bir iç «kendi-için» ile bir dış «kendi-için» ve on-ların devimleri olarak görmesi geliyor[10]. Sartre'da, bunun. Hegel'-inkinden tümüyle ayrı olduğunu sanmak yanlış olur. Yalnız, He-gel'de «varlık»ı bilgi ve Tarih belirlerken, bu kez Sartre'da, ken-dini sürekli olumlayarak yaşam biçimini bulma olgusu belirlemek-tedir.

Burada, şu sorunla yüzyüze geliyoruz ku kez de: Varlığın, sürekli kendini olumlayarak, yaşam biçimini bulmak istemesi, ya

da içinde olumlanacağı gerçekliği yaratmak istemesi, onu, gerçekliğin kendisiyle ya da kendinde gerçeklikle buluşturup uyuma koyabilir mi? Bir başka deyişle, Sartre'ın «varlık»ının gerçekliği, gerçekliğin kendisi midir? Bu sorunun yanıtı, doğal olarak, Sartre'ın romanlarının, oyunlarının kahramanlarına bakıldığında ortaya çıkacaktır: Çünkü Sartre'ın kahramanlarının yaratmış oldukları gerçeklikler, kendi gerçeklikleridir. Onlar, ancak, bu gerçeklikler içinde varlıklarını bulmaktadırlar. Böylece, varlık ile gerçeklik arasında bir özdeşlik söz konusudur. Ve, bu özdeşlik vardır zaten.

Bunu göstermek için de, *Bulantı*'nın bir parçasını çevirip yazının başına koyduk. Çünkü, orada, gerçekten, varlık ve onun yaratmış olduğu salt gerçeklik varlığın gerçekliği olarak gözükmektedir. Pencereden bakan ve bir ara sokakta yürüyen eskimiş, yıpranmış yaşlı bir kadını ve onun zaman içinde sürüklenişini seyreden insanın dramıdır bu. (Sartre, bu dram sözcüğüne karşı çıkabilirdi belki de). Çünkü, orada, «ihtiyar kadın» ile, onun içinde varolduğu gerçeklik arasında bir özdeşlik var. Çünkü, orada, zaman ile yaşlı kadın arasında, yıpranma ile zaman arasında, bu kadına bakıp zamanı düşünen, pencereden bu durumu düşünen (içinde bulunulan durum) insan arasında bir özdeşlik var. Yaşlı kadını seyredip, onda, zamanı gören varlık, gerçekte, onda, kendi gerçekliğini görmektedir. Çünkü, eğer varolmayı sürdürürse (yaşamayı sürdürürse) gelecekte, aynı, sürüklenen, gövdesini sürükleyen, zarzor sürükleyen kadın gibi olacaktır. Bu olgu kaçınılmaz bir sonuçtur. Onu, onun varlığını, o anda dehşete düşüren, yaşlı kadının varlığı olmayıp, kendisinin onun gibi olacağı, bilinçteki bilinç-altı düşüncesidir.

İşte, onun gerçekliği, bu içinde bulunulan gerçeklikteki geleceğin gerçekliğinin düşünülmesidir. Dram, bu noktada başlamaktadır. Çünkü, kaçınılmaz, mantıksal ve bilinç-altı bir özdeşleşme sözkonusudur pencereden bakan bu genç ve pencere dışındaki bu yaşlı için. (Buradaki genç olma, göreli bir genç olmadır). Aralarında hiçbir ilişki olmamasına karşın, bu acı ilişki vardır. Zaman adı verilen ilişki. Zaman, gerçekte bir araçtır. Ama, burada, amaç olmaktadır. Zaman bu kez kötüdür. Zaman, ona, nasıl bir varlık iken, nasıl bir başka varlık olacağını acımasızca göstermektedir. Zaman, bu denli gaddar mıdır? Böyle bir varoluş için, evet. Bu nedenle, pencereden kendini koparırcasına «söküp atma», boş odada ne yapacağını bilemeden dolaşma, sonra da, aynaya yapışıp kalarak, kendi görüntüsünden nefret etme, «tiksinme» vardır. En sonunda da, çaresizlik karşısında bu olgudan kaçıp kurtulmak istemek. Uyuşarak kurtulmak istemek. Bu da uykudur.

Uyku burada, içinde bulunulan, varolunan gerçeklikten kaçıştır. Öyle bir kaçış ki, bir daha oraya dönmemek istercesine. Demek ki, bu ikili-üçlü özdeşlikler, pencereden bakan birey, yaşlı kadın ve zaman arasında, iki ayrı, üç ayrı varlığın farklılıkları ve özdeşlikleridir. Varlık ve varolma diyalektiği burada kendini gösteriyor. İşte Sartre, salt bu nedenle, «varoluş ideolojisi»ni oluştururken «bir insan Gerçekliği var m?» sorusunu sormaktadır[11]. İlk önce, temelin ne olduğunu bilmek gerekiyor; «insan» ve «gerçeklik» ve aralarındaki görünen ve görünmeyen, somut ve soyut ilişki. Bu ilişki ise, bu yazının içinde Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'inden aktarılan parçada da gözüken, - biraz yukarıda da belirttiğimiz gibi - varlığın kendisidir: «varlık, benliğin kendisine doğru yönelen bir ilişki değildir, o, doğrudan doğruya bu benliğin kendisidir.»[12].

İşte, bu ilişkide, varlıklaşan ilişkide bu kez, özgürlük ve «hiçlik» sorunu kendini göstermektedir. Bu, Sartre felsefesinin en önemli sorunlarından bir başkasıdır. Çünkü, «varlık»ı kesinlikle belirler. Bunun nedeni de şudur gerçekte: Varoluş özden önce gelir. Demek ki, varoluşa «öz»den ayrı bir önem kazandırılmaktadır bu savla. Öze oranla varoluşa belli bir ilklik ya da öncelik tanınmaktadır böylece. Yalnız, bu özellik, bütün varlıklarda ortaya çıkan bir özellik değildir. Tam tersine, insana özgü evrensel bir özellik ve nitelemedir. Bu özellik ve nitelemeden dolayıdır ki, özgürlük başlıbaşına bir güç olarak belirlenmekte ve insan varlığıyla özdeş kılınmaktadır. Şöyle ki, Felsefe terimleriyle anlatmak istersek, diyebiliriz ki, her nesnenin bir varoluşu ve bir de özü varvardır. Öz, bir nesnenin özelliklerinin değişmez bütünlüğüdür; varoluşu ise, evren içinde gerçek olarak bulunuşudur. Birçok kimse, özün önce, varoluşun sonra geldiğine inanır; bu fikir, dinsel düşünceden ileri gelir: Gerçekten, ev yaptırmak isteyen bir kimsenin, ne biçim bir ev yaptıracağını bilmesi gerekir. Burada öz varoluştan önce gelir. Bunun gibi insanı Tanrının yarattığına inananlar da, böyle düşünerek, Tanrının bu işi, haklarında daha önceden sahip olduğu fikirlere bakarak yapacağı sonucuna varırlar. Tanrıya inanmayanlar ise, aynı etkiden kurtulamayarak, bir nesnenin ancak kendi fikirleri ile uygun düşmesi durumunda varolabileceğini ileri sürerler. Bütün XVIII. yüzyıl, «insan doğası» denen, herkeste ortaklaşa bulunan bir özün varlığına inanmıştır. Varoluşçuluğa göre ise, insanda - ve sadece insanda - varoluş özden önce gelir.

Bu, kısaca şu anlama geliyor: «Önce insan vardır, şu ya da bu olması daha sonra gelir.»[13] İnsan, doğuştan, yaşam biçiminin ve varlığının oluşum çizgisinin nedenlerini kesinlikle bilemez. Bu ne-

denle de, varoluşçuluk, özellikle Sartre, özsel belirleyiciliği yadsır. Çünkü, özcü felsefeler için, evrensel öz, bir yerden «gelmez»: Bir başka deyişle ölümsüzdür. Bir de bireysel öz vardır; o da, varoluştan önce gelmez. Bununla birlikte o, kesin olarak, varoluşla aynı zamanda varolmaktadır. Çünkü, varoluşun dışında varlığını yitirir. Bu nedenle de hiçbir şey değildir. Varoluşa gelince, o da, ancak, gerçekleştirdiği özle bir özellik ve nitelik kazanır, yani bir şey olur. Bu, şu demektir kısaca: Özle varoluş birbirlerinden ayrılamaz. Birbirlerine - Sartre'ın belirlemesinin tam tersine - öncelikleri yoktur. Çünkü, aralarında fiziksel bir ayrım sözkonusu değildir. Sartre, «varoluş özden önce gelir» derken, varlığın bu açıklanış biçimine yanıt vermektedir.

Oysa Sartre kendisinin, ruhbilimsel gerekirciliği tutmayanlara ve insanda özgürlüğün varlığına inananlar arasına girdiğini söyleyerek, insanların durumunu, nesnelerin durumundan ayırdığını belirtir. İnsan, ona göre, özgür olduğu için, içinde bulunduğu olanaklar arasında bir «seçme» yapma gücüne sahiptir. Dünyaya gelmiş olması, onun, ilk ya da son kez bir seçme yapmasından çok, bu seçmeyi her gün yapması ile yüzyüze geldiğini gösterir. Buna da zorunludur zaten. Çünkü, «İnsanoğlunun özü, özgürlük içinde askıdadır.» «Askıda» olan bu özü, askıdan kurtarıp, onu gerçekleştirmek ve biçimlendirmek, insanın kendi özünü seçmesine bağlıdır. Bu seçim, özgür olma gerçeği ve bu gerçeğin gerçekleşmesidir. «Önce insan gelir... Daha sonra şu ya da bu olur. İnsan, kendi özünü yaratmak zorundadır». Buradaki öz, bireysel özdür. Ama, bunun yanısıra Sartre, bu özün belirlenmesini salt soyuta indirgemez. Tam tersine, bir parda hamal mı yoksa, bir üniversitede profesör mü olacağımızı belirli bir tarihsel ve maddesel koşullara indirger. Çünkü, «insan ancak bir durumdur... sınıfı, gündeliği, işinin niteliği ile belirlenmiştir; giderek, duygu ve düşüncelerine varıncaya kadar, belirlenmiştir.» Bu belirlenme, Sartre göre, seçme olanağını ortadan kaldırmaz. Çünkü, o, daha önce de söylediğimiz gibi, varoluşun bir gerekirliliğidir. Bu, gerçekte, kendini seçmektir; «Kendimi varlığımda değil, varoluş biçimimde seçebilirim,» der Sartre. Bu bir tutumdur. İnsan varlığının, durumu karşısında aldığı bu tutum, varlığın değişimini hazırlar. Böylece, durumlar, varlıklar arası etkileşimler başlar. Bu öğe ise, varoluşu belirleyen en önemli olgudur.

Özgürlük ise, Kant'taki gibi «sağduyu»nun özgürlüğü ya da Hegel'deki gibi «bütüne ait» bir özgürlük değildir. Sartre'da özgürlük, insanı bir davranışa zorlayan bir yetkeye (otorite) ya da belirli bazı ilkelere dayanmaz. Buna karşın, öngörülen erekler çerçevesinde «proje»lere göre varolur. Buna güzel bir örnek vermek

gerekirse, *Sinekler* adlı oyununun III. perde, II. sahnesine bir göz atalım; Oreste, kendisini boyun eğmeye zorlayan Jupiter'e şu yanıtı verir: «... beni özgür yaratmamak gerekirdi (...) Bir kez beni yarattıktan sonra da, artık ben sana ait olmaktan çıktım (...); artık gökyüzünde hiçbir şey yok, ne İyilik, ne Kötülük, ne de bana buyrukta bulunacak bir kimse (...) Bir daha senin yasan altına girmeyeceğim: Benim bundan böyle, kendi yasamdan başka bir yasam olamaz (...), çünkü ben insanım, Jüpiter; her insanın kendi yolunu kendisi seçmesi zorunludur.» Ereklerimiz, seçmelerimizin tümünü yönlendirirler. Ereklerimizin özgür seçimi ise, özel kararlarımızın özgürlüğünü ortaya koyar. Bu seçme ve bu özgürlük, «..., düşünüp taşınmaya [délibérer] bağlı değildir: Düşünüp taşınmaya koyulduğumuz zaman, olan olmuş, iş işten geçmiştir.» Düşünme, demek ki Sartre'a göre, varlığı varoluşa götüren edimden alıkoymaktadır. Bu nedenle, ereklerimizi kesin olarak saptamadığımız ölçüde özgürlüğe ulaşmamız gerçeklik kazanır. Bu da bir seçmedir. Ama, bilinçle bütünleşen bir «derin seçmedir»; «Günlük kararlarımızı belirleyen 'derin seçme', bizim kendimiz hakkında taşıdığımız bilinçle tamamiyle birdir.»

Bilinçle bütünleşen kararlar ve seçme edimi, yalnızca ustan yararlanmaz. Onlar, aynı zamanda, istemli davranışların bir ayrıcalıkları oldukları gibi, tutkulara ve heyecanlara da bağlıdırlar. Burada, duygular da işin içine girer: «... Korkum özgürdür ve benim özgürlüğümü açığa vurur; ben tüm özgürlüğümü korkuma bağladım ve şu ya da bu koşullarda korkak olmayı seçtim. Özgürlükle ilişkili olarak, hiçbir ayrıcalıklı olay yoktur.»

«Ayrıcalıklı olay» kabul etmemek, varlığa, özgürlüğün sonsuz yollarını açmaktadır Sartre düşüncesinde. Gerçekten de, Sartre, tüm yaşamı boyunca, özgürlüğün sonsuz yollarını arayıp durdu. Bu, hem yazın, hem politik ve hem de felsefe alanında böyle oldu. Yalnız, usa bir soru geliyor şu anda: Acaba, Sartre, romanlarında ve oyunlarında dile getirdiği, çizdiği karakter tipolojileriyle bütünleşmiş midir yaşamında? Bir başka deyişle, *Bulantı* kahramanı gibi aynı duygulara, düşüncelere, yaşama biçimine sahip olmuş mudur?.. Sanmıyoruz. Sartre, daha çok, iyi bir gözlemciydi. Bireyin, iki savaş arası yıllarında ve sonrasında geçirdiği bunalımı çok iyi gözlemlemiş, onu yine çok iyi bir biçimde çözümleyerek irdelemiştir. Avrupa'da bireyin geçirmiş olduğu bu bunalımı, evrimi Sartre, bir felsefe ve yapıtlarında da bir yaşam biçimi olarak ortaya koymuştur. Sartre ve onun varlığı ile yapıtlarındaki kahramanların varlıkları arasında büyük bir fark var. Yoksa, yüce düşünür Sartre günümüze dek yaşayıp, çağımızın bunalımını ve bulantısını yazar mıydı?...

«Madeleine, şu plâğı yeniden koyar mısınız? Gitmeden önce bir daha dinleyeyim.»

1. Sartre, J.P., *La Nausée*, Liv. de poche, Ed. Gallimard, Paris, 1965. s. 50.
2. Bkz. Wahl, Jean. *Existentialisme'in Tarihi*, Elif yay. İst. 1964, s. 24.
3. Sartre, *L'Être et le Néant*, Bib. des İdées. Ed. Gallimard, Paris 1943, s. 32-33.
4. Bkz. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier/Montaigne, Paris, cilt 1, s. 145-167.
5. Bkz. Hegel, a.g.y., cilt I. s. 32.
6. Bkz. Marcuse H., *L'Ontologie de Hegel et la Théorie de l'Historicité*.
7. Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, Kırkoğlu'nun çevirisinde «doğruluk» sözcüğüyle karşılanan «vérité»yi Sartre'ın bu bağlamda göz önünde tuttuğu anlam bakımından «gerçeklik» diye çevirmek gerekir. Çev. Serdar R. Kırkoğlu, YAZKO 54, s. 12-13.
8. Wahl, a.g.y., s. 24.
9. Wahl, a.g.y., s. 24.
10. Hegel, a.g.y., cilt 1, s. 145-167.
11. Sartre, bu soruyu sorarken, Tarihte «bir insan gerçekliği» sorununu ortaya atmaktadır. Çünkü, aynı zamanda bu soru ve «varoluş ideolojisi» savı ile birlikte, Marksçılara yanıt vermek istemektedir. Burada, dikkat edilecek nokta, Sartre'ın Marx'ın düşüncelerinden çok, Marksçıların tutumlarını ve düşüncelerini eleştirmek istemesidir.
12. Sartre, *L'Être et le Néant*. s. 32-33.
13. Bkz. Foulquié P., *Varoluşçu Felsefe*, Gelişim Yay. İst. 1976, s. 66-67.

BİR TANIKLIK

DEMİR ÖZLÜ

Kendisinden bir süre uzak kalınmayınca, tarih içindeki kültürel perspektifleri çok açık seçik görülüp anlaşılmayan; insanı alıp oradan oraya sürükleyen, yetenekli kişiyi sonunda görmüş geçirmiş mutlu bir derviş haline getiren İstanbul kentindeki yaşamı içerisinde, bizim kuşak J.-P. Sartre'ın adıyla, sanırım ilk olarak Sait Faik'in Beyoğlu üzerinde yazdığı bir röportajda karşılaştı. Sait Faik o yazısında, o zaman İstiklâl Caddesi üzerinde bulunan Saray Kitabevi'nden söz ederken, J.-P. Sartre'ın «bu yaman adamın» kitaplarından da söz ediyor; parası yetişip de alıp okuyamadığından yakınıyordu.

J.-P. Sartre'ın bizim kuşağın düşünceleri üzerinde kurduğu yazın anlayışı üzerinde, belirli —sırasıyla önemli— ölçülerde etkisi olmuştur. Özellikle *Bunalım Edebiyatı* adı verilip, çokca eleştirilen yazın akımı üzerinde. Gelenekçilerle yeniliğe karşı olanlar, edebiyattan sadece toplumbilimsel olguların doğrulanmasını bekleyenler (yazarın amatör bir toplumbilimci olmasını isteyenler), 19. yüzyıl diyalektik maddeci düşüncesini oluşumu içinde değerlendirmeyip, en kolay şemalara indirgemek isteyenler, nihayet dünya kültürleri arasındaki evrensel alışverişi (bütün insan tarihi boyunca sürmüş olan bu alışverişi) «taklitçilik» olarak gören dar görüşlüler ya da kültür bağnazlarınca... uzun yıllar eleştirilip durmuştur bu akım. Öyle ki, bugün de, yaşadığımız kültürel çalkantılar içerisinde, 1950 ile 1960 yılları arasında oluşan, sonra da şu ya da bu eğilimlerle süren bu yazınsal anlayışın dil değerleri üzerinde, dışlaştırdığı iğretilemelerin ya da imgelerle imlerin insansal anlamı üzerinde —çağıyla bağlantısı üzerinde— sonuçta da gelenekten bu yazına kendiliğinden gelip yerleşen öğeler üzerinde gene de pek durulacağını sanmam. Benim o dönemde kullandığım terminolojiyle *Bunaltı Edebiyatı*, ama daha çok yaygınlık kazanmış bir deyişle *Bunalım Edebiyatı* adı verilen bir eğilimin, hemen hemen aynı dönemlerde birçok dünya yazınında

birden başlamış olduğunu o dönemde bilmiyorduk doğrusu. Şimdi, dünyanın çeşitli yazınlarıyla ilgilendikçe görüyorum bunu. Biraz önce ya da sonra başlamış olan evrensel eğilimi. Ben ilk hikâye kitabımın adını *Bunaltı* koymuşsam (1958); bunaltı sözcüğü daha sonra Fransız dilindeki «angoisse» sözcüğünü karşılamak için kullanılmışsa (ki ben ilk yapıtımın adının Fransız diline tam «angoisse» olarak çevrilmesinden yana değilim); «bunaltı», Sartre felsefesinin bir kavramıysa, «saçma» ve «bunaltı» Sartre felsefesine göre «dünyada olmak» (être dans le monde) düşüncesinden geliyorsa; Sartre düşüncesinde bunun aşılması gerektiğinden de söz ediyorsa; bir açıdan bir eylem felsefesi olan düşüncesini bu düşüncelerden başlayarak türetiyorsa ya da İsveçli önemli şair Per Lagerkvist'in eski bir şiir kitabının adı *Bunaltı* (*Angt*) ise... büsbütün de bilerek seçtiğimiz söylenemez bu temalarla bu terminolojiyi. Her zaman yaratış sürecinde olduğu gibi yarı bilinçli, yarı da bilinçsizdi bu seçiş, ama mutlaka çağdan ve o çağ içinde, yaşadığımız toplumun aldığı maddesel ve ruhsal biçimlerden geliyordu.

Fakat böyle bir yazıda kendimden söz etmek istemem —biraz ettimse de konuyu ortaya çıkarmak için ettim—; Sartre'dan, bir de kendi kuşağımın belli bir düşünce dünyası çevresindeki ilişkilerinden söz etmek isterim. Ama kendi kuşağımın yazar arkadaşlarına belli bir saygı ve uzaklıkla yaklaşarak; kendi düşüncelerini, kendi düşünsel ilişkilerini anlatmayı daha çok kendilerine bırakarak.

Hiçbir düşünce, belli bir gereksinim olmadan yaygınlaşamaz, gelip de başkalarını etkileyemez. J.-P. Sartre'ın, öteki varoluşçuların çok uzağında olan düşüncesi de. Öteki varoluşçuların çok uzağında diyorum: örneğin çağdaşı Gabriel Marcel, Cezayir'in bağımsızlığı söz konusu olduğunda ulusal bir Cezayir'den (Fransız bir Cezayir'den) yana imzasını koymuştu; oysa Sartre, Cezayir'in bağımsızlığı için savaştı. Dinci varoluşcu Kierkegaard'la kökleri ta eski Yunan felsefesine kadar uzanan bir düşünce geleneğinin bazı ortak terimlerini kullanmaktan başka ne yakınlığı var Sartre'ın?

1950 Kuşağı adı verilen yazar kuşağının, Türk yazınında yeni bir değişim yaratan genç üyeleri —o dönemde, belirli açılardan— J.-P. Sartre'ın düşüncesiyle ve yazın anlayışıyla ilgileniyorlardı. Özellikle o dönemin genç yazın dergisi *a dergisi* çevresinde toplananlar. İlginin o kadarla kalmadığını, öteki varoluşcu düşünürlere de sıçradığını belirtmeliyim. *Somut* yazın dergisinde yayımladığım bir *not*'ta, ilgilenilen yapıtların ve düşünürlerin ak-

lıma gelenlerini sıralamıştım. 1958'de, doğrudan doğruya felsefeci olan Selâhattin Hilâv'ın da yurda dönüşü, o genç yazarlar çevresi için yeni bir kan dolaşımı yaratmıştı. Fatih'te, bizim evin, bana verilmiş küçücük odasında; Selâhattin Hilâv'ın Çarşamba'da, babadan kalma evinde; Önay Sözer'in, Çarşıkapı'daki odasında; Asım Bezirci'nin Yavuz Selim'deki küçük evindeki toplantıları, konuşmaları bir gün yazabilirsem mutlu olacağım.

1950'lerin ilk yıllarında Sartre'ın bizi ilgilendiren düşüncelerinin, düşünürün 'ilk dönem düşünceleri' olduğunu belirtmeliyim. Sartre, o dönemde ilk önemli yapıtlarını yayımlamıştı henüz: *Imagineire (İmgelemsel*, 1940), *l'Etre et le Néant (Varlık ve Hiçlik*, 1943)... Bunlara birkaç ünlenmiş tiyatro oyununu, *Bulantı* romanını, *Duvar* adlı yapıttaki hikâyeleri de katmalıyım. (Sonradan Roland Barthes'ın 'yazışın sıfırıncı derecesi' diye adlandırdığı, Sartre'ın özensiz görünen, —benzetmesiz, iğretilemesiz— ama geçirgen üslubunun beni ayrıca ilgilendirdiğini belirteceğim). Bu ilk düşünce yapıtlarında, Sartre'ın felsefesi bir *bilinç felsefesi* olarak görünür. Sartre felsefesinin «insanı» («je» ya da «ben», «Ego»), başlangıçta bilinçlilik içinde değildir, dışındadır onun, dünyadadır; orada, dışarıda varoluş, yerini bulur. «Ben» orada özne-nesne ikiliğini aşmak zorundadır (Dünya ve Ben ikiliği); «dünya» ve «ben» mutlak bilinç için nesneler olarak kalırlar.

Bilinçse hiçlikle karşılaşmayla başlar. «Bir varlıktır bilinç, varlığının hiçliğinin bilincinde olan bir varlık» *(l'Etre et le Néant, II. bölüm, 1)*. Varoluş özden önce gelir, her insan eylemi insanlığa bir düşünce katar. Bilinç, düşüncenin özel bir biçimi olarak belirlemez kendini, varolanın bir dünyaya doğru patlaması olarak belirir. Burada Husserl felsefesi egemendir artık: kendini indirgemiş insan, maddeye doğru yönelme (l'intentionalité husserlienne). Bilinç, kendini dışlaştırma eylemidir. Bilinci ayakta tutan, aydınlatan *cogito*'nun düşüncel sağlamlığıdır, ama olgusallık içinde kendini duyan bir bilinçtir bu: *Oradayım ve şimdi oradayım.*

Bunaltı, *l'Etre et le Néant'da*, saçmalık, varoluşun betimlenmesi Varlığın sorunları olurlar. Dünyada varolmanın bilinci, hiçliğin dünyaya doğru bu patlaması bu kitabın sorunsalını oluşturur. Varolan (insan) özgürlüğünün bilincini kazanır. Özgürlük, çevremde bir eylem alanı olarak belirir. Varolmak, varcluşu, olanaksız öze doğru aşmaktır, bir aşkınlıktır bu hareket. Özgürlük, kendimi, dünyada seçmektir, gene aynı eylemdir bana dünyayı bulgulatan. Başlangıçtaki özsüz varoluş, özgürlüğe yargılı insan... ancak seçme ve bağıtlanmayla varedebilir kendini.

İlk yapıtlarında Sartre, ilgilendiği, ortaya koyduğu bilinç kuramlarıyla, Bergsoncu geleneksel ruhbilimin «iç yaşam» anlayı-

şına ve Freudçu psikanalize karşı çıkıyordu. Onların yerine fenomenolojik anlayışlar, fenomenolojik doğrular getiriyordu. Bütün bu çaba, onun çalışmalarının 1960'lara kadar olan bölümünü doldurmuştu.

1960 Devrimi'nden sonra, ben de Paris'e gittim; kuşağımın bazı yazarları da zaten oradaydılar: Güner Sümer, Onat Kutlar, Ferit Edgü... Cezayir Savaşı dönemiydi, kentin çeşitli yerlerinde plastik bombalar patlıyordu. J.-P. Sartre, bu sömürge savaşına karşı direndiği için, Saint-Germain des Près'deki evine plastik bomba atılmıştı. Bu yüzden Rue Delambre'da (Montparnasse) kimsenin pek bilmediği —belki *Duvar*'daki hikâyelerde söz konusu edilen— bir evde kalıyordu. Geceleri Montparnasse Sokağı'ndaki Falstaff adlı lokale, ya da başka lokallere çıkıyordu. Sık sık görüyordum bu büyük düşünürü oralarda. Biz, Sartre'ın yapıtlarından yeni bir yazın anlayışının ürünleri olarak yararlanmış, o gençlik yıllarında etkisini duymuş ve Sartre'ın düşüncelerinden yararlanarak, Demokrat Parti kapalı döneminde, aydınlara seslenen özgürlükçü muhalefeti ayakta tutmaya çalışmıştık. Şimdi 1960 Devrimi olmuştu, ondan yararlanarak düş ülkesi Paris'e gelmiştim. Biliyordum, Türk toplumunda geç kalmış bir şeyler vardı. Nasıl ifade edeceğimi bilmiyorum: bir kültür bırakılmış, başka bir kültüre yönelinmişti, ama bütünüyle öğrenilmemişti o yeni kültür de (bütünüyle öğrenilmesi elde miydi?); sonra geniş kitlelere, halka yayılmış bir şeyler, bir düşünce yoktu henüz. Ama genç insanlar, genç yazarlar olarak umutluyduk sanırım. Toplumun altında yatan geri yapılar ya da emperyalist ülkelerin harekete getirmesiyle yiten ve yeri doldurulamayan kültür sorunu —bugünkü gibi— ortaya çıkmamıştı daha.

Paris'te kaldığım yıl içinde Sartre'la konuşma olanağı aramadım. Bazen Falstaff lokalinde, sabaha yakın saatlere kadar, birbirine yakın masalarda oturduğumuz halde. Sartre, düşüncelerini kitaplarda, gazetelerde yazıyor, özgürlükcü eylemlerini yapıyordu. Ayrıca düşünürle konuşmaya çalışmak, zoraki bir istek olacaktı.

Onların —hatta François Mauriac'ın, Arthur Adamov da dahil 121'ler bildirisini imzalayanların, kısa bir süre ülkelerinden kaçmak zorunda kalanların— Cezayir Savaşı ve insan özgürlüğü konusunda —birçok şeyi tehlikeye atmak pahasına— nasıl savaştıklarına tanık oldum. Kendilerinden öğrenilecek —yaşamak için öğrenilecek— çok şey vardı.

1960 öncesinde, bazı yazarların deyimiyle, bu *Varlık ve Hiçlik* dönemindeki politik konumlarını, daha sonra Simone de Beauvoir şöyle anlatır: «Kapitalizme karşıydık, ama Marksçı değildik; ik-

tidarları salt bilince ve özgürlüğe yöneltmek istiyorduk ve aynı zamanda ruhculuğa da karşıydık».

Paris'teki günlerde, kışın, karın yağdığı tek 1962 yılı sabaha karşısı, çok erken saatlerde, Montparnasse'da, *Delambre* Sokağı ile Boulevard Raspail'ın birleştiği köşede, Sartre'la burun buruna geldiğimizi ansıyorum. Geceleyin beni de uyku tutmamıştı. Dupleix metro istasyonuna yakın otelimden çıkmış, günün daha ağarmadığı saatlerde, ağır işçilerin kalvados ya da beyaz şaraplarını yudumlayıp çalışmaya koştukları kahvelerden birine uğramış, ardından da büsbütün uyanık —uykusuz bir geceden sonra— Montparnasse'a gelmiştim. Kar, ilk ve son yağan kar, sinirleri mi germişti? M. Sartre da dolaşıyordu işte yarı karanlık sokaklarda, «Hey, M. Sartre!» diye seslenebilirdim kendisine. Yapamadım. O dönemlerde, geniş gövdesiyle Sartre bana oldukca genç görünüyordu. Şimdi, şu son yıllarda öleceğini ve dünyamızda artık görülmiyeceğini bilseydim, seslenirdim mutlaka.

1960 yılında J.-P. Sartre, yayımladığı *Critique de la Raison Dialectique* ile hem Marskçı düşünceye yaklaşır, hem de bu düşünceyle bir tartışmaya girer. Sartre'ın öne sürdüğü, tarihte, «öznesiz» sınıfsal hareketlerin diyalektiği değildir. Hatta bu düşünceyi kuşkuyla ele alır. O, bu büyük yapıtında, her şeyden önce diyalektiği, tekil eylemlerin bütünleşmesi olarak tanımlar.[1] Bireylerin tarihle ilişkileridir onu ilgilendiren. Fakat öte yandan bu yapıtta öne sürülen düşünceler Engels'in şu düşüncesini doğrular gibidir: «İnsanlar, kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendilerini belirleyen belli bir ortam içinde». Sartre, bu yapıtta salt felsefesel bir çabaya girişir: Marksçılığı «bilmeye» bağlayan ve onunla bütünleştiren *somut bir antropoloji* kurmak. Varoluşçuluğu, Marksçılıkla birleştirmek, bütünleştimek istemektedir. Marksçılık ya da Marksçı araştırma insancıl bir boyut kazanacaktır (özne de yerleşecektir bu araştırma içine), yani varoluşsal tasarı girecektir onun içine, antropolojik bilginin temeli olarak. O zaman varoluşçuluğun varlık nedeni kalmayacaktır: özümsenmiş, aşılmış, felsefenin bütünleşen hareketi tarafından içine alınmış olacaktır.

Sartre, *Sözcükler (Les Mots)* adlı yapıtıyla kendi yaşamıyla ve sürüklediği nevrozla ilgili bir şeyler açıklamıştı. Ama onun düşüncesinin geliştirdiği temaların, daha çok —benim henüz okumadığım— *Flaubert* adlı üç ciltlik büyük incelemesinde bulunduğu söylenir.

1936 yıllarında Sartre bireyci bir kuram ve insan özgürlükleri için düşünen, genç bir düşünürdür. *Bilinç* konusu başlıca konusudur onun. İkinci Dünya Savaşı'na girer, tutsak düşer, birlikte olmanın ve birlikte yaşamanın erdemlerini görmeye başlar.

1941'de, bir direniş topluluğu kurar: «Sosyalizm ve Özgürlük», ama komünistlerce dışlanır, yalnız kalır. 1943'de, Paul Eluard aracılığıyla *Lettres Françaises* dergisiyle ilişki kurar. Savaştan sonra, Fransa'da tuhaf bir durum ortaya çıkmıştır: komünistler, kesinlikle Sovyet yanlısı, sosyalistlerse ABD yanlısıdırlar. Bu ayrılığın saçmalığını belirtir Sartre. 1946'da, Hindi Çini'nin bağımsızlığı için harekete geçer. 1952 yılında Kore Savaşına karşı çıkar, anti-komünizmi şiddetle eleştirdiği halde, Sovyet'lerdeki bazı uygulamaları da çok ağır bir biçimde eleştirir: özellikle Stalinciliğin yapısını ve o dönemin toplama kamplarını. 1956'da Macaristan'a müdahaleye ve 1968'de Çekoslovakya'nın işgaline karşı çıkar. 1968 gençlik hareketlerine ve fabrikalardaki işçi hareketlerine katılır. En kuramsal konularda düşünen bir filozof ve bir eylemcidir aynı zamanda. Stalinciliğin eleştirisini, kendi ülkesinde başlamadan çok önce başlatır. İtalyan liberal komünist aydınlarıyla ilişki kurar.

1950'li yıllarda, kendini eleştirenlerce «sahte peygamberlikle» ya da «pornografi» yazmakla suçlanan Sartre'ın, geçen yıllar boyunca düşünsel ağırlığı durmadan artar. Resmileşen aydınların elde edemedikleri manevi gücü o durmadan eleştiren ve kendini-eleştiren düşüncesiyle elde edecektir. Sartre'ın, düşüncelerini kurduğu ilk dönemde, Lukacs, Sartre'cı hareketi «kapitalizmle sosyalizm arasında varolmayan üçüncü bir yolu aramak» olarak eleştirmişti. Aradan geçen yılların Lukacs'a değil, Sartre'a hak verdirdiğini söyleyeceğim. Üçüncü bir yolun varlığı bakımından değil: Lukacs'ın, Sartre'ın bulunduğu yere yaklaşması açısından; hatta daha da önemlisi, sorunların 1945'lerde görüldüğü gibi, kolay yargılanır, kestirilip atılır çıkmaması bakımından. Her iki dünyanın karşılıklı konumlarından doğan, insanlığı ilgilendiren sorunların çok daha derinde yatan, kolay görünemez, ancak sürekli eleştiriyle varılacak kökleri olması bakımından.

«Göçmen» yaşamım içinde, elimin altında Sartre'ın tek bir kitabı —küçük bir kitabı— var sadece: *Platdoyer pour les intellectuels (Aydınlar İçin Savunma)*. 1965 yılında Tokyo'da verilmiş, üç konferansın metni. O konferansların sonuncusu olan, *Yazar bir aydın mıdır?* adlı konuşma şu sözlerle bitiyor: *...dünyada olmak bizi ezmektedir ve öte yandan, hayatın mutlak bir değer olarak yaşanarak olumlanması ve bir özgürlüğe olan gereksinme herkese kendini duyurmakta.*

«Bütünsel insan»ı bulmaya çalışan Sartre, bütün yaşamı ve düşüncesiyle, «bütünsel aydın»ı bulgulamaya çalıştı. Onun yaşamı «felsefenın, kendi gerçekleşmesi yoluyla, aşılması»nın çağımıza yayılan bir örneğinden başka bir şey değil.

1. Althusser'de bunun tersi olan düşünceye rastlanır.

BAĞLANMA VE ÇELİŞKİ

VİNCENT von WROBLEVSKY*
Çeviren: Uluğ Nutku

«Sartre'ın kişiliğinde ön sıradan bir felsefi roman yazarıyla karşılaştığımız kuşku götürmez. Voltaire'den beri felsefi romanın masala yakın hafif bir yazı türü olduğu, Fransa'da bilinen bir şeydir. Sartre'ın edebiyatının bu türle ilgisi yoktur; tersine, bir varoluş felsefesine bağlı edebiyatın ne olabileceğine ilişkin işlenmiş bir kavram verir bize.»

Paul Nizan, Sartre'ın *Bulantı* adlı romanının yayımlanmasından sonra, 15 Mayıs 1938'de, sol eğilimli akşam gazetesi *Ce Soir*'da böyle yazıyordu. Gelecekte Sartre'ın hayatında ve eserinde biçimlenecek üretken çelişkilerin birkaçını da, karşıt kavram çiftleri olarak adlandırıyordu: edebiyat ve felsefe, aydınlanma geleneği ve modernlik, toplum eleştirisi ve ahlak.

Daha çocukken büyük yazar diye tanınma nevrozuna tutulan Sartre —otobiyografisi *Sözcükler*, çocukluğunu pek etkileyici bir biçimde anlatır— 1915'de, on bir yaşındayken kompozisyon ödevinde, sınıfında en kötü notu aldı. Öğretmeni verdiği notu yazılı bir yargıyla da açıklıyordu: «Çok düşüncesiz bir öğrenci; bir soruya verdiği ilk cevap hemen hemen hiçbir zaman doğru olmuyor... Düşünmeye iyice alışmalı!» Bu pedagojik öğüt Sartre'ın yüreğine oturmuş olmalı; yoksa Simone de Beauvoir, Sartre'ı tanıdığı 1929 yılını anımsarken, durup dinlenmeden düşünen bir insan olarak anlatmazdı onu. Yazarın çocukluk arkadaşı olan Nizan, *Bulantı*'yı tanıtırken, yalnız temel çelişkilerden değil, Sartre'ı *Özgürlük Yolları*'na yönlendirecek adımlardan da söz eder: «Jean-Paul Sartre, kendisini büyük suçlamalar karşısında bırakmamak, gerçekliğe bütünüyle açılmamak için romancıda olması gereken kesin çizgili ve acımasız yetenekleri taşıyor.» Gerçi *Bulantı* yazı

* *Felsefeci, DAC Bilimler Akademisi Üyesi.*

yazma, kendini anlama, bu işleri bilen tanışlara işmar edercesine göz kırpışlarla dolu bir kitaptır, ama bütün bunlara rağmen Nizan, öngörülerinde haksız değildir. *Bulantı*'nın son sayfalarında, romanın kahramanı Antoine Roquentin, sanat eserinde, «varoluş»un alternatifini bulur (burada, varoluş, geçici, rastlantılı, hiçbir şeyle haklı çıkarılamayan, sıvılaşan, yapışkan, sümüklü, kaygan, tiksinti veren olarak anlatılır). Bir Yahudinin bestelediği, bir zencinin söylediği *Blues*'da pırlanta sertliği, kesinliği, seçikliği vardır; burada zorunluluk, güzellik, süreklilik, ölümsüzlük, özgürlük söz konusudur. Özgürlük sanat eserinde nesneleşir; eser, baskı altında tutulan sanatçı azınlıkların, hiç de rastlantısal olmayan yaratıcılıklarının baskıdan kurtuluşunu ilan eder

Bulantı'da, edebiyat açısından biçimlenen rastlantı-özgürlük karşıtlığı, Sartre'ın 1943'de yayımlanan ilk büyük felsefe çalışmasında *(L'Etre et le Néant —Varlık ve Hiçlik—* kavramsal açıdan ele alınır. Kendisi-için olan özgürlük, bilinç; kendi başına olanı, varlığı, nesneleri parçalamalıdır. Husserl'in Fenomenolojisi ve Heidegger'in varlıkbilimiyle (ontolojisiyle) hem beraber hem de onlara karşı bir tutum benimseyen Sartre, «Özgürlük Felsefesi»nde tanrıtanımaz varoluşçuğu geliştirir.

Savaş sonrası yıllarda moda felsefe haline gelen bu akım, Marksizmin yanı sıra ve ona karşı, genç aydın kuşak üzerinde en güçlü etkiydi. Öylesine moda oldu ki artık varoluşçu giyiniliyor, dans ediliyor, saçlar uzatılıyordu. İşleri başından aşkın yurttaşlar ise, varoluşçuluğu, gençliğin ahlakını bozan kahvehane felsefesi diye kötülüyorlardı.

Ama kültürünü, kültür hayatına ilişkin bilgilerini, bulvar gazetelerinden almakla yetinmeyen kimse Sartre'ın adını başka bağlamlarda anıyordu; öne çıkan kavram «bağlanmalı edebiyat»tı («littèrature engagée»). Ciddi okuyucu, Sartre'ın yazardan, yazdıklarının siyasal ve toplumsal sonuçlarını düşünmesini istediğini anlıyordu. İletişimi vurgulamasıyla, alıcılık üzerindeki ısrarıyla, «okuyucunun özgürlüğüne işaret göndermekle» Sartre, yazarlar arasında verimli bir tartışmayı başlatmakla kalmadı, edebiyat bilimini de verimli kıldı; çünkü *Edebiyat Nedir?* (1948) adlı kitabı, bütün sınırları aşarak bugüne dek uyarıcılığını sürdürmüştür.

Sartre'ın 1943'de sahneye konulan *Sinekler*'i, direnişe çağrı olarak anlaşılmıştı, ama yazarının özgürlük felsefesinin popüler olmasını da sağlamıştı. «Cehennem başkalarıdır» sözünü bildiri haline getiren *Gizli Oturum;* Sartre'ın daha geniş toplum ve tarih boyutları arayışını dışavuran *Duvar* başlığı altındaki beş öykü (1939) varoluşçuluğu halka tanıtan yazarlardı.

Özgürlük Yolları roman üçlemesinde *(Akıl Çağı, Yaşanmayan*

Zaman, Yıkılış), halk cephesine, Münih Antlaşmasına ve 1940 savaş yazına tarihi çerçeve içinden bakar Sartre. Birinci ciltte birkaç bireyi, tarihi arka planda yirmi dört saat izler; ikincisinde Dos Passos ve Faulkner'dan öğrendiği en modern eşzamanlama ve montaj tekniğiyle «Münih haftası»nı birçok Avrupa kentinde aynı zamanda yaşatır; üçüncüsünde ise savaşı Fransanın yenilgisine kadar tasvir eder.

Bulanti'nın son sayfalarıyla *Özgürlük Yolları* arasında; zenci şarkıcının okuduğu *Some of these days/You'll miss me honey...* şarkısıyla Sartre'ın bağlanması arasında, tarih, büyük olaylar işlemektedir. Bağlanmalı yazar olmadan, yani yazılarıyla ırk ayrımına karşı (siyah ırka ilişkin *Saygılı Yosma* —1946, «Siyah Orfe» 1948— ve Yahudi ırkına ilişkin *Yahudi Sorunu Üzerine Düşünceler» 1946)* somut çıkışlar yapmadan önce gerçekliğe güçlü bir biçimde açılıyor, onu daha sıkı ve acısını çekercesine yaşıyordu. Savaş, tutsaklık ve karşıkoma hareketi ise onun burjuvaziye karşı —Hitler'den çok halk cephesinden korkan burjuvaziye karşı— nefretini keskinleştiren, onu daha siyasal, daha bilinçli yapan deneyimlerdi. Alman faşistlerin 1940'da kurşunladığı arkadaşı Paul Nizan, Sartre'ın modern edebiyata dikkatini çekmekle kalmamış, onun bir gerçekle karşılaşmasına katkıda bulunmuştu. Bu gerçek, Sartre için, ömrü boyunca, değişik biçimler alan ama en yüce olan bir anlamı taşıyan işçi hareketidir. Burjuva kökenli aydın olarak yüzyılımızın devrimci değişimleriyle bağıntısı, Sartre'ın en üretken çelişkisi olmuştur.

Sartre, savaş sonrası yıllarda işçi sorunlarıyla ilgisine açıklık kazandırmaya çalışırken siyasete girdi ve Marksizme yöneldi. Bu verimli yıllarda *Gizli Oturum, Mezarsız Ölüler, Saygılı Yosma, Şeytan ve Yüce Tanrı, Nekrassov,* sonra *Altona Mahpusları* gibi oyunlar yazdı. Senaryo olarak da şunları sayabiliriz: *İş İşten Geçti, Siyaset Çarkı* ve *Salem Büyücüleri.* Bu dönemdeki edebiyat incelemeleri de şunlardır: *Baudelaire, Ermiş Genet: Komedyen ve Kurban.*

Soğuk savaş yıllarında «Batı Dünyasının Özgürlükleri»ne kendisini kaptırmadı. Albert Camus ve Maurice Merleau-Ponty ile arkadaşlığı siyasal karşıtlıklar nedeniyle son buldu.

Otuz cilde varan yazıları, tek bir roman gibidir; ciltler, romanının bölümleri olarak birbirini tamamlar, çelişkiler canlı bir bütün oluşturur. Büyük çalışmalarının çeşitliliği ve tamamlanmamışlığı *(Varlık ve Hiçlik, Özgürlük Yılları, Diyalektik Aklın Eleştirilmesi,* ve son olarak *Ailenin Budalası),* yaratısının çelişkisinin ürünleridir. Bu yazılarında, felsefe ve edebiyat aracılığıyla uğrunda bir ömür harcadığı büyük sorunları keşfe çıktı: Bireyin top-

lumla ve tarihle ilişkisi; ahlak, sanat, siyaset ilişkisi; yazan bir insan nasıl olunur? sorusu, vs.

Altmışlı yıllardaki siyasal bağlanması (Üçüncü Dünya ve özellikle Viyetnam Kurtuluş Savaşıyla dayanışma) ve yetmişli yıllarda 68 Mayısının anarşizmi, kişiliğinin süregiden bir yanı olan bireyciliği ve ahlakçılığı ile sıkıca bağlantılı olarak ortaya çıkar. Edebi üretimi ise, geriler gibi olur. Gustave Flaubert ile çocukluğundan beri hiç kesilmeyen ilgisi ise, bu arada büyük bir ürün verir: Geçmişi, diyalektik tarzda aşan 3000 sayfalık bir roman ve roman oluşu kadar biyografi, felsefe, edebiyat kuramı, tarih, psikoloji, psikanaliz ve yine de ahlaki bir deneme olan *Ailenin Budalası*'dır bu. Bir zamanlar *Ermiş Genet*'nin, *Varlık ve Hiçlik*'e katılarak ikinci büyük felsefe kitabına, *Diyalektik Aklın Eleştirilmesi*'ne yol açması gibi, şimdi de *Ailenin Budalası*'nda geliştirilen ileri-geri yöntem, bireyden aileye, gruba, katmana, sınıfa, ulusa, çağa ve sırasıyla geriye doğru uygulanarak şu sorulara cevap arar: Bugün bir insan hakkında ne bilinebilir? İnsanın işiyle ilişkisi nasıldır?

Ama, *Ailenin Budalası*, yalnızca bir arabasamak, *İktidar* ve *Özgürlük* başlığı altındaki bir kitaba doğru bir adım olmak istiyordu. Bu aynı zamanda, bir ahlakı temellendirecek yeni bir çabaydı. Sartre'ın yepyeni bir sesle umuda dayandıracağı, ama son çare olarak dayandırmayacağı bir ahlak...

JEAN-PAUL SARTRE'LA SÖYLEŞİ

SİMONE DE BEAUVOIR
Çeviren: Sema Rifat Güzelşen

S.de B. — Almanya'da felsefe ile ilgili çalışmalar yaparken *Bulantı*'yı *(La Nauseée)* ya yazmayı sürdürüyordunuz. Bu iki etkinliği birlikte yürütüyordunuz.

J.P.S. — Benim için en önemlisi *Bulantı*'ydı.

S.de B — Ama yine de felsefe sizin için önemli olmalı ki Almanya'ya gidip orada bir yıl yaşadınız. Size daha önce *L'Etre et le Néant*'ı *(Varlık ve Hiçlik)* hangi nedenlerden dolayı yazmaya başladığınızı sorduğumda bana, «Savaş yıllarıydı» diye yanıt vermiştiniz.

J.P.S. — Evet.

S.de B. — Ama bu yeterli bir açıklama değil.

J.P.S. — Doğrusu, *Varlık ve Hiçlik*'le ilgili olarak birçok not almıştım. *Varlık ve Hiçlik* savaş sırasında Berlin'deyken tuttuğum notlardan oluştu; o yıllarda elimin altında gerekli metinler olmadığı için her şeyi de kendim yarattım. Tutuklu olduğum sırada Almanların bana Heidegger'in yapıtlarını neden verdikleri anlamam. Hâlâ da çözemedim bu sırrı.

S.de B. — Peki nasıl oldu?

J.P.S. — Tutukluyken bana «bir eksiğiniz var mı diye soran bir Alman subayına «Heidegger'in yapıtları» diye yanıt verdim

S.de B. — Kimbilir, belki de Heidegger rejim tarafından iyi karşılandığı için.

J.P.S. — Belki. Ne olursa olsun, kitabı bana verdiler ya. Oldukça pahalı kalın bir kitaptı bu. Tuhaf şey doğrusu; çünkü pek öyle iyi davrandıkları yoktu.

S.de B. — Evet biliyorum. Anlaşılması biraz güç. Ama ne olursa olsun Heidegger'i okudunuz.

J.P.S. — Evet Heidegger'i tutuklular kampındayken okudum.

Aslında onu kendi yapıtlarından çok Husserl'i okuyarak anlamıştım. Daha önce 36'da da biraz Heidegger okumuştum...

S.de B. — A, evet, bana da onun yazılarından uzun bölümler çevirttiğinizi iyi anımsıyorum. Yanılmıyorsam ben Rouen'deyken de bu konu üstüne tartışmıştık. Neyse *Varlık ve Hiçlik, l'Imaginaire*'de *(İmgelemsel)* yaptığınız buluşun doğrultusunda yer alıyordu değil mi?

J.P.S. — Evet öyle, Bilincin hiçlik olduğunu ileri sürmüştüm.

S.de B. — Ama daha sonra, *Varlık ve Hiçlik*'i yazdığınız sıradaki düşünce ve sezgiden artık uzaklaştığınızı söylüyordunuz.

J.P.S. — Evet ama yine de *Saint Genet* gibi felsefeyle bağlantısı olan kitaplar da yazdım.

S.de B. — Evet.

J.P.S. — Bu benim için büyük bir denemeydi. Doğrudan doğruya felsefeyle ilgili olmasa da sürekli olarak felsefe kavramlarına başvuruyordum bu kitapta.

S.de B. — Evet.

J.P.S. — Bu açıdan bir felsefe yapıtı olduğunu söyleyebiliriz... Daha sonra *Critique de la Raison Dialectique*'i *(Diyalektik Aklın Eleştirisi)* yazarken aklıma bazı düşünceler geldi.

S.de B. — Demek ki bu düşünceler çeşitli koşulların bir araya gelmesinden doğmuştu, çünkü Polonyalılar size...

J.P.S. — Polonyalılar bana, felsefe açısından nerede bulunduğumu sormuşlardı.

S.de B. — Bu da *Yöntem Sorunları*'nın (Question de Méthode) doğmasına yol açtı.

J.P.S. — Evet *Yöntem Sorunları*'nın doğmasına yolaçtı. Bunu, Polonyalılar yayımladı. Ayrıca bu incelemeyi *Les Temps Modernes* okurlarının da görmesini istedim. Siz de bana aynı şeyi öğütlemiştiniz.

S.de B. —. Evet.

J.P.S. — Ama elimdeki özgün metin pek iyi değildi. Bu nedenle yeniden düzenleyerek yayımladım *Les Temps Modernes*'de.

S.de B. — Ama başka nedenler de yok muydu? 52 yılından beri Marksçılık üstüne yığınla şey okumaya başlamıştınız ve felsefe de siyasal bir şey olmaya başlamıştı. Hem zaten Polonyalıların da size böyle bir soru yöneltmesi bir rastlantı değildi.

J.P.S. — Evet, Marx'a göre felsefe ortadan kaldırılmalıdır. Ama ben başka türlü düşünüyordum. Bana göre felsefe, geleceğin uygarlığında yer alacaktı. Ama Marksçı felsefeden kaynaklandığım da kesindi.

S.de B. — Bu konuda biraz daha açıklama yapmanızda ya-

rar var; size *Yöntem Sorunları*'nı yazmanızı söylediler. Peki niye kabul ettiniz?

J.P.S. — Çünkü felsefe açısından nerede bulunduğumu bilmek istiyordum.

S.de B. — Marksçılıkla olan ilişkileriniz açısından mı?

J.P.S. — Yüzeysel olarak evet; ama özellikle de diyalektik açısından nerede bulunduğumu bilmek istiyordum. Çünkü bugün ne yazık ki elimde bulunmayan notlara bir göz atılmış olsaydı diyalektiğin yazdıklarım arasına nasıl sızdığı görülürdü.

S.de B. — Oysa *Varlık ve Hiçlik*'te hiç de diyalektik yoktu.

J.P.S. — *Elbette. Varlık ve Hiçlik*'in ardından diyalektik düşünceye geçtim.

S.de B. — Evet, *Les Comnunistes et la paix*'yi (Komünistler ve Barış) yazdığınız sıralarda bir tarih felsefesi geliştirmeye çalışıyordunuz. *Yöntem Sorunları*'nı doğuran biraz da bu oldu.

J.P.S. — Evet.

S.de B. — Peki. *Yöntem Sorunları*'ndan *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ne nasıl geçtiniz?

J.P.S. — *Yöntem Sorunları*, yalnızca yöntembilimle ilgilidir. Ama bu yapıtın gerisinde belirlemeye başladığım bir felsefe, bir felsefesel diyalektik yatmaktadır. *Yöntem Sorunları*'nı bitirdikten birkaç ay sonra *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ni yazmaya koyuldum.

S.de B. — Peki, yeni düşüncelerinizin olduğunu nasıl fark ettiniz. Çünkü bana yıllarca şöyle demiştiniz: Bundan böyle bir başka felsefe kitabı yazar mıyım pek bilmiyorum; artık yeni görüşlerim yok.

J.P.S. — Öyle sanıyorum ki, size yeni görüşlerim yok artık, dediğimde bu görüşlerin bende bilinçlenmediğini belirtmek istiyordum, yoksa bir takım şeyler vardı kafamda.

S.de B. — Bir takım şeyler oluşmaktaydı.

J.P.S. — Evet. *Yöntem Sorunları*'nı yazınca düşüncelerim çarçabuk yerli yerine oturdu. Bu düşünceler üç dört yıl süreyle şu bildiğiniz defterlere tuttuğum notlardan kaynaklanıyordu.

S.de B. — 52 yılından beri tarih konusunda yığınla kitap okumuştunuz.

J.P.S. — Evet *Diyalektik Aklın Eleştirisi* adlı kitabımın şu hiçbir zaman yazılmayacak olan ikinci bölümünde...

S.de B. — Ama büyük bir bölümü yazılmış durumda...

J.P.S. — ...Tarihten söz etmem gerekiyordu.

S.de B.— Edebiyat ya da felsefeyle ilgili yazılar yazarken aynı biçimde mi çalışıyorsunuz?

J.P.S. — Felsefe yazıları yazarken müsvedde yapmam; oysa

öbür konularda aynı metin için yedi sekiz müsvedde, aynı metin için yedi sekiz ayrı taslak yazdığım olur. Üç satır yazdıktan sonra altına bir çizgi çeker, dördüncü satır için bir başka kağıda geçerim. Ama felsefe yazıları yazarken hiç de böyle olmaz. Bir kağıt alır, düşüncelerimi yazmaya başlarım; sayfa sonuna kadar olmasa bile belli bir yere kadar bu düşüncelerimi yazarım. Sayfa sonuna yaklaşınca da, bir yazım yanlışı nedeniyle o sayfayı bırakıp bir sonraki sayfaya yanlışı düzeltmiş olarak başlarım, bu sonuna kadar da böyle gider. Başka bir deyişle, felsefe, herhangi birine yönelttiğim bir sözdür. Ama herhangi bir kişiye, daha değişik bir biçimde seslenen romandan da farklıdır.

S.de B. — Evet.

J.P.S. — ... Romanı herhangi biri okusun diye yazarım. Felsefede ise herhangi bir kişiye düşüncelerimi şu andaki gibi, aklıma geldikleri biçimde açıklarım. Bunu, yazarak yapabileceğim gibi konuşarak da yaparım.

S.de B. — Demek ki, yazmak istediklerinizi teype okuyarak edebiyat yapıtı oluşturamazsınız ama, aynı yolla bir felsefe kitabı oluşturabilirsiniz.

J.P.S. — Doğru.

S.de B. — *Diyalektik Aklın Eleştirisi* üstüne çalışırken görmüştüm sizi. Korkunçtu. Yazdıklarınızı o gün pek gözden geçirmiyordunuz.

J.P.S. — Yazdıklarımı ertesi sabah okuyordum. Günde yaklaşık on sayfa yazıyordum.

S.de B. — Evet.

J.P.S. — Bir günde ancak bu kadar yazabiliyordum.

S.de B. — *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ni yazarken büyük bir güçle çalışıyordunuz, yazılarınızı yazarken de koridran[1] alıyordunuz.

J.P.S. — Her zaman.

S.de B. — Oysa edebiyat yapıtlarınızı yazarken hiç koridran almadınız.

J.P.S. — Hiçbir zaman. Edebiyat koridranla sürdürülemezdi. Çünkü kolaylığa sürüklüyordu insanı. Savaştan sonra bir kez koridran alarak yazmaya çalıştığımı anımsıyorum. Romanlarımdan birinde Mathieu'nün evine dönmeden önce Paris sokaklarında dolaştığını anlatıyordum. Berbat birşeydi bu. Mathieu sokaklarda dolaşıyor ve bütün sokaklar benzetmeler yapmasına yol açıyordu.

S.de B. — Anımsıyorum. Korkunçtu. Size bir soru daha sormak istiyorum. İnsan kendi kendine hayranlık duymasa bile yine de kafasında kendisiyle ilgili bir imge vardır. Gençlik ve ortayaşlılık yıllarınızı bu açıdan değerlendirdik. Peki ya bugünkü kişi-

liğinizle ilgili olarak ne düşünüyorsunuz? Bugün, altmış dokuz yaşındasınız, üstünüze birçok tez yapıldı, birçok kaynakçada adınız geçiyor, yaşamınızla ilgili çok sayıda kitap yazıldı, sizinle çeşitli konuşmalar yapıldı, hakkınızda çeşitli görüşler ileri süren pek çok kişi de sizi görmek istiyor. Bütün bunlar karşısında neler duyuyorsunuz? Kendinizi tarihsel bir anıt olarak mı görüyorsunuz ya da...

J.P.S. — Evet biraz tarihsel anıt olarak görüyorum, ama tam anlamıyla da değil. Gençlik yıllarındayken ilerde ulaşmak istediğim kişiyi buluyorum bugün sanki yeniden. Ben olmayan bir kişi söz konusu burada; bununla birlikte bu kişi beni simgeliyor, çünkü ona başvurulmakta; insanlar kendilerine göre beni simgeleyen bir kişi yaratıyorlar. Demek ki bir yandan «o-ben» bir yandan «ben-ben» var. «O-ben» insanların yarattığı bir bendir ve onlar aracılığıyla benimle bağlantı kurar.

S.de B. — Gençlikte düşlediğiniz kişi ile bugün ulaştığınız kişinin birbirleriyle çakışmasının bir anlamı var mı, ya da yok mu?

J.P.S. — Hiçbir anlamı yok. Hiçbir zaman, küçükken olmak istediğim işte buydu demedim kendime. Bu nedenle de hiçbir anlamı yok. Hiçbir zaman kendimi pek fazla düşünmedim. Uzun süreden beri de, kendimi düşünmeyi tamamen bıraktım.

S.de B. — Ne zamandan beri? Siyasal açıdan bağımlı olmaya başladığınızdan beri mi?

J.P.S. — Evet, biraz öyle. Bireysel ya da kişisel şeyler yaptığım zaman, birini görmeğe gittiğim zaman, herhangi biri için bir şey yaptığım zaman benliğim yeniden ortaya çıkıyor, ama bir edebiyat kitabı yazarken benliğim yok olup gidiyor. Elli ya da ellibeş yaşıma doğru *Sözcükler*'den *(Les Mots)* önce, arada bir, konusu İtalya'da geçen bir öykü yazmayı düşlüyor ve bu öyküde ben yaşlardaki bir kahramanın yaşamla olan ilişkilerini ele almak istiyordum. Öznelci bir yapıt olacaktı bu.

S.de B. — Evet biraz anımsıyorum. Bakın konuşmamız gereken bir şey de yazmamış olduğunuz kitaplar.

J.P.S. — Evet.

S.de B. — Niye onları tasarladınız, niye onları yazmaktan vazgeçtiniz?

J.P.S. — *La Reine Albermale ou Le dernier touriste*'ten (Kraliçe Albermale ya da Son Turist) uzun bölümler yazdım ve birçok defter doldurdum.

S.de B.— Son bir soru daha; kendi imgenizle, kendi kendinizle ilgilenmediğinizi söylüyorsunuz. Oysa bu tür söyleşiler yapmak hoşunuza gidiyor.

J.P.S. — Evet. Bakın, bana haksızlık yaparlarsa karşı çıkarım; hakaret edilirse, bu da hiç hoşuma gitmez.

S.de B. — Elbette.

J.P.S. — Şu sıralarda yapacak çok işim olmadığına göre, bir az da kendimle ilgilenmem gerekir. Yoksa yapacak bir şeyim kalmaz.

S.de B. — Üstelik kendinizden çok az söz ettiniz.

J.P.S. — Evet öyle.

S.de B. — *Sözcükler*'de, Merleau-Ponty Nizan konusunda biraz söz ettiniz ve Nizan'a değinirken kendinizden ama on bir yaşından sonraki yaşamınızla ilgili hiçbir değerlendirme yapmadınız. Hiç günce tutmadınız. Aklınıza gelen düşünceleri yazıyordunuz ama hiçbir zaman günü gününe günce tutmadınız, böyle bir şey yapmak hiç aklınıza gelmedi.

J.P.S. — Yalnızca savaş sırasında bir günce tutmuştum. Savaş yıllarında her gün kafamdan geçenleri yazıyordum. Ama bunu önemsiz bir uğraş olarak görüyordum. Edebiyat bir seçme eylemiyle, kimi özellikleri yadsıyıp kimilerini benimsemekle başlar. Edebiyat günceyle uyuşmayan bir etkinliktir, çünkü güncedeki seçme eylemi hemen hemen içten geldiği gibidir ve açıklanamaz.

S.de B. — Bununla birlikte işlenmemiş diye adlandırabileceğimiz bu tür bir edebiyatta sizin başarılı olduğunuz bir dal vardı. Özellikle gençlik yıllarınızda büyük bir mektup yazarı olma yolundaydınız. Ayrı olduğumuz yıllarda bana uzun uzun mektuplar yazıyordunuz. Yalnız bana değil, kimi zaman Olga'ya da, yaptığımız yolculukları anlatan on iki sayfalık mektuplar yazıyordunuz. Askerliğinizi yaparken de bana, kimi kez on beş gün süreyle her gün çok ama çok uzun mektuplar yazdınız. Bu mektuplar sizin için ne gibi bir anlam taşıyordu?

J.P.S. — Anlık yaşamın kağıda aktarılmasıydı bunlar. Sözgelimi Napoli'de geçirilmiş bir gün, mektubu alacak olan kişiye bu günü yeniden yaşatma yoluydu. İçten gelen bir uğraştı. Bu mektupların benim dışımda, başka birileri tarafından yayımlanabileceğini düşünüyordum. Ama bu mektuplar, belli kişilere yazılıp gönderilmiş mektuplardı. Bunların, ölümümden sonra yayımlanabileceğini hesaplamıyor değildim. Ama artık bu tür mektuplar yazmıyorum, çünkü bir yazarın mektuplarının da yayımlandığını biliyorum ve bunun gereksiz olduğunu düşünüyorum.

S.de B. — Neden?

J.P.S — Çünkü üstünde yeterince çalışılmamış şeyler bunlar. Ama bunun dışında kalan durumlar da var kuşkusuz: Sözgelimi Diderot'nun Sophie Volland'a yazdığı mektuplar. Ben bu mektupları hiçbir karalama yapmadan, bir solukta yazar ve mek-

tubu gönderdiğim kişiden başka bir okuru gözönünde tutmazdım; demek ki bu mektuplar geçerli bir edebiyat çalışması değildi benim için.

S.de B. — Evet ama mektup yazmayı çok seviyordunuz yine de.

J.P.S. — Evet çok seviyordum.

S.de B. — Kuşkusuz bunlar ilerde yayımlanacak; çünkü çok canlı ve çok eğlendirici mektuplardı.

J.P.S. — Kısacası, mektuplarım bir güncel işlevi yerine getiriyordu.

S.de B. — Geçen gün, ünlü yazarların yaşamının sizi çok etkilediğini söylüyordunuz Voltaire'in, Rousseau'nun ve ötekilerin yazdıkları mektupların büyük önem taşıması ve basılmış olmaları mı siz mektup yazmaya yöneltti?

J.P.S. — Mektup yazarken edebiyata yönelik hiç bir amacım yoktu.

S.de B. — Yayımlamadığınız, bütünlemediğiniz kitaplara gelelim yeniden. Bu konuda biraz konuşmanızı istiyorum.

J.P.S. — Sanırım bütün yazarlar için geçerli bu.

S.de B. — Yayımlamadığınız kitapların sayısını yaklaşık olarak söyleyebilir misiniz?

J.P.S. — *La Légende de le Vérité (Gerçeğin Efsanesi).*

S.de B. — *La Légende de la Vérité*'nin durumu başka. Bu kitap geri çevrilmiş, yalnızca bir bölümü yayımlanmıştı... Ama buna karşılık oldukça önemli bir yapıt olan *La Psyché* vardı: Neydi tam olarak bu kitap?

J.P.S. — *La Psyché,* bir yıl süreyle Heidegger'i ve özellikle Husserl'i okuduktan sonra Almanya dönüşü yazılmıştı.

S.de B — O sıralarda *La Transcendance de l'egoyu (Ben'in Aşkınlığı)* yazmış ve yayımlamıştınız. Ne var ki bu metin sonra unutuldu; ortadan kalktı, ama daha sonra Mlle. Le Bon tarafından yeniden yayımlandı. *Ben'in Aşkınlığı* ile *La Psyché* arasında bir bağlantı vardı.

J.P.S. — Evet. Bu kitaptan kalkarak tasarladım *La Psyché*'yi. *La Psyché* ruhsal olan şeyin betimlenmesiydi. Felsefe açısından öznelliği yaşama noktasına nasıl varılır? İşte bu soru aynı zamanda duygulardan, heyecanlardan söz eden *La Psyché*'de açıklanıyordu...

S.de B. — Bunları bilincin dışında yer alan ruhsal şeyler olarak ele alıyordunuz. Asıl düşünceniz buydu.

J.P.S. — Evet buydu.

S.de B. — Tıpkı benin aşkın olması gibi...

J.P.S. — Duygular da...

S.de B. — ... duygular da, heyecanlar da aşkındı. Ruhsal alanı kucaklayan oldukça büyük bir denemeydi bu.

J.P.S. — *Varlık ve Hiçlik* kadar önemli bir kitap olabilirdi.

S.de B. — *La Théorie des Emotions* (Heyecanların Kuramı). *La Psyché*'nin bir bölümünü oluşturmuyor muydu?

J.P.S. — Evet onun bir bölümüydü.

S.de B. — Niçin *Heyecanların Kuramı*'nı tuttunuz da —tutmakta haklıydınız, çünkü çok iyi bir bölümdür bu— *La Psyché*'nin öbür bölümlerini attınız?

J.P.S. — Çünkü *La Psyché*'deki öbür bölümlerde, Husserl'in görüşlerini yineliyor ve bunları değişik bir anlatımla açıklıyordum, ama yine de katkısız bir Husserl'di burada söz konusu olan. Kendimden kattığım bir şey yoktu. Buna karşılık *Heyecanların Kuramı*'nı özgün olduğu için sakladım.

S.de B. — Demek ki *La Psyché*, bir yana ittiğiniz ilk kitaplardan biri.

J.P.S. — Evet yalnızca bir bölümünü tuttum bu kitabın...

S.de B. — ... Daha sonra *Varlık ve Hiçlik*'in ardından ahlâk kuramı üstüne bir kitap yazmaya başladınız,

J.P.S. — Evet yazmak istiyordum, ama daha sonraya bıraktım.

S.de B. — İşte bu çalışmada Nietzsche üstüne uzun ve güzel bir inceleme de yer alıyordu.

J.P.S. — Gerçekten de Nietzsche üstüne yazdığım inceleme bu kitabın bir bölümünü oluşturuyordu. Ayrıca, Mallarmé üstüne de yaklaşık olarak iki yüz sayfa yazdım.

S.de B. — A evet! Mallermé'nin bütün şiirlerini çok ayrıntılı olarak açıklıyordunuz. Niçin yayımlanmadı?

J.P.S. — Bitmedi de ondan. Arada bir bırakıyor sonra yeniden ele alıyordum bu kitabı.

S.de B. — Peki ahlak kuramı olarak adlandırmadığınız ve insan davranışlarının fenomenolojik bir incelemesi, bazı davranışların bir eleştirisi olan ve Nietzsche üstüne yaptığınız incelemeyle bağlantısı olan bu çalışmalar bütününü niçin bıraktınız?

J.P.S. — Bırakmadım. Bunlar geliştirilmek amacıyla alınmış notlardı.

S.de B. — Öyle sanıyorum ki çalışmalarınızdaki fenomenolojik yan, size çok fazla idealist görünmüştü.

J.P.S. — Evet, tam anlamıyla öyle.

S.de B. — Bir çözümleme yapmak size çok idealistçe geliyordu...

J.P.S. — Çözümleme değil, betimleme.

S.de B. — Evet, değişik insan davranışlarının betimlemesini

yapmak size çok idealistçe geliyordu. Bütünlemediğiniz daha başka şeyler de var. Tintoretto üstüne uzun bir inceleme yazmıştınız, bunun bir bölümünü de *Les Temps Modernes*'de yayımladınız Bu çalışmayı niçin bir taslak halinde bıraktınız.

J.P.S. — Sıkılmaya başlamıştım da ondan...

S.de B. — ... Yazmayı düşündüğünüz, ama gerçekleştiremediğiniz başka edebiyat ve felsefe yazılarınız var mı?

J.P.S. — Bir Amerikan Üniversitesi için hazırladığım ahlak kitabı vardı. O üniversitede vereceğim dört beş konferansın metinlerini yazmaya başlamıştım. Daha sonra bunları yazmayı da sürdürdüm. Bu konuda yığınla not aldım. Bugün bu notlar ne oldu bilmiyorum. Her halde evde bir yerlerdedir. Ahlak üstüne alınmış yığınla not.

S.de B. — Ahlak ve siyaset ilişkisi üstüne değil miydi bu notlar?

J.P.S. — Evet.

S.de B. — Peki bu çalışmayı niye bıraktınız?

J.P.S. — Çünkü felsefe yapmaktan bıkmıştım. Siz de bilirsiniz ki, benim felsefe çalışmalarım hep böyle olmuştur. *Varlık ve Hiçlik*'i yazdıktan sonra iyice yoruldum. Bu kitabın da arkasını getirebilirdim, ama yapmadım. Felsefeyle edebiyat arasında yer alabilecek *Saint Genet*'yi yazdım. Daha sonra ise *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ni gerçekleştirdim, ama bunun da arkasını getiremedim.

S.de B. — Tarihsel açıdan yığınla inceleme yapmanız gerekiyordu da ondan değil mi?

J.P.S. — Evet. Elli yıllık bir süreyi araştırmak ve bu elli yıl üstüne bilgi edinmek için gerekli bütün yöntemleri de incelemeliydim. Üstelik konunun en ince ayrıntısına kadar da inmeliydim.

S.de B. — Yapıtlarınızın şu ana kadar hiç sözünü etmediğimiz, ama çok önemli olan başka bir yanı daha var: Tiyatro... Tiyatro oyunları yazmaya başlayışınızı nasıl açıklıyorsunuz, sizin açınızdan önemi nedir bunun?

J.P.S. — Tiyatro yapıtları yazacağımı her zaman düşünmüşümdür...

S.de B. — ... Gençlik yıllarınızda oyun yazmak aklınıza geldi mi?

J.P.S. — A evet, çeşitli parodiler, operetler yazdım.

S.de B. — Ya daha sonra? *Barino*'dan da söz etmek gerekir sanırım.

J.P.S. — Tutukluluk yıllarımda, pazar günleri büyük bir hangarda tiyatro oyunları oynayan sanatçılar topluluğuna katıl-

mıştım; dekorları da kendimiz yapardık, yazı yazan bir aydın olduğum için Noel'de benden bir piyes yazmamı istediler. Ben de son derece kötü olan, ama içinde yine de bir tiyatro düşüncesi bulunan *Bariona*'yı yazdım. Ama her şey bir yana, bana tiyatro zevkini veren de bu oyun olmuştur.

S.de B. — Bana bu konuda mektuplar yollayıp bundan böyle tiyatro yazacağınızı söylemiştiniz. *Bariona* bağlanmalı bir tiyatro oyunuydu: Romalıların Filistin'e girmelerini konu edinerek aslında Alman işgalindeki Fransa'dan söz ediyordunuz.

J.P.S. — Bunu Almanlar anlamadılar. Onlar yalnızca Noel üstüne yazılmış bir oyun olarak görüyorlardı bunu; ama tutuklu Fransızlar her şeyi anlamışlar ve piyesim onların ilgisini çekmişti.

S.de B. — Daha sonra *Sinekler*'i yazdınız. Bu oyunu hangi koşullarda gerçekleştirdiğinizi anlatır mısınız biraz bize?

J.P.S. — Sizin gibi ben de Olga Kozakiyeviç'in arkadaşıydım. Olga Dullin'in yanında tiyatro sanatını öğreniyordu ve ona şans tanınması gerekiyordu. Dullin'e bir oyun yazma önerisinde bulundum.

S.de B. — *Sinekler,* sizin için neyi simgeliyordu?

J.P.S. — *Sinekler* işlenmesi gereken bir efsane, çağdaş bir anlam verilmesi gereken bir konuydu. Amagemnon ile karısının öyküsünü, annesinin Oreste tarafından öldürülüşünü ve Erinye'leri olduğu gibi almış, onlara başka bir anlam vermiştim. Gerçekten de Alman işgaliyle ilgili yeni bir boyut katmıştım.

S.de B. — Biraz daha açıklar mısınız?

J.P.S. — *Sinekler*'de, özgürlükten, kendi mutlak özgürlüğümden, insan olarak özgürlüğümden ve özellikle de Alman işgalindeki Fransızların özgürlüğünden söz etmek istiyordum.

S.de B. — Oyununuzu sahnede izlemek sizde nasıl bir etki yaptı? Bir yanda oyunu izleyen halk, öbür yanda yapıtınız vardı. Bir kitabın yayımlanması ile bunun arasında ne gibi bir ayrım var?

J.P.S. — Oyunumu seyretmekten pek hoşlanmıyordum. Dullin dostumdu. Sahneye koyma konusunda onunla tartıştım. Bu konuda pek bilgim yoktu, ama yine de tartıştım onunla. Sahneye koyucunun çalışması öylesine önemliydi ki, kendimi sahnede pek bulamadım. Yazdıklarımdan kaynaklanan ama yazdıklarımla pek ilgisi olmayan bir şey oynanıyordu sahnede. Daha sonraki oyunlarımda aynı duyguyu yaşamadım, çünkü bu işi de kendim yapmaya başladım.

S.de B. — Bütün oyunlarınızı gözden geçirmeyelim de, siz bana tiyatro çalışmasıyla, gerçek anlamda edebiyat çalışması

arasındaki ayrımın ne olduğunu söyleyin.

J.P.S. — Her şeyden önce, konuyu yakalamak çok zor oluyor. Oyun yazarken genellikle on beş gün, bir ay, bir buçuk ay masamın başında otururum, kimi kez kafamda bir tek tümce vardır.

S.de B. — A evet söylemiştiniz.

J.P.S. — Kimi kez de kafamda belli belirsiz bir konu oluşur.

S.de B. — Yani çoğunlukla oyunlarınız belli koşulların yarattığı yapıtlardı. İşlemek istediğiniz belli bir konu yoktu.

J.P.S. — Evet öyle...

1. Bir çeşit uyarıcı (Ç.N.).

«BULANTI»NIN MİRASÇILARI BİZLERİZ

ALAIN ROBBE — GRILLET
Çeviren: Nilüfer Kuyaş

Bulantı'yı ilk çıktığında okumadım (oysa, yaşım on altıydı, okuyabilirdim); birkaç yıl sonra, savaşın hemen ertesinde okudum. Olasıdır ki, beni de bir roman yazma girişimine iten o sinsi dürtünün kaynağında bu kitap vardı; belki iki ya da üç başka kitapla birlikte, *Dava*[1] gibi, *Nadja*[2] gibi.

Annem ve babam «sağdan»dı, yani düzen ve denge rejimlerinin, geleneksel değerlerin tarafındaydılar. Bu aydın aile için savaşın sonu, büyük yıkımların, kanlı taşkınlığın, güven verici bir dış-yüzün ardında gizlenebilen (belki her her zaman gizlenen) adlandırılamayacak korkunçlukların keşfedilmesi demekti. *Bulantı*, açılmış olan bu çöküntüyü daha da genişletti. Nerede olursak olalım, usçuluğun ve rahat gerçeklerin (bizi aynı zamanda hem koruyan hem de tutsak eden dünya düzeninin) cilasını biraz kazımamız yeterlidir: anlamların ve yasaların güzel yapısı ansızın bir gösteriş olduğunu ele verir; korkunun üzerine, endişenin üzerine, umutsuzluğun, çılgınlığın üzerine göz boyamak için resimlenmiş sofuca bir yalandır bu.

Heidegger'de olduğu gibi Freud'da da birbirinin karşıtı olan iki kelimeyi (garip ve alışılmış) burada yeniden ele alırsak, giderek iki tür roman bulunduğunu kavrarız: bir yanda dünyanın alışılmışlığını yeniden kurmakla yetinen romanlar, ki bunun en iyi örneği, kuşkusuz Balzac'tır. Bu romanlar yerleşik düzenden, hümanist bilinçten, sınanmış gerçekten, sağduyudan yanadırlar. Öte yanda ise, dünyanın garipliğiyle, yabansılığıyla ilgilenen romanlar; yıkımlara, hayaletlere, saptırılmış anlamlara, bilinçdışına, özgürlüğe yönelenler; yani o zamanki görüşümle, Lewis Carroll ya da Raymond Roussel.

Bulantı, yerine başkasının geçemeyeceği bir anı canlandırır: içimizden birisi (Antoine Roquentin) yukarıda tanımlanan ilk ev-

renden ikincisine doğru kaymaktadır. Günlük yaşantısının alışılmış çevresine iyice kök salmış olduğuna inanan Roquentin, varlığının belirleyici bir iki günü içinde başka bir gerçekliğin bilincine varır. O zamana kadar, alışkanlıkların ve buyrukların dokusu ardında gizlenmiş olan bir gerçekliktir bu. Dünyadaki sürekliliğin hemen her yerinde gedikler ve çatlaklar görülmeye başlar ve daha görüldükleri anda karşı konulmaz bir uzanım kazanıp, giderek nesnelerin, tavırların ve sözlerin bütün varoluş nedenlerini yıkarlar.

Küçük taşra kentinin parçalanmış yol taşları arasından az sonra iğrenç yaratıklar belirir, tıpkı kâbuslardaki gibi. Kendisi de tam aklını yitirmek üzereyken sağlam bir yere tutunmaya çabalar. Roquentin. Ve seçtiği çare, *Eugénie Grandet*'yi baştan okumaktır. Çünkü bilindiği gibi, gerçekçi türün özellikle betonlaşmış bir örneğidir bu roman.

Ama Balzac'ın kapağı kapanır kapanmaz bulantı onu yeniden yakalar. Beyninde yerleşmiş olan bütün eski gerçek anlayışları, aslında yok olmuşlardır: özgür bir bilinç haline gelmek üzeredir. Varoluşsal özgürlüğe varabilmek için ödenecek bedel, dünyanın bütünüyle yabancı olduğunu yürek korkudan daralıncaya kadar duymaktır, der Heidegger.

Bununla birlikte, Roquentin'in çevresindeki insanlar engelin öbür tarafında kalmışa benzemektedirler: bunlar «reziller»dir. Önemle belirtelim ki, o devrin Sartre'ına göre bu tür bir sövgü, Bouville'in büyük burjuvaları kadar, ılımlı sosyalist militanlar için de geçerliydi. Zira her iki kesimin de ortak yönü, uçurumu görmemek için gözlerini kapamalarıdır. Özgürlük ancak her şey anlamını yitirdiği zaman ortaya çıkabilir; çünkü anlam, ne tür olursa olsun, yalnızca ideolojik bir kabuktur.

Sonra savaş çıkageldi. Bu sıralarda *Les Chemins de la Liberté (Özgürlüğün Yolları)* adlı büyük roman dizisine başlayan Sartre, sanki aynı adam değildir artık: bir yeni yetmenin ateşliliği ile «rezillerin» safına katılmıştır. Sahildeki çakıl taşı, «autodidacte»ın eli, kestane ağacının kökü, artık ona yanıtı olmayan sorularını sormazlar. Yeni ve hümanist gerçekler yerleşmiştir bilincine: sınıf mücadelesi, faşist tehlike, Üçüncü Dünyada açlık; edebiyatın, proletarya hizmetine girmesi. Akıl çağına ulaşmıştır gerçekten de Sartre.

Daha ilk sayfalarda bizi büyük bir şaşkınlık beklemektedir; gerçekliğin bütün «seyirtileri» tam takım hazırdır: simgesel kişiler, tipleştirilmiş durumlar, anlam yüklü konuşmalar ve dahası, idealist işlevini Sartre'ın bizzat vurguladığı tarihsel geçmişin kullanılması (Eugénie Grandet, neredesin!)

Sartre'ı birkaç yıl sonra, 1963'de, Nathalie Sarraute ile birlikte Leningrad'da yeniden buldum. Hâlâ Jdanov'cu kalabilen ideologların karşısında, o zaman resmen Yeni Roman'ın savunmasını üstlenmişti. Gerçek mirasçılarının *(Bulantı*'nın mirasçılarının) bizler olduğunda ısrar ediyor, kendisinin de yanlış yolda olduğunu fark ettikten sonra dörtleme romanını[1] yarıda bıraktığını söylüyordu. Varoluşsal yazın ve özgürlük, bu bizlerdik.

1. *F. Kafka'nın romanı (Ç.N.).*
2. *André Breton'un romanı (Ç.N.).*
3. Özgürlüğün Yolları *adlı ırmak-romanın ilk cildinin* (Akıl Çağı) *adına gönderme yapılıyor (Ç.N.).*
4. Özgürlüğün Yolları *kastediliyor (Ç.N.).*

O KARŞI KONULMAZ GENÇLİK

J.M. - G. LE CLEZİO
Çeviren: Nilüfer Kuyaş

Sartre, yâni külyutmazlığın güzelliği. *Bulantı*'dan kırk yılı aşkın bir süre sonra «Bibliothèque de la Pléiade» yayınlarından Jean-Paul Sartre'ın *Oeuvres Romanesques*'inin (Romanesk Yapıtlar) çıkmasıyla, Sartre'ın bıraktığı eserin gücünü, önemini bir kez daha anlıyoruz. *Duvar (Le Mur)* kitabında toplanan kısa öyküler gibi, *Özgürlüğün Yolları*'nın son cildi olan ve önce *Temps Modernes* dergisinde 1949'da basıldıktan sonra, burada ilk kez kitap olarak yayımlanan *Drôle d'Amitié (Bir Tuhaf Arkadaşlık)* gibi farklı metinlerin bir araya, daha doğrusu karşı karşıya getirilmeleriyle Sartre'ın eserine bütün gücünü kazandıran şeyi içimizde duyuyoruz: düşüncesini canlandıran, yaratısına dirim veren, o karşı konulmaz gençliğini...

Arzu ile gerçeğin, bireyin iştahları, mutluluğa özenişi ile doğruluğun (hakikatin) ve toplumun gerekleri arasındaki çelişkidir bu. Sartre'ın tutkusu doğrultuktur, doğru olandır, hiçbir şeyin durduramadığı, hiçbir şeyin şaşırtamadığı bir gençliğin gönül atılımıdır. Hepsinden öte, zaman bozamaz bu araştırmayı.

Sartre'daki tutarlılığı da unutmamak gerekir, ve bu çağdaş yazında belki de tek örnektir. Romancı, tiyatrocu ve felsefeci arasında bir «süreklilik bileşimi»ne gerek yoktur. Eser tümüyle uyuşma halindedir; öyle istenmiş, öyle düşünülmüştür, bir rastlantının sonucu değil, bir yaşamın anlatımıdır. Kuşkusuz, Sartre'a daha ilk andan itibaren bu kadar sadık yandaş ve bu kadar düşman kazandıran da bu tutarlılıktır.

Mathieu gibi, Brunet gibi ve tabii Roquentin gibi Sartre da yaşamındaki olayların arasından kendini tanımaya, kendini en doğru, en kesin biçimde algılamaya çalışıyordu. Bunun için de, yazından iyi bir araç olamaz, çünkü roman gerçek varoluşu mey-

dana çıkarmak için görüntüyü eleyen bir bakış'tır. Roquentin günlüğünü yazar; Lucien'in çocukluğu, Lulu'nun evliliği, Mathieu'nün salt yaşamı, hepsi birer iç monolog olarak yaşanırlar. Olayların trajik anlamlarının içine işlediğimiz anlarda zaman durur. Örneğin demir yolu vagonuna kapatılan adamlar bilinmeyen bir kadere doğru yol alırlarken, tarih de donuklaşır ve onları ölümün damgasıyla damgalar: «Bir yazgıları vardı, krallar gibi, ölüler gibi.»

Sartre'ın sözcüklerle aradığı bu doğruluk, giderek etten kemikten yapılmış, gerçek bir doğruluğa dönüşür. Bu eserde, bize bu kadar dokunan da, insanoğlunun dünyaya açılmasını sağlayan tüm insanlık macerasıyla bu eserin zorunlu olarak karışmış olmasıdır. Bu araştırma bir tür vahiydir, bir «aşma»dır. İnsanı felce uğratan bir külyutmazlığın, kendi kendini yiyip bitirmekten başka şey yapamayan mağrur bilincin edimdeki güzelliğe doğru evrimidir. Ama Roquentin'de, Mathieu'de ya da Brunet'de gördüğümüz endişelerin aynını buluruz. Külyutmazlık hep aynıdır: yaşantının her anında uyanık olan ve nerdeyse acı veren, bazan insanı baş dönmesine kadar götüren bir dikkat.

Sartre'ı gerçekçi ve felsefî romandan, özellikle de Malraux ve Camus'den ayıran bütün öğeleri bugün apaçık görmekteyiz. Sartre'cı bağlanım (engagement) bütündür, mutlaktır; bireyi bu dünyada yaşamaya, her şeyi anlamaya, her şeyi sorgulamaya yönelten bir bağlanım. Aynı zamanda kimsek o olmak inadıdır, bazan delilik hatta ölüm pahasına! Mathieu, Brunet temelde Roquentin'den farklı değildirler, çünkü arayışlarından vazgeçmeyi reddetmek için, sırf kendilerine ihanet etmiş olmamak için, ölümü karşılamaya giderler. Bireyciliğin kahramanlarıdır onlar; yapayalnızdırlar.

Sartre'ın eserinde, özellikle de deneyimin ve günlük yaşantının üzerine kurulu birer yapı olan romanlarında, gerçekçiliğin olağanüstü bir gücü vardır. Ama bu gerçek ne bir bilginin anlatımıdır, ne de insanların kardeşliğine duyulan bir inancın. Daha çok, bir tamamlanış, bazen de bir sarhoşluktur bu. Sartre'cı kahramanlar, Sartre'ın kendisi gibi, yalnızca dünyayı daha iyi yaratabilmek için gerçekliğe gözlerini açarlar, sanki bütün bilgilerin sınırında dünyanın ve dilin son ve kesin birliği ortaya çıkacakmış gibi. Sartre, Zola ya da Frank Norris'den çok, Rabelais'nin, Dostoyevski'nin ve Dos Passos'un mirasçıdır - ayrıca Céline'e özgü olan dünyada bir başınaymış gibi düşünmenin hazzını, toyca yamanlığı, kendi üzerine kurulu bir dilin yoğunluğunu da buluruz onda.

Mizahı da vardır Sartre'ın; soğuk, geçtiği yerde ot bitmeyen, öfkeci bir mizah. Çok iyi tanıdığı burjuva sınıfına, onun bütün basit kusurlarına, küçük korkaklıklarına, küçük gülünçlüklerine karşı, örneğin *Le Sursis (Yaşanmamış Zaman)* romanında olduğu gibi, acı alaylar yöneltir. *Bouvard*[1] yazarının damgasını taşıyan bu alaylar Sartre'da bazan bir itirafı, bir özeleştiriyi andırırlar. Sartre'da insanı en çok rahatsız eden de budur; kendine yönelttiği bu iğneli bakıştır, tıpkı Daniel'in bakışını delen ve ona Tanrıyı düşündürten sonsuzluk gibi. Ama Sartre, hemen ardından düzeltir: «Ben sadece edebiyat yapıyorum».

Gerçeğin gücü, Sartre'ın eserini doldurur, ona yaşam verir. Savaş sonrasında en büyük izleri bırakmış olan bu romanların ve anlatıların yeni basımlarını okurken, Sartre'ın kelimeleriyle doğurttuğu her şey bize çarpıcı geliyor: Sanki her düşünce, her söz, her duyum tarihin ağırlığını birlikte getiriyor; derin bir yankı bırakıyor gibi: politik sözler, söylenceler, toplu sanrılar, yanılsamalar, düş kırıklıkları, çılgın umutlar, kısaca bir çağ dediğimiz her şey buradadır; bu sayfaların içine işlemiştir. Ve ne çağdır o! Savaş, Sartre'ı büyüleyen ve dehşete düşüren, yerine oturmuş düzenleri alt üst eden, insanlara maskelerinin altında gerçekten ne olduklarını gösteren savaş!

Mutluluğu da, mutsuzluğu da veren, aslında doğru olandır. Sartre'ın eseri, bugün tutarlılığını eksiksiz algıladığımız bu bütün, bir simgedir; bir içsel devrimdir çünkü. Sartre'ın kahramanları da, bizler gibi, saflıklarını yitirmişlerdir. Korkunç zamanlarda yaşamaktadırlar arayışlarını. *Drôle d'Amitié*'de Brunet'nin Vicarios'a söyledikleri, umuda hiçbir yer bırakmaz:

> «Bir milyar esirle, yerkürenin dört bir yanında bu ateşle mi? Arkadaşlık isteyebiliyorsun? Sevgi isteyebiliyorsun? Hiç beklemeden insan olmak isteyebiliyorsun?»

Hiç kuşkumuz olmasın: Sartre'ın sesi bize hâlâ bugünü anlatıyor, Şimdiki çağımızı.

1. Bouvard et Pecuchet, *G. Flaubert'in tamamlanmamış bir romanı. İki yarı - aydının, bilim ve teknikte şanslarını denemeye kalkışarak gülünç olmalarını anlatır (Ç.N.).*

METAFİZİK[1]

I. KİTAP (A)

ARİSTOTELES
Çeviren: Ahmet Arslan

1. Bölüm [Duyum, Deney, Sanat, Bilim, Bilgelik][2]

Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler. Duyumların verdiği zevk, bunun bir kanıtıdır. Çünkü onlar, özellikle de diğerlerinden fazla olarak görsel duyumlar, faydaları dışında bizzat kendileri bakımından bize zevk verirler. Gerçekten, sadece eylemle ilgili olarak değil, herhangi bir eylemde bulunmayı düşünmediğimizde de görmeyi, genel olarak, bütün geri kalanlarına tercih ederiz. Bunun nedeni, görmenin, bütün duyumlarımız içinde bize en fazla bilgi kazandırması ve birçok farkı göstermesidir. Hayvanlar, doğaları gereği duyuma sahiptirler. Ancak o, bazılarında hafızayı meydana getirdiği halde diğerlerinde meydana getirmez. Bundan ötürü bu birinciler, hatırlama yeteneğine sahip olmayan sonunculardan daha zeki ve öğrenmeye daha yeteneklidirler. Öğrenme yeteneğine sahip olmaksızın zeki olan varlıklar, arılar ve aynı durumda olan bütün diğer hayvanlar gibi sesleri işitme yetisine sahip olmayan varlıklardır. Buna karşılık öğrenme yeteneği, hafızaya ek olarak, işitme duygusuna da sahip olan varlıklarda bulunur.

Ne olursa olsun, insan dışındaki hayvanlar, sadece imgeler ve hatıralara sahip olarak yaşarlar. Onlar deneysel bilgiden ancak çok küçük bir pay alırlar. Buna karşılık insan türü, sanat ve akıl yürütmelere kadar yükselir. İnsanlar deneye hafıza sayesinde ulaşırlar.

981 a Gerçekte aynı şeye ilişkin birçok hatıra, sonunda, tek bir deney oluşturur ve deney, sanat ve bilimle hemen hemen aynı yapıda bir şey gibi görünmektedir. Ancak şu farkla ki bilim ve sanata insanlar deney aracılığıyla erişirler. Çünkü Polos'un haklı olarak dediği gibi «deney sanatı, deney yokluğu ise raslantıyı yaratmıştır». Bir dizi deneysel kavramdan bütün benzeri durumlar için geçerli tümel bir yargı oluşturulduğunda sanat ortaya çıkar. Çünkü belli bir ilacın belli bir hastalığa yakalanmış Callias'a, sonra Sokrates'e, daha sonra teker teker ele alınan birçok bireye iyi geldiğine ilişkin bir yargının oluşturulması işi, deney alanına aittir. Buna karşılık belli bir ilacın belli bir yapıya sahip olan, belli bir sınıfın içine giren, belli bir hastalığa yakalanmış tüm bireylere, örneğin soğukkanlılara, [flegmatik] öfkelilere [bilyö] veya telaşlılara [fiyevrö] iyi geldiğine ilişkin bir yargının oluşturulması işi, sanat alanına aittir.

Bunları söyledikten sonra devam edelim: Pratikle ilgili olarak deney, sanattan tamamen farksız görünmektedir. Hatta deney sahibi insanların, deney olmaksızın kavrama sahip olan insanlardan daha fazla başarıya eriştiklerini görürüz. Bunun nedeni, deneyin bireyselin, sanatın tümelin bilgisi olmasıdır. Şimdi her türlü eylem ve her türlü meydana getirme, bireysel olanı konu alır. Çünkü tedavi eden hekimin iyileştirdiği, ilineksel [arzî] olaraö alınması dışında «insan» değil, Callias veya Sokrates'tir veya ilineksel olarak bir insan olma durumunda bulunan diğer herhangi bir böyle adlandırılan kişidir. O halde deney olmaksızın kavrama sahip olan ve tümeli bilen, ancak onda içerilmiş olan bireyseli bilmeyen bir insan sık sık tedavi yanlışları yapacaktır. Çünkü iyileştirilmesi gereken, bireydir.—Ancak şurası da bir gerçektir ki biz genellikle bilginin ve anlama yetisinin deneyden çok sanata ait olduğunu düşünür ve bilgeliğin bütün insanlarda daha çok bilgi ile birlikte bulunduğunu düşünerek sanat erbabının deney sahibi kişilerden üstün olduğunu kabul ederiz. Bunun nedeni, bu birincilerin nedeni bilmeleri, diğerlerinin bilmemeleridir. Gerçekten, deney sahibi kişiler bir şeyin olduğunu bilirler, ama neden olduğunu bilmezler. Buna karşılık sanat erbabı, nedeni ve niçini bilir. Yine bu aynı nedenden ötürü her türlü işte yönetici sanatkârlara salt işçilerden daha fazla değer verir ve on-

ların daha bilgin, daha bilge olduklarını düşünürüz.
981 b Çünkü onlar, meydana gelen şeyin nedenlerini bilirler. Oysa salt işçiler, ateşin yakmasında olduğu gibi bir şeyi yapan, fakat yaptığı şeyi bilmeyen cansız varlıklara benzerler. Yalnız cansız varlıkların işlevlerinden her birini doğal bir eğilimle yerlerine getirmelerine karşılık, işçiler işlerini alışkanlıkla yaparlar. O halde yönetici sanatkârları gözümüzde daha bilge kılan pratik ustalıkları değildir, kurama sahip olmaları ve nedenleri bil-
5 meleridir.—Genel olarak bilgin kişinin ayırt edici özelliği, öğretme yeteneğidir ve sanatın, deneyden daha gerçek anlamda bilim olduğuna inanmamızın nedeni de budur. Çünkü öğretme yeteneğine sahip olanlar, sa-
10 natkârlardır, diğerleri değildir. Sonra bize bireysel şeylere ilişkin en güvenilir bilgileri sağladıkları halde duyumlarımızdan hiçbirine genel olarak, bir bilgelik gözüyle bakmayız. Çünkü onlar bize hiçbir şeyin nedenini, örneğin ateşin neden sıcak olduğunu, söylemezler. Onlar sadece onun sıcak olduğunu saptamakla yetinirler.

O halde ortak duyumları aşan bir sanatı ilk olarak
15 bulmuş olan bir kişinin, insanların hayranlığını kazanmış olması doğrudur. Bu hayranlığın temelinde sadece, onun buluşlarının yararlılığı değil, bilgeliği ve diğer insanlara olan üstünlüğü yatmaktadır. Sonra, bazıları hayatın ihtiyaçlarını karşılamaya, diğerleri onu daha zevkli kılmaya yönelik yeni sanatlar ortaya çıkmış ve çoğalmıştır. Şimdi bu sonuncu türden sanatları yaratan insanlar, her zaman diğerlerinden daha bilge kişiler ola-
20 rak görülmüşlerdir. Bunun nedeni onların bilimlerinin yarara yönelmiş olmamasıdır. Ne zevke, ne ihtiyaçları karşılamaya yönelik olan bilimlerin tüm bu sanatların ortaya çıkmalarından sonra bulunmuş olmasının da nedeni budur. Bu bilimler, boş zamana sahip olan ülkelerde doğmuşlardır. Böylece Mısır, matematik bilimlerin beşiği olmuştur. Çünkü orada rahipler sınıfının çok
25 boş zamanı vardı.

Ahlak'ta, sanat, bilim ve aynı türden diğer disiplinler arasında hangi farkların olduğuna işaret ettik. Fakat şu andaki tartışmamızın amacı, bilgelik kavramından herkesin ortak olarak ilk nedenleri ve ilk ilkeleri ele alan şeyi anladığını göstermektir. Bundan dolayıdır ki yukarda söylediğimiz gibi genel olarak deney

sahibi insan, basit olarak herhangi bir duyuma sahip olan insandan; sanatkâr, deney sahibi insandan; mimar, işçiden; kuramsal bilimler pratik bilimlerden üstün kabul edilmektedir. O halde bilgeliğin bazı nedenler ve bazı ilkeleri konu alan bir bilim olduğu artık apaçıktır.

30
982 a

2. Bölüm [*Bilgeliğin Yapısı*]

Araştırmamızın konusu bu bilim olduğuna göre, incelememiz gereken, bilgeliğin hangi nedenlerin ve hangi ilkelerin bilimi olduğudur. Bilge kişi üzerine genellikle ileri sürülen yargılar göz önüne alındığı takdirde, bu sorunun cevabı şüphesiz çok daha açıklık kazanacaktır.

5

Önce bilge kişiyi mümkün olduğu ölçüde, yani her biri hakkında teker teker bilgi sahibi olmaksızın, her şeyi bilen kişi olarak tasarlarız. Sonra güç ve insan bilgisinin erişmesi kolay olmayan şeyleri bilme gücüne sahip olan bir insanın, bilge bir insan olduğu kabul edilir. (Çünkü tüm insanlarda ortak olduğundan, duyusal bilgi, kolaydır ve onun bilgelikle ilgisi yoktur.) Ayrıca nedenleri daha pekin bir bilimde bilen ve onları her türlü bilimde öğretme gücüne sahip olan insanlar, daha bilgedirler. Sonra, bilimler içinde kendileri için ve sırf bilme amacıyla seçilen bilimler, sonuçlarından ötürü aranan bilimlerden daha gerçek anlamda bilgelik olarak kabul edilirler. Nihayet hâkim bir bilimin, ona tâbi bir bilimden daha fazla bilgelik olduğunu düşünürüz. Gerçekten bilge kişi, kendisine yasalar konulan değil, onları koyan kişidir. Onun başkalarına değil, tersine daha az bilgenin ona itaat etmesi gerekir.

10

15

O halde genellikle bilgelik ve bilge kişilere ilişkin olarak sahip olunan görüşler, sayı ve tür bakımından bunlardır. Şimdi bu gördüğümüz özellikler içinde her şeyin bilgisi, zorunlu olarak en yüksek ölçüde tümelin bilgisine sahip olana aittir. Çünkü o, belli bir tarzda tümelin içine giren bütün özel durumları bilir. Sonra, bu bilgiler, yani en tümel bilgiler, insanlar tarafından kazanılması en güç bilgilerdir. Çünkü onlar duyusal algılardan en uzak olanlardır. Sonra, en pekin bilimler, en fazla ilkelerle uğraşan bilimlerdir. Çünkü daha soyut ilkelerden hareket eden bilimler, daha karmaşık ilkelerden çıkan bilimlerden daha pekindirler. Örneğin

20

25

aritmetik, geometriden daha pekindir. Sonra, bir bilimin neden araştırmalarını derinleştirdiği ölçüde daha öğretilebilir olduğunu söyleyelim. Çünkü öğretmek, her şeyin nedenlerini belirtmektir. Sonra, konusu en yüksek bilinebilir olan bilimin ana özelliği, bilmek ve anlamak için bilmek ve anlamaktır. Gerçekten bilmek için bilmeyi tercih eden, her şeyden önce en mükemmel bilimi tercih edecektir. En yüce bilinebilirin bilimi ise böyle bir bilimdir. Şimdi bilinebilir en yüce şeyler, ilk ilkeler ve ilk nedenlerdir. Çünkü ilkeler sayesinde ve ilkelerden hareketle geri kalan her şey bilinir. Bunun tersi olmaz, yani ilkeler, kendilerine bağlı olan şeylerle bilinmezler. Nihayet hâkim ve her tâbi bilimden üstün olan bilim, her şeyin hangi amaçla meydana geldiğini bilen bilimdir. Bu amaç, her varlıkta onun iyiliği olan ve genel olarak Doğa'nın bütününde en yüksek İyi olan amaçtır.

Bütün bu düşünceler, söz konusu sözcüğün [bilgelik], aynı bilime işaret ettiğini göstermektedir. Bunun ilk ilkeler ve ilk nedenler üzerinde düşünen bir bilim olması gerekir. Çünkü İyi olan, yani erek, nedenlerden biridir.—Öte yandan en eski filozofların tarihi de onun «poetik» bir bilim olmadığını göstermektedir. Gerçekten bugün olduğu gibi ilk düşünürleri de felsefi kurgulara iten şey, merak olmuştur. Onların başlangıçta merakı, zihnin ilk önce dikkatini çeken güçlüklere yönelmişti. Sonra onlar yavaş yavaş ilerleyerek araştırmalarını ayın değişimleri, güneşin ve yıldızların hareketleri, nihayet evrenin meydana gelişi gibi daha önemli sorunlara yöneltip genişlettiler. Şimdi, bir güçlüğü fark etmek ve merak etmek, insanın kendi bilgisizliğini kabul etmesi demektir. (Bundan dolayıdır ki efsane sevgisi, bir anlamda bilgelik sevgisidir. Çünkü efsane, bir merak uyandırıcı şeyler toplamıdır.) O halde bilgisizlikten kurtulmak için felsefe yapmaya girişmiştiklerinde ilk filozoflar şüphesiz bilgiyi herhangi bir faydacı amaçla değil, sırf kendisi için aramaktaydılar. Gerçekten de olup bitmiş olan şeyler bunu göstermektedir: Bu tür bir disiplinin araştırılmasına başlandığında, hemen hemen hayatın bütün ihtiyaçları ve onun rahatlığı, zevki ile ilgili şeyler tatmin edilmiş bulunuyordu. Bundan, açık olarak araştırmamızda ona yabancı hiçbir kaygıyı göz önüne almadığımız sonucunu çıkarıyorum. Nasıl ki, ancak ereğini kendi içinde taşıyan

ve bir başkası için var olmayan insana özgür insan diyorsak, aynı şekilde bu bilim de bütün bilimler içinde özgür olan tek disiplindir. Çünkü yalnız o, ereğini kendi içinde taşımaktadır.

Bundan ötürü haklı olarak ona insandan çok Tanrı'nın sahip olduğu düşünülebilir. Gerçekten insan doğası o kadar çok yönden sınırlıdır ki, Simonides'e göre
30 «sadece Tanrı bu ayrıcalığa sahip olabilir» ve insanın kendi imkânları içinde olan bilimi araştırmakla yetinmemesi doğru değildir. Eğer şairlerin sözlerinde bir gerçek varsa ve eğer Tanrı'nın kıskanması mümkünse, öyle görünüyor ki bunlar özellikle bu konuda geçerli olacaklardır ve bu bilgide sivrilen tüm insanların acı-
983 a nacak bir kaderleri olması gerekir. Ancak Tanrı'nın kıskanç olması kabul edilemez (hatta atasözü ile birlikte, «şairlerin büyük yalancılar oldukları»nı söyleyelim). Bir başka bilimin şeref bakımından bundan üstün olduğu da düşünülmemelidir. Gerçekten en tanrısal bilim, aynı zamanda şeref bakımından en yüksek bilimdir. Ve sadece bu sözünü ettiğimiz bilimin, iki bakım-
5 dan, en tanrısal bilim olması gerekir: Çünkü tanrısal bir bilim, hem Tanrı'nın tercihan sahip olacağı, hem de tanrısal şeyleri ele alacak bir bilimdir. Şimdi sözünü ettiğimiz bilim, gerçekten bu iki özelliği taşıyan tek bilimdir. Çünkü bir yandan, genel kanıya göre Tanrı, herşeyin bir nedenidir ve bir ilkedir. Öte yandan böyle bir bilime yalnız Tanrı veya hiç olmazsa esas olarak Tanrı sahip olabilir. O halde bütün diğer bilimler on-
10 dan daha zorunludurlar. Fakat hiçbiri şeref bakımından ondan üstün değildir.

Bununla birlikte onun kazanılması, bir anlamda bizi, araştırmalarımızın başlangıcında içinde bulunduğumuz ruh haline, tamamen karşıt olan bir ruh haline götürecektir: Yukarda her insanın şeylerin oldukları biçimde olmalarına hayret etmekle yola koyulduğunu söylemiştik. Burada durum tıpkı henüz nedenini incelememiş olanların gözünde kendi kendine hareket eden kuklalarda, gündönümlerinde veya karenin köşegeni-
15 nin ölçülemezliğinde olduğu gibidir. Gerçekten de, veri olan bir niceliğin en küçük bir birimle bile ölçülemez olması herkese hayret verici görünür. Oysa sonuçta karşıt hayrete, atasözüne göre, daha iyi olana varılacaktır. Bu, nedenleri hakkında bilgi sahibi olur olmaz ör-

neklerimizle ilgili olarak da ortaya çıkar. Çünkü bir geometriciyi bir karenin köşegeninin ölçülebilir olması kadar hayrete düşürebilecek başka bir şey yoktur.

Böylece aradığımız bilimin yapısını ve dolayısıyla araştırma ve her türlü incelememizin erişmesi gereken amacı ortaya koymuş olduk.

3. Bölüm [İlk Yunan Filozoflarının Neden Araştırmaları; Maddi Neden, Hareket Ettirici Neden Ve Ereksel Neden]

(Her şeyi ancak ilk nedenini bildiğimizi düşündüğümüzde bildiğimizi söylediğimize göre) kazanmamız gereken bilimin, ilk nedenlerin bilimi olduğu açıktır. Şimdi dört anlamda nedenden söz edilir: Bir anlamda, nedenden, formel tözü veya özü anlarız (Gerçekten de, bir şeyin varlık nedeni, sonuçta bu şeyin kavramına indirgenir ve ilk varlık nedeni, neden ve ilkedir). Bir diğer anlamda neden, madde veya niteliği taşıyan tözdür (substratum). Üçüncü bir anlamda o, hareketin kendisinden çıktığı ilkedir. Nihayet bu üçüncünün karşıtı olan dördüncü bir anlamda neden, ereksel neden veya iyi olan'dır. (Çünkü iyi olan, her türlü oluş ve hareketin ereğidir). *Fizik*'te bu ilkeleri yeter derecede derinliğine ele aldık. Bununla birlikte burada bizden önce varlıkların incelenmesine girişmiş ve doğru üzerinde düşünmüş olanların görüşlerini hatırlatalım. Çünkü onların da bazı ilkelerden ve bazı nedenlerden söz ettikleri apaçıktır. Bu gözden geçirme, şu andaki araştırmamız için yararlı olacaktır. Gerçekten böylece ya başka bir tür nedenin varlığını keşfedeceğiz veya nedenlerin sayısına ilişkin bu görüşümüze olan güvenimiz pekişmiş olacaktır.

İlk filozofların çoğunluğu her şeyin ilkeleri olarak sadece maddi yapıda ilkeleri kabul etmekteydiler. Tözün kendisi çeşitli özel biçimleri altında varlığını sürdürürken bütün varlıkların kendisinden meydana geldiği, kendisinden doğup sonuçta yine kendisine döndüğü şeyi onlar «öğe» [«unsur»], «varlığın ilkesi» olarak adlandırmaktaydılar. Onlar bundan şu sonucu çıkarabileceklerine inanmaktadırlar: Nasıl ki Sokrates güzelleştiği veya müzisyen olduğunda, onun mutlak anlamda meydana geldiğini veya bu varlık tarzlarını terkettiğinde ortadan kalktığını söylemezsek —çünkü burada niteliği taşıyan töz, yani Sokrates'in kendisi varlığını sürdürür—, aynı şekilde bu ilk doğanın varlığını sürdür-

mesinden ötürü ne oluş, ne de yokoluş vardır. Sözünü ettiğimiz filozoflar işte bu biçimde, diğer varlıkların hiçbirinin ne doğduğu, ne de yokolduğunu söylemektedirler. Çünkü ister tek, ister çok olsun, geri kalan bütün varlıkların kendisinden doğduğu ancak kendisi sürekli olarak varlığını sürdüren bir doğanın olması gerekir.

Bu tür ilkelerin sayısı ve yapısına gelince, filozofların hepsi bu konuda bir görüş birliği içinde değillerdir. Bu tür felsefenin kurucusu olan Thales, ilkenin su olduğunu söylemektedir. (Yine bundan dolayı o, dünyanın suyun üzerinde yüzdüğünü ileri sürmekteydi.) Onu bu inanca götüren şey, hiç kuşkusuz, her şeyin sıvımsı bir varlıktan beslendiğine ve sıcağın kendisinin de ondan çıktığına ve onunla yaşadığına ilişkin gözlemiydi. (Şimdi her şeyin kendisinden çıktığı şey, onun ilkesidir.) O halde ona bu görüş tarzını benimseten, bu gözlemi ve her şeyin tohumlarının nemli bir yapıda olduğu ve suyun, nemli şeylerin doğasının kaynağı olduğuna ilişkin diğer gözlemi idi.

Bazılarına göre bugünkü kuşaktan çok önce gelen ve Tanrıları ele alan ilk kişiler olan eski kozmologlar da doğayı aynı biçimde tasarlamışlardır. Gerçekten onlar dünyayı meydana getiren varlıklar olarak Okeanos ve Tethys'i kabul etmekte ve Tanrıların, şairlerin Styks adını verdikleri su üzerine yemin ettiklerini söylemektedirler. Gerçekten en eski olan, en fazla saygıya değer olandır ve en fazla saygıya değer olan şey üzerine yemin edilir. Doğa hakkındaki bu görüşün hakikaten ilkel ve eski olup olmadığına gelince bu, kuşkusuz çok tartışmalı bir noktadır. Ne olursa olsun, söylendiğine göre şeylerin ilk nedeni hakkında Thales'in ileri sürdüğü öğreti buydu. Hipon'a gelince, düşüncesinin önemsizliğinden ötürü hiç kimse onu bu filozoflar arasına yerleştirmeyi düşünmeyecektir.—Anaksimenes ve Diogenes havanın sudan önce geldiğini söylemekte ve basit cisimler arasında «ilke» olarak onu tercih etmektedirler. Buna karşılık Metapont(i)um'lu Hippasos ve Ephesos'lu Herakleitos'a göre ilke, ateştir. Empedokles, öğeler olarak dört basit cismi saymaktadır. Ona göre bu öğeler her zaman varlıklarını sürdürürler ve sadece nicelik bakımından çoğalma veya azalma yoluyla oluşa tâbidirler. Bu, onların bir birim meydana getir-

mek üzere bir araya gelmeleri ve bu birimden hareketle birbirlerinden ayrılmaları tarzında kendini gösterir. —Yaşca Empedokles'den büyük olan, ancak düşüncesi daha sonraki bir çağa ait görünen Klazomenai'li Anaksagoras, sonsuz sayıda ilkeyi kabul etmektedir. O, Su veya Ateş gibi birbirinin aynı kısımlardan meydana gelen bütün bu şeylerin ancak tek bir tarzda, yani bu kısımların birleşmeleri ve ayrılmaları yoluyla oluş ve yokoluşa tâbi olduklarını, başka bir tarzda ne doğdukları, ne de yok olduklarını, tersine, ezeli-ebedi olarak varlıklarını sürdürdüklerini söylemektedir.

O halde öyle görünüyor ki bütün bu filozoflar ancak tek bir nedenin, maddi yapıda olduğu ileri sürülen nedenin var olduğunu söylemek istemektedirler. Ancak araştırmalarının bu noktasında gerçeğin kendisi onların yolunu çizmiş ve onları daha derinlemesine bir araştırmaya zorlamıştır: Gerçekten de, istenildiği kadar, her oluş ve yokoluşun bir veya birçok ilkeden çıktığı farzedilsin; o, neden ortaya çıkmaktadır? Ortaya çıkışının nedeni nedir? Niteliği taşıyan tözün değişmelerinin nedeni hiç kuşkusuz kendisi değildir. Örneğin tahtanın veya tuncun değişmesinin nedeni, ne tahta, ne de tunçtur. Yatağı yapan tahta, heykeli yapan tunç değildir. Bu değişmelerin nedeni olan bir başka şey vardır. Bu diğer nedeni aramak da diğer ilkeyi veya hareketin başlangıcının kendisinden çıktığı şeyi aramaktır. Şimdi, ta ilk başlangıçta yukarda sözünü ettiğimiz araştırmaya girişen ve tözün tek olduğunu ileri süren filozoflar bu güçlükten rahatsız olmamışlardı. Ancak, tek bir tözün olduğunu ileri sürenler arasında hiç olmazsa bazıları yaratmış oldukları sorunun altında ezilmişlerdir. Çünkü onlar Bir olan'ın, dolayısıyla tüm doğanın, sadece oluş ve yokoluş bakımından değil —çünkü bu ta başlangıçtan beri herkesin katıldığı bir görüştür— aynı zamanda diğer her türlü değişme ile ilgili olarak da hareketsiz olduğunu savunmaktadırlar. Ve bu görüş, sadece onlara özgüdür. O halde Bütün'ün birliğini ileri sürenler arasında, belki Parmenides müstesna, hiç kimse söz konusu neden anlayışına erişmemiştir. Parmenides de sadece tek bir nedenin değil, bir anlamda iki nedenin varlığını farzettiği ölçüde bunu kabul etmektedir. Sıcak ve Soğuk olan veya Ateş ve Toprak gibi birçok öğeyi kabul eden filozoflara gelince, hareket ettirici nedeni göstermek onlar için daha kolaydır. Gerçek-

ten onlar hareket ettirici doğayı Ateş'e, bunun karşıtı olan edilgenliği ise Toprak ve diğer öğelere yüklemektedirler.

Bu düşünürlerden sonra, keşfedilmiş olan bu ilkelerin varlıkların doğasını meydana getirmekte hâlâ yetersiz oldukları görüldüğünden, yukarda dediğimiz gibi gerçeğin bizzat kendisi tarafından yeniden araştırmaya zorlanan filozoflar, başka bir nedensel ilke aradılar. Gerçekten, şeylerde iyi ve güzel olan'ın varlığının veya meydana gelmesinin nedeni, muhtemelen ne Ateş, ne Toprak ne de bu türden bir başka öğedir ve filozofların da böyle bir şeyi düşünmüş olabilecekleri akla uygun değildir. Öte yandan bu kadar muhteşem bir eseri raslantıya ve şansa mal etmek de akla uygun değildir. Bundan dolayı hayvanlarda olduğu gibi doğada da düzen ve evrensel uyumun nedeni olan bir Akıl'ın (Nous) bulunduğunu söylemek üzere bir insan ortaya çıktığında, bu insan kendisinden önce gelenlerin sayıklamaları karşısında aklı başında tek kişi olarak göründü. Anaksagoras'ın bu görüşleri benimsediğini kesin olarak biliyoruz. Ancak Klazomenai'li Hermotimos'un ondan önce bu görüşü ileri sürmüş olduğu söylenmektedir. Ne olursa olsun bu öğretiyi ileri sürenler iyi olan'ın nedeninin, varlığın ilkesi olduğunu söylerlerken, aynı zamanda onun varlıklara, hareketlerini verdiren ilke olduğunu kabul ettiler.

4. Bölüm [*Platon-Öncesi Felsefelerin İncelenmesi*]

Benzer bir çözüm arayan ilk kişi olarak Hesiodos'dan ve onunla birlikte Parmenides'in kendisinin de yaptığı gibi Aşk veya Arzu'yu varlığın ilkesi olarak kabul edenlerden söz edilebilir. Gerçekten Parmenides evreninin oluşumunu anlatırken şöyle demektedir:

«(Aphrodite), bütün Tanrılar arasında ilk olarak Aşk'ı (Eros) yarattı».

Hesiodos ise şöyle demektedir:

«Herşeyin öncesinde Khaos vardı
Sonra geniş göğüslü Toprak ve
Bütün Tanrılar arasında parlayan Aşk (Eros)».

Yani evrende şeylere hareket ve düzen verebilecek bir nedenin olması o kadar gerekliydi. Bu öğretiyi ilk

kez kimin ileri sürdüğü konusuna gelince, bu konudaki yargımızı daha ilerde belirtmemize izin verilsin.—
30 Ancak iyi olan'ın karşıtlarının da doğada var olduğu, doğada sadece düzen ve güzel olanın değil, düzensiz ve çirkin olanın da bulunduğu, hatta kötü olanın iyi olana, çirkin olanın güzel olana üstün geldiği farkedildi.
985 a Bir diğer filozofun Dostluk ve Nefret'i ortaya atmasının nedeni budur. Bu iki ilkeden herbiri, bu iki eserden birinin nedenidir. Çünkü Empedokles'in akıl yürütmesi izlendiği ve sözel ifadesi bakımından değil —çünkü bu bakımdan o, bir kekelemeden başka bir şey değildir—, ruhu, özü bakımından ele alındığı takdirde Dostluk'un iyi olanın, Nefret'in de kötü olanın nedeni olduğu görülür. O halde Empedokles'in bir anlamda ve ilk
5 kez, İyi olan ve Kötü olan'ı ilkeler olarak ortaya atan kişi olduğu savunulursa, her türlü iyiliğin nedeninin iyi olan'ın kendisi (her türlü kötülüğün nedeninin de Kö-
10 tü olan'ın kendisi) olması anlamında bu görüş, belki doğru olacaktır.

Bu filozoflar, buraya kadar, hiç kuşkusuz *Fizik*'te birbirinden ayırt ettiğimiz nedenlerden ikisine, yani maddeye ve hareketin ilkesine erişmişlerdir. Ancak onlar iyi eğitim görmemiş, her yöne atılan ve çoğu kez karşısındakine bilimin değil, rastlantının sonucu ola-
15 rak yerini bulan darbeler indiren askerlerin savaşlarda davrandıkları gibi, bunu belirsiz ve kapalı bir tarzda yapmışlardır. Aynı şekilde bu filozoflar da söyledikleri şeyi bilmiyor görünmektedirler. Çünkü onların hemen hemen hiçbir zaman ilkelerine başvurmadıkları veya onlara çok az durumda başvurdukları görülmektedir. Böylece Anaksagoras, evreni meydana getirişinde Akıl'dan ancak bir «deus ex machina» olarak yararlanmak-
20 tadır. Herhangi bir şeyin neden ötürü zorunlu olduğunu açıklamakta güçlükle karşılaştığında sahneye Akıl'ı çıkarmakta, ancak diğer [daha kolay] durumlarda oluşun meydana gelişini Akıl'dan ziyade bütün diğer ilkelere yüklemektedir.—Empedokles'e gelince, o, Anaksagoras'tan daha çok nedenlerden yararlanmakla birlikte, bunu yeterli ölçüde yapmamaktadır ve onları kullanışında da kendi kendisiyle tutarlı kalamamaktadır. Hiç olmazsa çoğu durumda onda, ayıran Dostluk, bir-
25 leştiren Nefret'tir. Gerçekten de Nefret'in etkisi altında Bütün, unsurlarına ayrıldığında, diğer unsurların

herbiri gibi Ateş tek bir kitle halinde toplanmaktadır. Bunun tersine Dostluk'un etkisi altında unsurların birleşmesi ortaya çıktığında, her unsurun kısımları yeniden birbirlerinden ayrılmak zorunda kalmaktadırlar.— Ne olursa olsun, kendisinden önce gelenlerden ayrılan Empedokles, söz konusu nedeni ortaya atan ilk kişi olmuştur. Bunu hareketin ilkesi olarak tek bir ilke kabul etmeyip birbirlerinden farklı, hatta birbirlerine karşıt iki ilke ortaya atıp, nedeni ikiye bölmek yoluyla yapmıştır. Ayrıca maddi yapıda dört öğenin varlığını ilk kabul eden de o olmuştur. Ancak o, bu öğelerden, dört tane imişler gibi değil, bir tarafa Ateş'in kendisini, diğer tarafa tek bir doğa içinde birleştirilmiş karşıtlarını, yani Toprak, Hava ve Su'yu koyarak sanki sadece iki tane imişler gibi yararlanmaktadır. Şiiri okunduğunda bu açıkca anlaşılabilir.

Bu filozofun kabul ettiği ilkelerin sayısı ve yapısı işte budur. Leukippos ve meslektaşı Demokritos ise öğeler olarak sırayla, Varlık ve Var-Olmayan diye adlandırdıkları Dolu olan ve Boş olan'ı kabul etmektedirler. Bu ilkelerden Dolu olan ve Cisim olan, Varlık, Boş olan ve Seyrek olan Yokluk'tur (Bundan ötürüdür ki onlara göre Yokluk, Varlıktan daha az var değildir. Çünkü Boşluk, Cisim'den daha az var değildir). Bunlar, maddi neden anlamında varlıkların nedenleridirler ve nasıl ki tözsel varlık olarak tek bir ilkeyi kabul edenler, Seyrek olan ve Yoğun olan'ı değişimlerin ilkeleri olarak ortaya koyup, bütün diğer varlıkları bu tözün değişimleri aracılığıyla meydana getiriyorlarsa, bu filozoflar da bütün diğer niteliklerin nedeninin, öğelerdeki farklılıklar olduğunu ileri sürmektedirler. Ancak onlara göre bu farklılıklar biçim, sıra ve durum bakımından olmak üzere üç türlüdür. Onlar varlıkların farklılıklarının sadece oran, temas ve konumdan ileri geldiğini söylemektedirler. Şimdi oran biçim, temas sıra ve konum durum demektir. Böylelikle A,N'den biçim bakımından; AN, NA'dan sıra bakımından ve Z, N den, durum bakımından farklıdır. Hareket sorununa gelince, varlıkların hareketi nereden ve nasıl aldıkları konusunu diğerleri gibi bu filozoflar da sessiz geçiştirmişlerdir.

Sözünü ettiğimiz iki neden üzerinde bizden öncekilerin araştırmalarının gelip dayandığı nokta bizce burasıdır.

5. Bölüm [İncelemenin Devamı, Pitagorasçılar, Elealılar, Formel Neden]

Bu filozofların zamanında, hatta onlardan önce, Pitagorasçılar diye adlandırılanlar, kendilerini matematiğe veren ilk insanlar olmuşlardı ve onlar matematiği ilerletmişlerdir. Bu disiplinle çok meşgul oldukları için, matematiğin ilkelerinin bütün varlıkların ilkeleri olduğunu düşünmüşlerdir. Bu ilkeler arasında sayıların doğaları gereği ilk ilkeler olmalarından, sayılarla var olan ve varlığa gelen her şey arasında Ateş, Toprak ve Su ile olduğundan daha fazla sayıda benzerlikler gördüklerine inanmalarından (çünkü onlara göre belli bir sayı adaleti, diğer biri ruhu ve aklı, bir diğeri uygun zamanı ifade etmekteydi ve bütün diğer sayıların her biri ile ilgili olarak da durum buydu), ayrıca sayıların müziksel özellik ve oranları ifade ettiklerini görmelerinden, nihayet bütün diğer varlıkların tüm yapıları itibariyle kendilerine sayılara benzer görünmeleri, sayıların kendilerini ise evrenin ana gerçeklikleri olarak tasarlamalarından ötürü Pitagorasçılar, sayıların ilkelerinin bütün varlıkların ilkeleri oldukları ve tüm evrenin uyum ve sayı olduğu düşüncesine ulaşmışlardır. Onlar sayılar ve Armoni ile göksel olaylar, göğün kısımları ve evrenin düzeni arasında yakalayabildikleri bütün benzerlikleri birleştirip, kendi sistemleri içine sokmakta ve herhangi bir noktada bir boşluk ortaya çıktığında, kuramlarının tam tutarlılığını sağlamak amacıyla ivedi olarak zorunlu eklemelere başvurmaktaydılar. Örneğin on sayısı kendilerine mükemmel ve sayıların tüm özelliklerini içeren bir sayı olarak göründüğünden, harekette olan gök cisimlerin sayısının on tane olduğunu söylemektedirler. Ancak görünen gök cisimleri sadece dokuz tane olduğundan, onlar, bir onuncunun yani Karşı-Yer'in varlığını farzetmektedirler.

Bütün bu noktaları başka yerde daha ayrıntılı bir biçimde ele aldık. Eğer burada aynı konuya yeniden dönüyorsak, bu, bu filozoflardan da ilke olarak neyi kabul ettiklerini ve ilkelerinin yukarda saydığımız nedenler içine nasıl girdiğini öğrenmemiz içindir. Şimdi, bu bakımdan onların da sayıyı, aynı zamanda hem varlıkların maddesi, hem de onların değişim ve hallerini meydana getiren şey olarak düşündükleri anlaşılmaktadır. Onlara göre sayıların unsurları Çift olan ve Tek olan'-

dır. Çift olan Sınırsız, Tek olan sınırlıdır. Bir olan, bu iki öğeden meydana gelir. Çünkü o, aynı zamanda hem çift, hem de tektir. Sayı, Bir olan'dan çıkar ve yukarda denildiği gibi sayılar, evrenin bütününü meydana getirirler.

Bu filozoflar arasında bazıları şu iki paralel sütun içinde sıraladıkları ön ilkenin varlığını kabul ederler:

Sınır-Sınırsız	Sukûnette Olan-Harekette Olan
Tek-Çift	Doğru-Eğri
Bir-Çok	Işık-Karanlık
Sağ-Sol	İyi-Kötü
Erkek-Dişi	Kare-Dikdörtgen

Kroton'lu Alkmeon'un öğretisi de —ister o fikirlerini Pitagorasçılardan, isterse Pitagorasçılar ondan almış olsunlar— hemen hemen bunun aynı görünmektedir. Alkmeon, Pitagoras'ın yaşlılığı zamanında parlak dönemini yaşamaktaydı ve ileri sürdüğü öğreti hemen hemen öbürlerininkinin aynıdır. Gerçekten o, insani şeylerin çoğunluğunun çiftler halinde bulunduğunu söylemektedir. Bununla o, Pitagorasçılarınkiler gibi belli karşıtlıkları değil Beyaz olan-Siyah olan Tatlı olan-Acı olan, İyi olan-Kötü olan, Büyük olan-Küçük olan vb., gibi raslantı olarak seçtiği karşıtlıkları kastetmektedir. Böylece Pitagorasçılar, karşıtlıklarının sayısı ve yapısı ile ilgili olarak düşüncelerini açık bir biçimde belirttikleri halde bu filozof, geri kalan karşıtlıklar hakkında belirsiz şeyler söylemiştir. Bu iki okulla ilgili olarak aklımızda tutabileceğimiz şeylerin tümü, onların, varlıkların ilk ilkeleri olarak karşıtlıkları aldıklarıdır. Ancak bu karşıtlıkların neler ve kaç tane olduklarına ilişkin bilgiyi sadece Pitagorasçılardan öğrenebiliriz. Bu ilkeleri, sözünü ettiğimiz nedenlere indirgemenin nasıl mümkün olacağına gelince, bu filozoflar tarafından açık bir biçimde belirtilmemiş olan da budur. Bununla birlikte onlar, öğelerini madde kavramı içine sokuyor gibidirler. Çünkü onlar, tözün, her şeyin içinde bulunan kısımlar olarak ele alınan bu unsurlardan meydana geldiğini ve biçimlendiğini ileri sürmektedirler.

Doğadaki öğelerin çokluğunu kabul eden eski filozofların düşünceleri bu söylediklerimizden yeterli ölçüde ortaya çıkmaktadır. Ancak bu filozoflar arasında,

bunun tersine, Bütün'ün tek bir doğadan ibaret olduğunu ileri sürenler de vardır. Ancak bu kuram, ne onların tümünde aynı mükemmellikte ortaya konulmaktadır, ne de olaylarla uygunluk halindedir. Ne olursa olsun, onların öğretilerinin tartışılması, hiçbir biçimde, bu, nedenlere ilişkin incelememizin çerçevesi içine giremez. Çünkü onlar, Varlığın bir olduğunu kabul eden bununla birlikte her şeyi madde olarak tasarlanan Bir olan'dan meydana getirtmekten geri kalmayan Doğa Filozofları gibi davranmamaktadırlar. Onların öğretisi bir başka türdendir. Çünkü Doğa Filozoflarının, ilkelerine ek olarak hareketin de varlığını kabul etmelerine karşılık —çünkü onlar Bütün'ün oluş içinde olduğunu kabul etmektedirler—, sözünü ettiğimiz filozoflar, bunun tersine, Bütün'ün hareketsiz olduğunu ileri sürmektedirler. Bununla birlikte, şu anda yapmakta olduğumuz araştırmaya yabancı düşmeyen bir noktayı belirtelim: Parmenides Bir olan'ı formel, Melissos ise maddi bir şey gibi tasarlıyor görünmektedirler. Bundan dolayı bu Bir olan, birinciye göre sonlu, ikinciye göre sonsuzdur. Bir olan'ın varlığını savunanlar arasında en eskisine, Ksenophanes'e gelince (çünkü Parmenides'in onun öğrencisi olduğu söylenmektedir), o, kesin bir şey söylememiştir ve iki nedenden hiçbirinin doğasını anlamış görünmemektedir. O, bakışını maddi evrenin bütünü üstünde gezdirerek Bir olan'ın Tanrı olduğunu söylemektedir. O halde bu filozofların, onlar arasında da kesin olarak gerçekten çok kaba tasarımlara sahip olan ikisinin, yani Ksenophanes ve Melissos'un, yukarda dediğimiz gibi şu andaki araştırmamızın dışında kalmaları gerekir. Buna karşılık Parmenides, çoğu kez daha büyük bir kavrayışla konuşuyor gibidir. Varlık'ın dışında Var-Olmayan'ın olmadığından emin olan o, tek bir şeyin, yani Varlık'ın kendisinin zorunlu olarak var olduğunu ve başka hiçbir şeyin var olmadığını düşünmektedir (*Fizik*'te daha açık olarak bu nokta üzerinde durduk). Ancak olaylar karşısında eğilmek ve hem formel birliği, hem de duyusal çokluğu kabul etmek zorunluluğu ile karşılaşınca, iki nedenin, iki ilkenin varlığını ortaya atmak ihtiyacını hissetmektedir. Bunlar, Sıcak olan'la Soğuk olan'dır veya başka deyişle Ateş ve Toprak'tır ve o, bu iki ilkeden birini yani Sıcak olan'ı Varlık'la, diğerini Yokluk'la birleştirmektedir.

Söylediğimiz şeylerden ve kendilerine başvurduğu-

muz filozofların öğretilerinden çıkardığımız tüm sonuçlar şunlardır: Bir yandan, en eski filozoflar, ilkeyi cisimsel olarak görmektedirler (çünkü Su, Ateş ve benzeri öğeler, cisimlerdir). Bazılarında bu cisimsel ilke, tektir, diğerlerinde çoktur. Ancak her iki gurup da onu maddi yapıda bir şey olarak ortaya koymaktadırlar. Öte yandan, bazı filozoflar bu nedenin yanında bir diğerini, hareketin kendisinden çıktığı nedeni kabul etmektedirler. Bu diğer neden de bir kısmına göre tek bir şeydir, diğerlerine göre ise çifttir.

O halde özel olarak İtalya Okulu ortaya çıkıncaya kadar, yukarda dediğimiz gibi, iki tür nedene başvurmaları, bu nedenlerden biri ve hareketin kaynağı olan nedeni bir kısmının tek, diğerlerinin çift olarak ortaya koymaları dışında bu filozoflar, sözünü ettiğimiz ilkeler üzerinde uzun açıklamalar vermemişlerdir. Pitagorasçılar da bu iki ilkeden aynı yönde söz etmişler, ancak onlara şu iki özel noktayı eklemişlerdir: Önce Pitagorasçılar Sınırlı olan veya Bir olan'la Sınırsız olan'ın Ateş, Toprak veya aynı türden diğer bir öğe gibi başka bazı gerçeklikler olduğunu düşünmemekteydiler. Onlara göre Sınırsız olan ve Bir olan'ın kendileri, yüklemleri oldukları şeylerin tözüdürler. Bundan dolayı da onlar, sayının her şeyin tözü olduğunu söylemekteydiler. Onların bu noktadaki görüş tarzları budur. İkinci olarak öz hakkında akıl yürütmeye ve tanımlar vermeye başlayanlar da onlardır. Ancak onlar bu konuda gerektiğinden de basitleştirici bir biçimde davranmaktaydılar. Gerçekten onlar yüzeysel bir tarzda tanımlamada bulunmaktaydılar. Nitekim verilen bir tanımın geçerli olduğu ilk sayıyı, verilen şeyin tanımı olarak kabul etmekteydiler. Bu, ikinin, çiftin hakkında olumlandığı [tasdik edildiği] ilk sayı olmasından ötürü, çiftle ikinin aynı şey olduğuna inanmaya benzemektedir. Ne var ki hiç kuşkusuz çiftin özü ile ikinin özü aynı değildir. Yoksa Bir olan'ın çok olması gerekir. Ne var ki bu, onların çıkarmaktan çekinmedikleri bir sonuçtur.

O halde eski filozoflar ve onların izleyicileri ile ilgili olarak aklımızda tutmamız gereken şeylerin tümü, bunlardır.

6. Bölüm [Platon'cu İdealar Kuramı]

Sözünü ettiğimiz filozoflardan sonra en çok Pitagorasçıların kuramı ile uyuşan, ancak İtalya Okulu'nun

30 felsefesinden ayrı olarak kendine özgü nitelikleri de olan Platon'un kuramı ortaya çıktı. Platon, gençliğinden itibaren Kratylos'un dostu olduğundan ve bütün duyusal şeylerin sürekli bir akış içinde olduklarına ve bilimin konusu olamayacaklarına ilişkin Herakleitos'un görüşlerini yakından bildiğinden, daha sonra da bu öğ-
987 b retiye sadık kaldı. Öte yandan ilgileri hiçbir zaman bütününde Doğa'ya değil, ahlaksal sorunlara yönelmiş olan Sokrates, bu alanda tümeli aramış ve düşünceyi tanımlar üzerine yoğunlaştıran ilk kişi olmuştu. Platon onun bu öğretisini benimsedi. Fakat ilk eğitimi
5 onu, bu tümelin, duyusal şeylerden ayrı bir düzene ait gerçekliklerin içinde bulunması gerektiği düşüncesine götürdü. Gerçekten o, ortak tanımın bireysel duyusal nesnelerin herhangi birinde, hiç olmazsa onların sürekli değişim içinde olanlarında, bulunmasının imkânsız olduğunu düşünmekteydi. Bu düşüncelerden hareketle Platon, bu tür gerçekliklere İdealar adını verdi. Öte yandan o, duyusal şeylerin İdealardan ayrı olduklarını ve hepsinin adlarını İdealardan aldıklarını söyledi. Çün-
10 kü İdealarla aynı adı taşıyan duyusal çokluk, bunlardan «pay almak» yoluyla var olmaktadır. Bu «pay alma»ya gelince, Platon onun sadece adını değiştirmekteydi. Çünkü Pitagorasçılar varlıkların, sayıların «taklit edilmesi» yoluyla var olduklarını söylemektedirler. Platon için ise bu «pay alma» yoluyla olmaktadır. Değişen, sadece sözlüktür. Bununla birlikte bu İdealardan pay alma veya onların taklit edilmesinin içeriği ne olabilir? Bu, onların araştırmayı ihmal ettikleri bir konudur.—Ayrıca Platon, duyusal şeyler ve İdealar dışında matematiksel şeylerin varlığını kabul etmektedir.
15 Bunlar bir yandan ezeli-ebedi ve hareketsiz olmaları bakımından duyusal nesnelerden, öte yandan İdea'nın kendisinin bireysel ve tekil bir gerçeklik olmasına karşılık birçok benzer matematiksel nesnenin var olmasından dolayı İdealardan ayrılan «aracı» gerçekliklerdir. İdeaların diğer şeylerin nedenleri olmalarından dolayı
20 Platon, onların öğelerinin, bütün varlıkların öğeleri olduklarını düşündü. Ona göre İdeaların ilkeleri, madde olarak Büyük olan ve Küçük olan, form olarak Bir olan'dır. Çünkü Büyük olan ve Küçük olan'dan hareketle ve Büyük olan ve Küçük olan'ın Bir olan'dan pay almasıyla, İdeal sayılar meydana gelmektedir. Bir olan'ın, bir olduğu söylenen bir başka şeyin yüklemi olma-

yıp, bizzat tözün kendisi olduğu konusunda Platon, Pitagorasçılarla görüş birliği içindedir. O, onlarla birlikte sayıların diğer varlıkların tözünün nedenleri olduğunu da kabul etmektedir. Onun buradaki kişisel katkısı Pitagorasçıların Sınırsız olan'ları yerine İkilik'i koyması ve Sınırsız olan'ı Büyük olan ve Küçük olan'dan meydana getirmesi idi. Ona özgü olan diğer bir nokta, sayıları duyusal nesnelerin dışına yerleştirmesidir. Oysa Pitagorasçılar sayıların, şeylerin kendileri olduklarını ileri sürmekte ve öte yandan matematiksel şeyleri İdealarla duyusal şeyler arasında aracı varlıklar olarak ortaya koymamaktadırlar. Platon'un böylece Pitgorasçılara karşıt olarak Bir olan'ı ve sayıları duyusal dünyadan ayırmasının ve İdeları ortaya atmasının nedeni, mantıksal düzene ilişkin araştırmaları idi (çünkü ondan önce gelenlerin Diyalektik hakkında hiçbir bilgileri yoktu). Öte yandan Belirsiz İkilik'i ikinci gerçeklik olarak ortaya atmasının nedeni de ilk sayılar dışındaki sayıların, plastik bir maddeden çıkar gibi kolayca ondan çıkabilmeleridir. Ancak gerçeğin kendisi buna ters düşmektedir. Ayrıca bu filozofların görüşü akla uygun da değildir. Gerçekten de onlar birçok şeyi, maddeden meydana getirtmektedirler. Buna karşılık yine onlara göre form, ancak tek bir defa meydana getirebilir. Ne var ki tek bir maddeden ancak tek bir masanın çıkarıldığı açıktır. Oysa formu uygulayan sanatkâr, tek bir varlık olduğu halde, birçok masa meydana getirir. Dişiye göre erkeğin durumu da böyledir. Dişi sadece tek bir birleşme ile döllendiği halde, erkek bir çok dişiyi döller. Ama burada bu ilkelerin birer benzeri karşısında bulunduğumuz açıktır.

O halde Platon, sözünü ettiğimiz noktalarda öğretisini bu tarzda ortaya koymuştur. Yukardaki düşüncelerden apaçık olarak, onun, iki tür nedenden yararlandığı ortaya çıkmaktadır. Bunlar formel ve maddi nedenlerdir. (Çünkü İdealar bütün diğer şeylerin özlerinin nedenleridir. Bir olan ise, kendi payına İdeaların nedenidir.) Niteliklerin taşıyıcısı tözü ifade eden ve (duyusal şeylere ilgili olarak İdeaların, İdealarla ilgili olarak da Bir olan'ın kendisine yüklendiği) maddeye gelince, o, İkilik'tir, yani Büyük olan ve Küçük olan'dır. Platon ayrıca bu iki öğenin birine İyi olan'ın, diğerine Kötü olan'ın nedenini yerleştirmektedir. Bu, daha önce belirttiğimiz gibi önceki döneme ait Empedokles ve

Anaksagoras gibi filozofların savunmaya çalıştığı öğretidir.

7. Bölüm [İncelenen Sistemlerin Aristoteles'in Dört Nedeni İle İlişkisi]

İlkeler ve doğru üzerinde düşünmüş olan filozofları kısaca ve özet olarak gözden geçirdik ve bu ilkeler ve doğrudan söz ediş tarzlarını inceledik. Bu inceleme bize şu önemli saptamada bulunma imkânını sağladı: İlkeyi ve nedeni ele alanlardan hiçbiri bizim kendimizin *Fizik*'te belirlediğimiz nedenler içine giremeyecek herhangi bir şey söylememişlerdir. Onların tümü, bu nedenlerden birini belli belirsiz sezmiş görünüyorlar. Gerçekten bir kısmı ilkeden —ister onu bir, isterse çok farzetsinler ve yine ister onu cisimsel, isterse cisim-dışı bir şey olarak ortaya koysunlar— bir maddeden söz eder gibi söz etmektedirler. Örneğin Platon'a göre o, Büyük olan ve Küçük olan'dır. İtalya Okulu için o, Belirsiz olan; Empedokles için Ateş, Toprak Su ve Hava; Anaksagoras için sonsuz sayıdaki benzer parçalardır. Böylece bütün bu filozoflar, bu tür bir nedeni sezmişlerdir. Nedenin Hava veya Su veya hatta Ateş'ten daha yoğun, fakat Su'dan daha ince bir unsur olduğunu ileri sürenlerin de durumu böyledir (çünkü bazıları da ilk öğe olarak bunu kabul etmişlerdir).

O halde bu filozoflar sadece maddi nedene önem vermişlerdir. Diğer bazıları, örneğin ilke olarak Dostluk ve Nefret'i veya Akıl'ı veya Aşk'ı kabul edenler, hareketin kendisinden çıktığı ilkeyi buna eklemişlerdir. Ancak özü, yani formel tözü hiç kimse açık olarak ortaya çıkarmamıştır. Ona en çok yaklaşanlar, yine İdeaları savunanlardır. Gerçekten onlar ne İdeaları duyusal dünyanın maddesi, ne de Bir olan'ı İdeaların maddesi olarak almaktadırlar. İdealar ,onlara göre, hareketin kendisinden çıktığı kaynak da değildir. (Onlar İdeaların daha ziyade hareketsizliğin ve sükûnetin nedeni olduğunu söylemektedirler.) Onlar, İdeaları diğer varlıkların herbirinin özü, Bir olan'ı ise İdeaların özü olarak ortaya koymaktadırlar. Eylemler, değişmeler ve hareketlerin ereksel nedenine gelince, bizden önce gelenler, bir anlamda, onun neden olduğunu kabul ediyorlar. Ancak ondan bizim söz ettiğimiz tarzda, yani şeylerin içinde doğal bir neden olarak bulunması an-

lamında söz etmiyorlar. Gerçekten Akıl ya da Dostluk'tan söz edenler, bu nedenleri bir iyi olarak ortaya koymaktadırlar. Ancak onu, varoluşları ve oluşlarında ele alınan varlıkların bir ereği olarak ileri sürmemektedirler. Çünkü onlara göre, bunun tersine, bu sözü edilen ilkeler, varlıkların hareketlerinin nedenleridirler. Aynı şekilde Bir olan'ın veya Varlık'ın bir iyi olduğunu belirtenler de onun, tözün nedeni olduğunu söylüyorlar, ama varlıkların Bir olan'dan veya Varlık'tan ötürü var olduğunu veya varlığa geldiğini söylemiyorlar. Böylece onlar bir bakıma İyi olan'ın hem neden olduğunu, hem de olmadığını söylemiş oluyorlar. Çünkü onlarda söz konusu olan Kendisinde İyi değildir, ilineksel olarak neden olan iyidir. O halde bütün bu filozofların tanıklıkları, gerek sayıları, gerekse yapılarıyla ilgili olarak nedenler hakkında yaptığımız çözümlemede [analizde] haklı olduğumuzu göstermektedir. Çünkü onlar bir başka nedenin varlığına ulaşamamışlardır. İlkeleri araştırırken onları ya bütün bu bakımlardan veya sadece bunlardan biri bakımından ele almamın gerekli olduğu da apaçıktır.

Şimdi bu ilkelerle ilgili olarak bu filozofların herbirinin söyledikleri şeylerde ve tavırlarında ortaya çıkabilecek güçlükleri gözden geçirmemiz gerekmektedir.

8. Bölüm [*Platon'dan Önceki Sistemlerin Eleştirisi*]

Evrenin bir olduğunu söyleyen ve onun maddesi olarak tek bir doğayı, yani cisimsel olan ve yer kaplayan maddeyi kabul edenler, kuşkusuz bir sürü yanlışa düşmektedirler: Gerçekten onlar cisim-dışı varlıklar da var oldukları halde, sadece cisimsel varlıkları, duyusal cismin öğelerini kabul etmektedirler. Sonra onlar oluşve yokoluşun nedenlerini açıklama ve evrenin maddi bir sistemini kurma çabalarında hareketin ilkesini ortadan kaldırmaktadırlar. Bundan başka onlar hiçbir durumda öz veya formu neden olarak kabul etmemektedirler. Bunun dışında onlar öğelerin, yani Ateş, Su, Toprak ve Hava'nın karşılıklı olarak birbirlerine nasıl dönüştükleri konusu üzerinde düşünmeksizin varlıkların ilkesi olarak Toprak'ın dışında herhangi bir basit cismi kabul etmektedirler. Oysa bu öğeler, birleşme ve ayrılma yoluyla birbirinden doğmaktadırlar. Bu ise, onların bir-

birlerine göre olan öncelik ve sonralıklarını belirlemede en önemli bir özelliktir. Çünkü bir açıdan, en asli öğenin, kendisinden hareketle bütün diğer cisimlerin birleşme yoluyla meydana geldikleri öğe olması ve böyle bir öğenin de bütün cisimler arasında onların en hafifi ve en incesi olması gerekir. Bundan dolayı ilke olarak Ateş'i kabul edenler, bu görüş tarzını seve seve paylaşacaklardır. Bütün diğer filozoflar da cisimlerin öğesinin özelliğinin böyle olması gerektiğini kabul etmektedirler. Hiç olmazsa, tek bir öğenin varlığını kabul edenler arasında hiçbiri Toprak'ı öğe olarak almamıştır ve bunun nedeni de hiç kuşkusuz onun kısımlarının kabalığıdır. Diğer öğelerin her biri sırayla oyları toplamıştır. Bazı filozoflara göre öğe, Ateş'tir. Diğerleri için Su, nihayet daha başkaları için Hava'dır. Fakat onlar neden insanların çoğunluğu gibi Toprak'ı da öğe olarak anmamışlardır? Gerçekten genellikle insanlar her şeyin Topraktan olduğu görüşündedirler ve Hesiodos'un kendisi de bütün cisimlerden önce, ilk olarak Toprak'ın meydana geldiğini söylemektedir. Demek ki bu inanç bu kadar eski ve popülerdir! Bu açıdan ne Ateş'ten başka bir ilkeyi kabul edenler, ne de ilk öğenin Hava'dan yoğun, fakat Su'dan ince olduğunu ileri sürenler doğru yolda olabilirler. Ancak öte yandan, eğer oluş sırası bakımından sonra gelen doğa bakımından önce ise ve bileşik, karışık olan, oluş sırası bakımından sonra ise, yukarda söylediğimiz şeyin tersi doğru olacaktır. Yani bu durumda Su'yun Hava'dan, Toprak'ın Su'dan önce gelmesi gerekecektir.

Tek bir nedenin varlığını kabul eden filozoflar hakkında söyleyeceklerimiz bunlardır. Bu aynı gözlemlerimiz birden fazla nedenin varlığını kabul edenler için de geçerlidir. Şeylerin maddesi olarak dört cismi kabul eden ve böylece zorunlu olarak bir kısmı yukarda temas ettiklerimizin aynı olan güçlüklere düşen Empedokles de bu filozoflardan biridir. Ancak yalnız onun için geçerli olan diğer bazı güçlükler de söz konusudur: Çünkü önce, bu cisimlerin birbirlerinden doğduğunu görüyoruz. Bu ise aynı cismin, her zaman Ateş veya Toprak olarak kalmamasını gerektirir (Doğa Hakkında'ki kitapçığımızda bu noktayı inceledik). İkincisi, varlıkların hareketinin nedeni ile ilgili olarak tek neden mi yoksa iki neden mi kabul etmek gerektiği sorunu biz-

ce, Empedokles tarafından ne gerektiği gibi hatta ne de onun kendi sistemine tam uygun düşen bir tarzda çözülmüştür. Nihayet genel olarak onun görüşünün paylaşılması durumunda, zorunlu olarak, niteliksel değişmenin varlığının feda edilmesi gerekir. Çünkü bu varsayıma göre ne nemli olan, sıcak olandan; ne de sıcak olan nemli olandan gelebilir. Gerçekten de bu durumda, Empedokles'in kendisinin kabul etmeyi reddettiği bir şeyin, yani karşıtların üzerine geleceği bir öznenin, Ateş ve Su olacak bir doğanın olması gerekir.— Anaksagoras'a geçelim: Onun iki unsuru kabul ettiği varsayılabilir ve bu varsayım da onun bizzat kendisinin açıkca izlemediği, ancak eğer gözleri önüne serilmiş olsaydı paylaşmasının muhakkak olacağı bir düşünce dizisi ile en iyi uyuşma durumunda olacaktır. Gerçekten de, başlangıçta her şeyin birbirine karışmış bir halde bulunduğunu ileri sürmek saçmadır. Çünkü bu, bu karışımdan önce gelen bir ayrı bulunma durumunun var olmasını gerektirir. Sonra doğada her şeyin her şeyle rastlantısal olarak birleşmesi mümkün değildir. Nihayet bu durumda nitelik ve ilineklerin, tözlerde ayrı olarak var olabilmeleri gerekir (çünkü birleşmesi mümkün olan şeylerin ayrılması da mümkündür). Bununla birlikte söylemek istediği şeyi açık bir biçimde dile getirerek Anaksagoras'ın düşüncesini izlersek, hiç kuşkusuz onun düşüncesi bize daha «çağdaş» görünecektir. Çünkü eğer başlangıçta hiçbir şey diğerinden ayrı değildiyse, bu ilk töze ilişkin herhangi bir doğru ileri sürülemezdi. Şunu demek istiyorum ki, bu durumda o ne beyaz, ne siyah, ne gri ne de bir başka renkteydi. O, zorunlu olarak, renksizdi. Çünkü aksi takdirde onun bu renklerden birine sahip olması gerekirdi. Aynı şekilde ve aynı nedenden ötürü onun ne tadı, ne de bu tür herhangi bir niteliği vardı. Onun ne niteliği, ne niceliği, ne herhangi bir belirlemesi olabilirdi. Çünkü aksi takdirde bu özel formlardan herhangi birinin ona ait olması gerekirdi. Bu ise her şeyin birbiriyle karışmış bir halde bulunmasından ötürü, imkânsızdır. Çünkü bu, herhangi bir özel formun, bu karışımdan daha önce ayrılmış olmasını gerektirirdi. Oysa Anaksagoras'a göre tek, saf ve karışmamış varlık olan Akıl'ın dışında her şey birbiriyle karışmış bir durumda bulunmaktaydı. Bundan, onun kabul etmiş olduğu ilkelerin Bir olan

—çünkü basit ve karışmamış olan odur— ve Başka olan olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu Başka olan, her türlü belirlemeden ve herhangi bir formdan pay almadan önce Belirsiz olan'a verdiğimiz rolü oynamaktadır. O halde bu görüş doğruluk ve açıklıktan yoksundur, ama daha sonraki görüşlere benzemeye ve günümüzde tutulan çözümlere daha fazla yaklaşmaya doğru gitmektedir.

Bütün bu filozofların düşünceleri aslında sadece oluş ve yokoluş ve hareketle ilgilidir. Çünkü onların araştırmaları hemen hemen sadece duyusal tözün ilkeleri ve nedenlerine yöneliktir. Araştırmalarını bütün varlıkları içine alacak biçimde genişletenler ve bu varlıklar arasında duyu-dışı varlıkları da kabul edenlere gelince, onların bu iki tür varlığı incelemeye çalıştıkları açıktır. Bundan dolayı bizi ilgilendiren konuyla ilgili olarak içerdikleri doğru veya yanlışları ortaya çıkarmak üzere tercihan onların öğretileri üzerinde durmamız yerinde olacaktır.

Pitagorasçılar diye adlandırılanlar, Doğa Filozoflarınkinden daha soyut ilkeler ve öğelere başvurmaktadırlar. (Bunun nedeni onların ilkeleri duyusal nesnelerden çıkarmamalarıydı. Çünkü astronominin konusu olanlar dışında matematik şeyler, hareketsiz varlıklar sınıfına girerler.) Bununla birlikte onların tüm tartışmaları ve araştırmaları, gene de Doğa üzerinedir. Çünkü onlar göğün nasıl meydana geldiğini anlatmakta ve onun çeşitli kısımlarında olup biten şeyleri, onun değişimleri ve işlevlerini gözlemlemektedirler. Onlar görünüşte, gerçeğin tamamen duyusal olandan ve gök küresi diye adlandırdığımız şeyin içinde bulunanlardan ibaret olduğu konusunda diğer doğacı filozofların görüşlerini paylaşarak, ilkeler ve nedenlerini tümüyle bu inceleme için kullanmaktadırlar. Bununla birlikte yukarda dediğimiz gibi Pitagorasçıların neden ve ilkeleri, onları kendi sistemleri içinde daha yüce bir gerçeklik düzeni anlayışına yükseltmek için yeterlidir ve bu neden ve ilkeler, bu gerçeklik düzenine, fizik kuramlarına olduklarından daha uygun düşmektedirler. Ancak Sınır ve Sınırsız, Tek ve Çift olan'dan başka bir ilke kabul edilmediği zaman, hareket nasıl ortaya çıkabilir? Onlar buna ilişkin bir açıklama vermedikleri gibi hareket ve değişme olmaksızın oluş ve yokoluşun veya gök-

te hareket eden cisimlerin hareketlerinin nasıl ortaya çıkabileceğini de açıklamamaktadırlar. Dahası var: Onların ilkelerinden yer kaplamanın çıktığını tartışmasak veya bunun kanıtladığını kabul etsek bile, cisimlerin ağırlık ve hafifliğini nasıl açıklayacağız? Onlar kendi varsayımları ve görüşlerine dayanarak sadece matematiksel cisimlerin değil, onların yanında duyusal cisimlerin de açıklamasını vermek durumundadırlar. Bundan dolayı eğer onlar hiçbir zaman Ateş'ten, Toprak'tan ve bu tür diğer cisimlerden söz etmemişlerse, bunun nedeni, bence, duyusal varlıklar hakkında söyleyecekleri özel hiçbir şeyleri olmamasıdır. Ayrıca eğer evrenin kendisinden meydana geldiği sayının dışında başka hiçbir sayı yoksa, sayının özelleşmiş biçimlerinin ve bizzat kendisinin gerek ta başlangıçtan itibaren, gerekse şimdi varlıkların ve maddi evrenin oluşunun nedeni olması nasıl tasavvur edilebilir? Gerçekten Pitagorasçılar evrenin belli bir kısmına kanıyı ve uygun zamanı, onun biraz üstüne ve altına haksızlık ve ayrılma veya birleşmeyi yerleştirmekte ve bunun gerekçesi olarak da bu şeylerden her birinin bir sayı olmasını ve kendilerini meydana getiren özelleşmiş biçimlerinin uzayın farklı bölgelerine uygun düşmelerinden ötürü bu yerlerin herbirinde sayılardan oluşan birçok büyüklüğün daha önceden bir arada bulunmasını göstermektedirler. Sözünü ettiğimiz soyutlamalardan her birini temsil eden bir şey olarak anlamamız gereken bu sayı, [fiziksel] evrende bulunan sayının aynı mıdır? Yoksa ondan ayrı bir sayı mıdır? Platon onun diğer bir sayı olduğunu söylemektedir. Ancak o da gerek bu varlıkların, gerekse onların nedenlerinin sayılar olduğunu düşünmektedir. Yalnız Platon, nedenler olarak akılsal sayıları kabul etmekte, diğerleri ise onların duyularla kavranan sayılar olduğunu söylemektedir.

9. Bölüm [*Platon'ın Öğretisinin Eleştirisi*]

Şimdi Pitagorasçıları bir yana bırakalım. Onları bu kadar ele almak yeter! Pitagorasçılardan, nedenler olarak İdeaları kabul edenlere geçelim. Önce, bizi çevreleyen varlıkların nedenlerini kavramaya çalışırken onlar, bu varlıklarla aynı sayıda başka gerçeklikleri orta-

ya attılar. Bu, bir hesap yapmak isteyen, ancak nesnelerin sayısı çok az olduğu takdirde bunu yapamayacağını düşünerek hesabını yapabilmek için onların sayısını çoğaltan bir adama benzemektedir. Çünkü İdeaların sayısı ile, bu filozofların İdealarına varmak amacıyla nedenlerini araştırmada kendilerinden hareket ettikleri duyusal varlıkların sayısı birbiriyle karşılaştırılırsa, İdeaların sayısı, duyusal varlıkların sayısına hemen hemen eşittir veya ondan daha az değildir. Çünkü burada her şeye aynı adı taşıyan ve ayrı başına var olan bir gerçeklik tekabül etmektedir. Yani gerek asıl anlamında tözlerin, gerekse, ister duyusal, isterse ezeli-ebedi bir çokluk söz konusu olsun herhangi bir çokluğun birliğini içeren diğer şeylerin özlerinin birer İdeası vardır.

Sonra, İdeaların varlığını kanıtlarken kullandığımız diyalektik kanıtların hiçbiri apaçık değildir. Onların bazısı zorunlu bir sonuca götürmez; diğerleri ise, bizim kendi görüşümüze göre aslında İdeaları olmayan bazı şeylerin İdeaları olduğunu kanıtlar. Gerçekten bilimlerin varlığından çıkarılan kanıtlara göre, bilimi olan tüm şeylerin İdeaları olması gerekir. Bir çokluğun birğinden çıkarılan kanıta göre ise olumsuzlamaların da İdeaları olacaktır. Nihayet ortadan kalkmış olan bir şeyin de düşüncenin konusu olabileceğini söyleyen kanıta göre, ortadan kalkabilir şeylerin de birer İdeası olması gerekir. Çünkü bu şeylerin de zihinde bir tasarımı kalır. Bunlardan daha kesin olan akıl yürütmelerin bile bazısı bizi bağıntıların İdealarını kabul etmeye (oysa biz bağıntıyı bir Kendinde Cins olarak düşünmeyiz), diğerleri ise Üçüncü Adam kanıtına götürür.

Genel olarak İdeaların varlığına ilişkin diyalektik kanıt, varlığına, İdeaların varlığından daha fazla önem verdiğimiz ilkeleri ortadan kaldırmaktadır. Gerçekten bu kanıttan, ilk olanın Belirsiz İki olan değil, sayı olduğu, göreli olanın kendi kendisiyle var olandan önce geldiği sonuçları çıkmaktadır. Bunlara, İdealar öğretisini izleyen bazılarının içine düştüğü bütün diğer kendi kendileriyle çelişkilerini de ekleyebiliriz. Bundan başka İdeaların varlığını olumlamak [tasdik etmek] amacıyla kendisinden hareket ettiğimiz anlayışa göre sadece tözlerin değil, başka birçok ve tözlerden ayrı şeyin

de İdeası olması gerekecektir (çünkü sadece tözlerle ilgili olarak değil başka şeylerle ilgili olarak değil, başka birçok ve tözlerden ayrı şeyinde İdeası olması gerekecektir (çünkü sadece tözlerle ilgili olarak değil, başka şeylerle ilgili olarak da düşünce, birdir. Öte yandan
25 sadece tözün değil, başka şeylerin de bilimi vardır; ve buna benzer daha binlerce sonuç ortaya çıkacaktır). Fakat İdeaların doğasının kendi zorunlulukları ve onlarla ilgili ileri sürülen görüşlerin gerektirdiği şey şudur ki, eğer İdealar kendilerinden pay alınan şeylerse, bunun kaçınılmaz sonucu olarak sadece tözlerin İdeaları var olabilirler. Çünkü şeyler, İdealardan ilineksel
30 [arızî] olarak pay almazlar. Her şeyin İdeadan, İdeanın kendisinin bir ilinek olarak bir tözün yüklemi olmaması anlamında ve bu ölçüde pay alması gerekir. İlineksel olarak pay almadan şunu kastediyorum: Örneğin Kendinde Çift olan'dan pay alan bir varlık, Ezeli-Ebedi olan'dan da pay alır. Ancak bu ilineksel olarak pay almadır. Çünkü Kendinde Çift olan'ın ezeli-ebedi olması, onun için bir ilinektir. O halde ancak tözün İdeaları var olacaktır. Ancak duyusal dünyada tözü ifade eden, akılsal dünyada da onu ifade eder. Sonra bir çokluğun birliğinin, bu çokluktan ayrı bir şey olduğu ileri sürü-
991 a lürken ne demek istenmektedir? Eğer İdealarla, onlardan pay alan varlıklar aynı forma sahipseler, İdealarla bu varlıklar arasında ortak bir şeyin olması gerekir. Gerçekten de, İki olan'ın birliği ve özdeşliği, niçin Ken-
5 dinde İki olan ile herhangi bir iki olan arasında değil de ortadan kalkabilir iki olanlarla sayısal bakımdan çok, fakat ezeli-edebi matematiksel iki olanlar arasında olacaktır? Eğer bunun tersine onlar aynı forma sahip değillerse, o zaman da ortadan sadece bir isim benzerliği olacaktır. Bu, aralarında ortak hiçbir şeyi göz önüne almaksızın Kallias ile bir tahta parçasının ikisini birden «insan» diye çağırmaya benzeyecektir.

Sorulması gereken en önemli soru, İdeaların duyusal varlıklara —ister ezeli-ebedi, isterse oluş ve yokoluşa tâbi varlıklar söz konusu olsunlar— ne tür bir
10 yardımda bulunduklarıdır. Gerçekten de onlar, bu varlıkların ne hareketlerinin, ne de değişmelerinin nedenidirler. Onların ne başka varlıkların bilinmesi bakımından bir faydası vardır (çünkü İdealar bu varlıkların tözü değildirler. Yoksa onların içinde olmaları ge-

rekirdi), ne de onların varlıklarının açıklanması bakımından. Çünkü İdealar kendileri pay alan şeylerin içinde değillerdir. Eğer onların içinde olsalardı, beyazın, beyaz varlığın karışımına girerek ondaki beyazlığın nedeni olması anlamında, onların nedenleri olarak kabul edilebilirlerdi. Ancak kaynağını Anaksagoras'ta bulan ve daha sonra Eudeksos ve bazı diğer filozoflarca ele alınan bu görüş, kolayca çürütülebilir. Çünkü böyle bir öğretiye kolayca altından kalkılmaz itirazlar yöneltilebilir.—Sonra diğer nesnelerin İdealardan, bu «dan» sözcüğünden genellikle anlaşılan anlamda çıkmaları da mümkün değildir. İdealaların modeller olduğu ve diğer şeylerin onlardan pay aldığı iddiasına gelince bu, boş sözlerle avunmaktan ve şiirsel benzetmeler yapmaktan başka bir şey değildir. Çünkü burada çalışan ve gözlerini İdealara diken nedir? Çünkü bir başka varlığa benzeyen bir varlık var olabilir veya varlığa gelebilir; ama bundan ötürü bu başka varlığa model olarak bakılması gerekmez. Örneğin gerçekten bir Sokrates var olsun veya olmasın, Sokrates'e benzeyen bir adam dünyaya gelebilir. Hatta hiç kuşkusuz ezeli-ebedi bir Sokrates var olsa bile, bu durum değişmez. Sonra bu anlayışta bir ve aynı varlığın birçok modeli, dolayısı ile birçok İdeası olması gerekir. Örneğin insan için bu, «Hayvan», «İki Ayaklı» ve aynı zamanda «Kendinde İnsan» İdeaları olacaktır. Sonra bu durumda İdealar sadece duyusal varlıkların değil, İdealaların kendilerinin de modelleri olacaktır ve örneğin cins, cins olmak bakımından cinste içerilmiş bulunan türlerin modeli olacaktır. O halde aynı bir şey hem model, hem de resim olacaktır. Sonra tözün, tözü olduğu şeylerden ayrı var olması imkânsızdır. O halde şeylerin tözleri olan İdealar nasıl onlardan ayrı var olabilirler?

Phaidon'da, İdealaların hem varlığın, hem de oluşun nedenleri oldukları söylenmektedir. Ancak İdealaların var olduğu kabul edilse bile, hareket ettirici neden olmaksızın onlardan pay alan varlıklar meydana gelemezler. Fakat bizim İdeası olmadığını söylediğimiz birçok şey, örneğin bir ev ve yüzük varlığa geldiğine göre, bundan, diğer şeylerin de bu sözünü ettiğimiz nesnelerin nedenlerine benzer nedenler tarafından var olması veya varlığa gelmesinin mümkün olduğu ortaya çıkar.

Sonra eğer İdealar sayılarsa, nasıl nedenler olabi-

lirler? Bu, varlıkların farklı sayılar, örneğin bir sayının insan, bir başka sayının Sokrates, bir diğer sayının Kallias olmasından ötürü müdür? Bu takdirde neden dolayı İdeal Sayılar, şeylerin sayılarının nedenleridirler? Çünkü sayıların bazısının ezeli-ebedi olup diğerlerinin öyle olmamasının fazla bir önemi yoktur. Eğer bu, duyusal varlıkların bir armonide olduğu gibi sayısal oranlar olmalarından ötürüyse, bu takdirde de hiç olmazsa onların oranları oldukları bir şeyin var olacağı açıktır. Eğer bu şey, yani madde, belli bir şeyse, İdeal Sayıların kendilerinin de kendilerinden farklı bir şeyin oranları olacakları apaçıktır. Bununla şunu demek istiyorum: Eğer Kallias Ateş, Toprak, Su ve Hava'nın sayısal bir oranı ise, İdeanın da bazı başka niteliği taşıyan tözlerin sayısal bir oranı olması ve ister belli bir İdeal Sayı olsun, ister olmasın, Kendinde İnsan'ın da her şeye rağmen asıl anlamında bir sayı değil, bazı unsurların sayısal bir oranı olması gerekir. İşte bu nedenden ötürü hiçbir İdea bir sayı olamaz.—Sonra birçok sayıdan tek bir sayı meydana gelir. Ama birçok İdeadan tek bir İdea nasıl meydana gelebilir? Sayının, sayıların kendilerinden değil de on binde olduğu gibi sayıda bulunan birimlerden meydana geldiği mi söylenecek? O zaman bu birimlerin yapısı ne olacaktır? Eğer bu birimler aynı türden iseler, bundan sayısız saçmalıklar doğacaktır. Onların aynı türden olmadıkları zaman da —ister bir aynı sayı içinde bulunan birimlerin hiçbirinin diğerinin aynı olmaması, isterse farklı sayılar içinde bulunan birimlerin tümünün, tümü bakımından birbirlerinden farklı olması söz konusu olsun —aynı güçlük ortaya çıkacaktır. Çünkü hiçbir özel belirlenimleri olmadığına göre bu sayılar birbirlerinden ne bakımdan farklı olacaklardır? Bu varsayımlar ne akla yakındır, [ne de birimler hakkında] düşündüğümüz şeye uymaktadır. [Sonra, eğer birimler farklı türden iseler] Aritmetiğin konusunu oluşturacak ve bazı filozoflar tarafından «aracı varlıklar» olarak adlandırılan bütün gerçeklikleri meydana getirecek diğer bir tür sayıları yaratmak zorunlu olacaktır. Ancak bu «aracı varlıklar» nasıl var olabilirler ve onlar hangi ilkelerden çıkabilirler? Duyusal dünya ile İdealar arasında niçin aracı varlıkların olması gerekir? Sonra bu durumda Belirsiz İki olan'daki birimlerin herbirinin daha önceki bir iki

olan'dan çıkması gerekir. Bu ise imkânsızdır. Son-
992 a ra, birimlerden meydana gelen İdeal Sayı'nın bir birim olması nasıl açıklanabilir? Dahası var: Eğer birimler kendi aralarında birbirlerinden farklı iseler bu takdirde iki veya dört öğenin varlığını kabul edenler gibi konuşmak gerekecektir. Çünkü tüm bu sözü edilen insanlar, «öğeler» ile, ortak bir öğeyi, örneğin genel olarak Cisim'i değil, ister ortak bir cisim var olsun, ister olmasın, Ateş'i veya Su'yu kastetmektedirler. Fakat Platon-
5 cular Kendinde Bir'den, Ateş ve Su'yun kendilerinde olduğu gibi birbirinin aynı kısımlardan meydana gelen bir şeymiş gibi söz etmektedirler. Ancak böyle olduğu takdirde sayılar, tözler olamazlar. Eğer Kendinde Bir varsa ve eğer o bir ilke ise, Bir olan'ın birden fazla anlamı olması gerekir. Aksi takdirde onun varlığı imkânsızdır.

10 Tözleri ilkelerimize indirgemek istediğimizde, doğruları, Kısa olan ve Uzun olan'dan, yani bir tür Küçük olan ve Büyük olan'dan, yüzeyi Geniş olan ve Dar olan'dan, cismi Yukarı olan ve Aşağı olan'dan meydana getiririz. Bununla birlikte yüzey doğruyu veya cisim doğru ve yüzeyi nasıl içinde bulundurabilir? Çünkü Geniş Olan ve Dar olan'la Yukarı olan ve Aşağı olan birbirlerinden ayrı türdendirler. Nasıl ki Çok olan'la Az olan'-
15 ın [geometrik] büyüklüklerin ilkelerinden farklı olmalarından ötürü sayı, geometrik büyüklüklerin içinde bulunmazsa, aynı şekilde bu farklı [geometrik] büyüklüklerden mantık bakımından önce gelenlerinin de daha aşağı dereceden büyüklüklerin içinde bulunamayacağı açıktır. Aynı şekilde Aşağı olan'ın Geniş olan'ın cinsi içine girdiği söylenemez. Çünkü aksi takdirde cismin, bir tür yüzey olması gerekir. Sonra doğruda bulunan noktalar neden meydana gelebilir? Platon'un
20 kendisi, geometrik bir tasarım olmamasından ötürü, nokta kavramına karşı çıkmaktaydı. O, noktaya «doğrunun ilkesi» adını vermekteydi. Hatta çoğu kez «bölünmez doğrular» deyimini kullanmaktaydı. Bununla birlikte bu «bölünmez doğru»ların da bir sınırı olması gerekir. Böylece bölünmez doğrunun var olduğunu ortaya koyan kanıt, noktanın da varlığını ortaya koyar.

Özetle söylememiz gerekirse; bilgeliğin konusu
25 olayların nedenini araştırmaktır. Ancak biz özellikle bunu bir yana bırakmakta (çünkü değişmenin kendi-

sinden meydana geldiği neden hakkında hiçbir şey söylememekteyiz) ve duyusal varlıkların tözünü açıklamak üzere başka türden tözlerin varlığını kabul etmekteyiz. Ancak bu sonuncuların nasıl öncekilerin tözleri olduğunu açıklamamız gerektiğinde boş sözlerle yetinmekteyiz. Çünkü pay almak, daha önce de dediğimiz gibi, hiçbir anlama gelmemektedir.—Bilimlerin konusunu
30 oluşturan ve her zekâ ve doğanın kendisini göz önünde tutarak eylemde bulunduğu ilkelerden biri olduğunu söylediğimiz nedene gelince, İdealaların bu nedenle hiçbir ilgisi yoktur. Ne var ki matematik, zamanımız filozoflarında, onu ancak geri kalanlar için işlemek gerektiğini söylemelerine rağmen, tüm felsefenin yerine
992 b geçmiştir. —Sonra, bu filozoflar tarafından töz ve varlıkların maddesi olarak ileri sürülen şey, fazla matematiksel bir madde olarak ele alınabilir. O, maddenin kendisinden ziyade tözün ve maddenin bir özniteliği ve özel biçimidir. Örneğin Doğa Filozoflarının kendisinden söz ettikleri ve niteliği taşıyan tözün ilk özel biçimleri
5 diye tanımladıkları Seyrek olan ve Yoğun olan'a karşılık olan Büyük olan ve Küçük olan'ın durumu böyledir. Çünkü bunlar bir tür Fazlalık ve Azlık'tan başka bir şey değildirler.

Harekete gelince, bu özel biçimlerin harekette oldukları kabul edilirse, İdealaların da hareket edecekleri açıktır. Eğer öyle değilseler, hareket nereden çıkmıştır? Burada tüm doğa incelemesi ortadan kalkmaktadır. Var olan her şeyin birliğe indirgenebileceğini kanıt-
10 lamak kolay görünmektedir. Ancak ona erişilememektedir. Çünkü Bir olan'ın, çokluğun modeli olduğunu ileri süren kanıttan çıkan sonuç Platoncuların talep ettikleri her şeyin kendilerine bahşedilmesi durumunda, her şeyin bir olduğu değildir; sadece varlıklardan ayrı bir Kendinde Bir'in var olduğudur. Bu ise ancak tümelin bir cins olduğu kabul edildiği takdirde kendilerine bahşedilebilir. Ne var ki bazı durumlarda bu imkânsızdır.

Sonra, sayılardan sonra gelen kavramların, yani
15 Doğru, Yüzey ve Cisimlerin nasıl var oldukları veya olabilecekleri açıklanmadığı gibi, onların işlevlerinin neler olduğu da açıklanamaz. Çünkü geometrik büyüklükler ne İdealar olabilirler o (çünkü sayılar değildirler), ne de aracı varlıklar (çünkü aracı varlıklar, ancak mate-

matik şeylerdir). Onlar yokoluşa tâbi varlıklar da olamazlar. O halde açık olarak onların yeni ve dördüncü bir tür varlıklar olmaları gerekir.

Özetle, özellikle şeylerin kendilerinden meydana
20 geldikleri öğeler araştırıldığında, Varlık'ın çeşitli anlamlarını birbirinden ayırt etmeksizin varlıkların öğelerini araştırmak, insanın kendisini onları bulmamaya mahkûm etmesi demektir. Çünkü etkide bulunmak veya etkiye uğramak veya doğrunun hangi öğelerden meydana geldiğini bulmak kuşkusuz imkânsızdır. Onların öğelerini bulmanın mümkün olduğu kabul edilse bile, bu öğeler ancak tözlerin öğeleri olabilirler. Bundan, bütün varlıkların öğelerini aramanın veya onları bulduğunu düşünmenin doğru olmadığı sonucuna varıyorum. Za-
25 ten bütün varlıkların öğelerini nasıl öğrenebiliriz? Çünkü burada daha önce gelen hiçbir bilgiye sahip olmamak gerektiği apaçıktır. Böylece, geometri öğrenmeye başlayan bir insanın, daha önceden, geometriye yabancı bilgileri olması mümkündür. Ancak o, geometri biliminin tüm konusunu ve öğrenmeye yöneldiği konuları bilmez. Her türlü bilginin kazanılmasında da durum budur. O halde ileri sürüldüğü gibi her şeyin bilimi varsa, bu bilime daha önceki herhangi bir bilim olmadan yaklaşılması gerekir. Ancak her bilim dalı,
30 ister kanıtlama, ister tanımlarla çalışsın, daha önce gelen bir 30 tüm [total] veya kısmî bilgiler bütünü sayesinde elde edilir (çünkü tanımın unsurları daha önce bilinmelerini, hatta kendileriyle içli dışlı olunmasını gerektirirler). Tümevarımla çalışan bilginin de durumu böyledir. Öte yandan, eğer bilim bizde doğuştan olsay-
993 a dı, haberimiz olmadan bilimlerin en yücesine sahip olmamız hayret verici olurdu. Nihayet, şeylerin kendilerinden meydana geldikleri en son öğelere nasıl erişilebilir? Onlara erişildiğinden nasıl emin olunabilir? Burada yeni bir güçlük ortaya çıkmaktadır. Bazı heceler konusunda olduğu gibi bu noktada da her zaman tar-
5 tışma içinde olunabilecektir. Örneğin bazıları ZA hecesinin Σ'dan, yani Δ ve A dan meydana geldiğini söylemektedirler. Diğerleri ise burada bildiğimiz seslerden hiçbirinin değil, ayrı bir seisn söz konusu olduğunu söylemektedir. Nihayet herhangi bir duyu organından yoksun olan bir insan, bu duyu organı tarafından algılanan nesneleri nasıl bilebilir? Bileşik seslerin sese özgü

öğelerden meydana gelmesi gibi eğer her şey aynı öğelerden meydana gelmiş olsaydı, durumun bu olması gerekirdi.

10. Bölüm [*İlk Kitabın Sonucu: Ancak Dört Neden Vardır*]

Yukarda söylediklerimiz, bizim *Fizik*'te saydığımız nedenlerin bütün filozofların araştırıyor göründükleri nedenlerin aynı olduklarını ve bu nedenler dışında herhangi bir nedeni anma imkânına sahip olmadığımızı açıkca göstermektedir. Ne var ki bu ilkelere şimdiye kadar ancak belirsiz bir tarzda işaret edilmiştir. Bir anlamda onların tümünün bizden önce belirtildiği, bir başka anlamda ise onların hiçbirine işaret edilmediği söylenebilir. İlk zamanların felsefesi, henüz genç ve başlangıçlarında bulunduğu için, her şey hakkında ancak yarım yamalak sözler söylemiştir. Böylece Empedokles'in kendisi kemiğin, öğelerinin oranı ile var olduğunu kabul etmektedir. Bu ise özden, yani formel tözden başka bir şey değildir. Ancak o zaman onun ya eti ve diğer organik öğelerin her birini aynı tarzda ele alması ve onların tümünün birer oran olduğunu söylemesi veya hiçbiri ile ilgili olarak bunu kabul etmemesi gerekirdi. Gerçekten et, kemik ve bu diğer maddelerin her biri, Empedokles'in Ateş, Toprak, Su ve Hava diye adlandırdığı maddeden ötürü değil, bu oran sayesinde var olacaklardır. Eğer kendisine gösterilmiş olsaydı Empedokles mutlaka bu nedenleri kabul ederdi. Fakat bizzat kendisi bunu açık olarak ifade etmemiştir.

Bütün bu konular üzerinde yukarda kendi görüş tarzımızı ortaya koyduk. Ancak bu aynı noktalarda ortaya çıkabilecek güçlüklere yeniden dönmemiz gerekmektedir. Belki bunun daha sonraki güçlüklerin çözümünde bize faydası olacaktır.

1. *Bu çeviri, J. Tricot'nun Fransızca çevirisi (Aristote,* le Métaphysique, *Tome I, Paris Librairie Philosophique, J. Vrin, 1970) esas alınarak yapıldı. Ayrıca,* Metafizik'*in Almanca çevirisiyle (Aristoteles,* Metaphysik, *Franz F. Schwarz, Stuttgart, Philipp Reclam, 1970) Ross'un ünlü* Commentary'*sinden da (Aristotle,* Metophlysics, *W.D. Ross, Volume I, Oxford, Clarendon Press, 1924) de yararlanıldı. (Ç.N.).*
2. *Köşeli parantez içindekiler bizim eklemelerimizdir (Ç.N.).*

ATİLLA BİRKİYE

Felsefe-81'e Ek

Yazko Felsefe Yazıları 1. Kitap'ta yer alan Felsefe-81 başlıklı bibliyografya çalışmasında, birtakım eksiklerin olabileceğini ve bunun nedenlerini belirtmiştik. Eksik olan bu kitapların bazıları, önceki *Kitap*'ın yazılarını matbaaya verdikten sonra yayımlandı. Bir kısmı da belirttiğimiz nedenlerden dolayı listemize girmedi:

KAVRAMLAR ÜSTÜNE

Vehbi HACIKADİROĞLU — Nisan - 1981, 152 Sayfa, 100 TL.

Kitapta «tümel bilgilerin» tikel bilgilerden öğrenildiği; ve nesnelerin bilgisinin, onların kavramlar içinde belirlenmesi anlamına geldiği açıklanıyor. Yazar felsefeyi bilgi kuramı açısından ele alıyor, «soyut olarak düşünce olguları ve bunların birbiriyle bağıntıları» üzerinde duruyor. «Bir toplumda gelişen düşünceleri o toplumun içinde bulunduğu koşullardan ayırmak olanaksız»dır demekle birlikte «toplumsal koşulları bir yana bırakarak» irdelemeye yöneliyor.

ANLAŞMA: ANLATMA VE ANLAMA

Arda DENKEL

Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul — Mayıs 1981

Büyük Boy, 94 Sayfa, 180 TL.

«Çekirdek iletişim» olayının genel çözümlemesi yapılıyor, «iletişim biçimleri ve bunların dil ile ilişkileri konusuna» değiniliyor. Yazarın doktora tezinden türettiği kitapta, «bir dili kurmanın gereksinimler karşısında bir araya gelip iletişimi sağlayacak bir araç üzerinde ortak bir anlaşmaya varmak olamayacağı» önerisi yapılıyor.

KANT VE ÇAĞDAŞ İNGİLİZ FELSEFESİNDE TANRI-AHLAK İLİŞKİSİ

Umran Yayınları, Ankara — Temmuz 1981

Büyük Boy, 180 Sayfa, 250 TL.

Giriş'te, «Tanrı-Ahlâk» ilişkisi sorunsalı üzerinde duruluyor. Daha sonra Kant'ta ve çağdaş İngiliz felsefesinde Tanrı-ahlak ilişkisi irdeleniyor. Kitap, *Ahlâktan Tanrı'ya* ve *Tanrı'dan Ahlâka* adlı iki ana bölümden oluşuyor.

FELSEFE YAZILARI

Nusret HIZIR

Çağdaş Yayınları, İstanbul - Aralık 1981

1977 yılı Türk Dil Kurumu Deneme Ödülü

İkinci Basım, 304 Sayfa, 250 TL.

Kitap, yazarın 1942-1976 yılları arasında çeşitli dergilerde yayımlanmış denemelerinden oluşuyor. Bu denemeler «...mantık, mantığın uygulanması, bilimsel felsefe» konularını içermekte. Türkiye'de etkin bir düşünür-bilgin olarak tanınan; düşün dün-

yamıza yeni boyutlar getiren Prof. Nusret Hızır, Önsöz'ünde kitabın yayımlanma ereği için şöyle diyor: «Kitapçığın yayımında güdülen amaç, türlü mantık ve felsefe konuları üzerinde bilgi vermekten çok, düşünmeye yardım etmektir.»

POZİTİF BİLİMDE BASİTLİK İLKESİ'NİN BELİRLENMESİ YOLUNDA BİR DENEME

Şafak URAL

İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayınları, İstanbul - 1981, 144 Sayfa, 110 TL.

Prof. İsmail Tunalı'nın Önsöz'ünü yazdığı kitap, Şafak Ural'ın doktora tezi. Yazar çalışması için şunları söylüyor: «Bu tezde, felsefenin bilimle etkileşmesini canlı bir şekilde dile getiren 'basitlik' kavramının tarihsel gelişimi içinde geçirdiği değişiklikleri ve ortaya çıkan tanımları göstermeye çalıştık. Aynı kavramın gerek felsefenin bir bölümünde gerekse pozitif bilimlerde (özellikle fizikte), tarihsel gelişimi içinde nasıl bir ilke haline dönüştüğünü fenomenolojik bir yöntemle inceleyip sınırlarını çizmek istedik.»

BİLGİNİN DOĞASI VE KAYNAKLARI ÜZERİNE

Vehbi HACIKADİROĞLU

MAY Yayınları A.Ş., İstanbul - Aralık 1981 176 Sayfa, 150 TL.

Tümevarım ve Nedensellik, Tümdengelim ve Ereksellik, Dış Dünya Üzerine adlı üç bölümden oluşan kitapta, duyularımızla, deneylerimizle edindiğimiz bilgilerden «Bilginin Doğası ve Kaynakları»na varılması erekleniyor. Bu bütün içinde de nedensellik, ereksellik, tümevarım ve tümdengelim kavramları irdeleniyor; bu kavramlar hakkındaki diğer görüşler de eleştiriliyor. Ve «...bilginin metafizik bir yanının bulunmadığı, bu konudaki her şeyin, duyularımız aracılığıyla gelen etkilerin birikmiş deneylerimize göre değerlendirilmesi yolundan açıklanabileceği ortaya konmak» isteniyor.

Not: Birinci kitaptaki *Felsefe-81, bir bibliyografya çalışması* başlıklı kitap tanıtım yazılarının içinde Ahmet Yücel'in soyadı Yüksel olarak geçmiştir; düzeltiriz.

AHLAK METAFİZİĞİNİN TEMELLENDİRİLMESİ

Immanuel KANT — Çev.: İonna KUÇURADİ

gözden geç.: Mete TUNÇAY

H.Ü. Yayınları, Ankara - Ocak 1982

Orjinal metinle birlikte 98 sayfa, 500 TL.

İonna Kuçuradi tarafından yönetilen *Felsefe Dizisi*'nin üçüncü kitabı. Orijinaliyle birlikte basıma hazırlanan metin için sayın Kuçuradi şöyle diyor: «Çeviri metninn sağında Grundlegung'un, A basımıyla hemen hemen aynı olan B basımının sayfalarını gösterdik. B basımı, Kant'ın kendisinin gözden geçirdiği bir ba-

sımdır. Verdiğimiz Almanca metin de bu basıma dayanıyor.» Kitap üç bölümden oluşuyor: «*Ahlâkın Sıradan Bilgisinden Felsefî Olanına Geçiş*»; «*Yaygın Ahlâksal Dünya Bilgeliğinden Ahlâkın Metafiziğine Geçiş*»; «*Ahlâkın Metafiziğinden Saf Pratik Aklın Eleştirisine Geçiş.*» Kitabın sonunda yer alan *dizini* Yusuf Örnek hazırlamış.

İDEOLOJİ

Şerif MARDİN

Turhan Kitabevi Yayınları, Ankara - 1982 İkinci Basım, 208 Sayfa

Yapıtın *Sunuş* yazısında şöyle deniliyor: «...kitap düşünce sosyolojisinde bir asırdan beri süregelen çalışmalar üzerine kurulmuştur. Bu çalışmalar kümesine Marx'ın toplum kuramı, bilgi sosyolojisinin katkıları modern analitik felsefe, sosyal antropoloji ve fenomenoloji'nin bazı yönlerine girer; bunların hepsi bilinen yaklaşımlardır. Çalışmanın yeniliği bu yönelimleri anlamlı bir bütün içinde değerlendirmeye çalışmış olmasıdır. Tabii bu çok çapraşık konuların 'ideoloji' ile kesişen yönlerinin hepsinin birden sunulması mümkün değil.» Kitap Sunuş ve Sonuç yazılarıyla birlikte sekiz bölümden oluşuyor.

EVRENSEL DOĞA TARİHİ VE GÖKLER KURAMI

Immanuel KANT — Çev.: Seçkin CILIZOĞLU

HAVASS Yayınları, İstanbul - Mart 1982 164 Sayfa, 200 TL.

Sunuş yazısını yazan Milton K. Munıtz, kitap için şunları söylüyor: '*Evrensel Doğa Tarihi Ve Gökler Kuramı*', aynı zamanda astronomi ve kozmoloji tarihinde bir kilometretaşı niteliğini kazanmıştır. Bu yapıtın bilim tarihindeki yerinin yanı sıra, Kant'ın zihinsel gelişimdeki yerini görerek bir sonuca varmamız açısından, yapıtın incelenmesi bugün bile değer taşımaktadır.»

GÜZELLİK BİLİMİ OLARAK ESTETİK VE SANAT

Prof. Moissej KAGAN — Aziz ÇALIŞLAR

Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul - Mart 1982 704 Sayfa, 450 TL.

Kitap, Leningrad Üniversitesi Estetik Kürsüsü profesörü M. Kagan'ın araştırmaları ve ders notlarından derlediği bilimsel estetik ve sanat kuramının işlendiği bir çalışma. Estetik bir bilim olarak irdeleniyor; estetik değerin diyalektiği, dünyanın sanatsal olarak özümlenişi ve sanat iletişimi ve gelişimi inceleniyor, araştırılıyor. Yapıt çok geniş boyutlu bir araştırmanın sonucu olarak karşımıza çıkıyor; ve bu konuda da temelyapıt özelliğini taşıyor. *Estetiğin Tanımı* başlıklı bölümde estetik kavramı için şunlar söyleniyor: «... 'güzellik' sözcüğünden, sözcüğün tam anlamını kastediyorsak, o zaman burda karşımıza *estetiksel* bir kategori çıkmaktadır ki, bunun içeriğiyle de *Estetik* uğraşır.»

İÇİNDEKİLER

HALİL VEHBİ ERALP'LE KONUŞMA / Felsefe ve Sanat Konuları 5

FELSEFE TERİMLERİ / Bedia Akarsu - Selâhattin Hilâv - Önay Sözer - Hilmi Yavuz - Teoman Duralı 14

AHMET ARSLAN / Bir İslâm Felsefesi Var Mıdır? 28

TUĞRUL TANYOL / Müziğin Toplumsal Temelleri 58

JEAN - PAUL SARTRE'A SAYGI

GÜLNUR SAVRAN / Sartre ve Dolayımlar Kuramı 85
HİLMİ YAVUZ / Sartre ve Freud 105
ŞAHİN YENİŞEHİRLİOĞLU / Varlık Sorunsalı ve J.-P. Sartre 112
DEMİR ÖZLÜ / Bir Tanıklık 122
VİNCENT von WROBLEVSKY / Bağlanma ve Çelişki 128
SIMONE de BEAUVOIR / Sartre'la Söyleşi 132
ALAIN ROBBE - GRILLET / Bulantı'nın Mirasçıları Bizleriz 143
J.-M.-G. LE CLEZIO / O Karşı Konulmaz Gençlik 146

ARİSTOTELES / Metafizik 149

ATİLLA BİRKİYE / Bibliyografya 181

felsefe yazıları

2. KİTAP

HALİL VEHBİ ERALP'LE KONUŞMA
Felsefe ve Sanat Konuları

FELSEFE TERİMLERİ
Bedia Akarsu / Selâhattin Hilâv / Önay Sözer
Hilmi Yavuz / Teoman Duralı

AHMET ARSLAN / Bir İslâm Felsefesi Var Mıdır?

TUĞRUL TANYOL / Müziğin Toplumsal Temelleri

JEAN-PAUL SARTRE'A SAYGI

GÜLNUR SAVRAN / Sartre ve Dolayımlar Kuramı
HİLMİ YAVUZ / Sartre ve Freud
ŞAHİN YENİŞEHİRLİOĞLU / Varlık Sorunsalı ve J.-P. Sartre
DEMİR ÖZLÜ / Bir Tanıklık
VINCENT von WROBLEVSKY / Bağlanma ve Çelişki
SIMONE de BEAUVOIR / Jean-Paul Sartre'la Söyleşi
ALAIN ROBBE-GRILLET / «Bulantı»nın Mirasçıları Bizleriz
J.-M.-G. LE CLEZIO / O Karşı Konulmaz Gençlik

ARİSTOTELES / Metafizik

ATİLLA BİRKİYE / Bibliyografya

200 LİRA