yazko

felsefe yazıları

5. KİTAP

ŞERİF MARDİN / Tabakalaşmaların Tarihsel Belirleyicileri : Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci •
HİLÂV / Felsefenin Başlangıcı, Doğu, Korku, Birey

GEORG LUKACS / Roman Kuramı
GÜVEN SAVAŞ KIZILTAN / Heidegger'de «Das Man» Kategorisi
ULUĞ NUTKU / Ahlak Örneği

INGVAR JOHANSSON / Anglosakson Bilim Felsefesi
ARDA DENKEL / Ilk Bilgi Tümel midir?
VEHBİ HACIKADİROĞLU / Tümel Bilgilerin Önceliği Üzerine

ARİSTOTELES / Metafizik-IV. Kitap (C)

TÜRKER ACAROĞLU / Eski Harfli Türkçe Felsefe Süreli Yayınları Kaynakçası
ATİLLA BİRKİYE / Felsefe-82-Bibliyografya

YAZKO FELSEFE YAZILARI DİZİSİ: 5

Bu kitap Ağaoğlu Yayınevi Tesislerinde
dizildi, basıldı, ciltlendi, 27 73 37
İstanbul 1983

YAZKO
FELSEFE YAZILARI

Hazırlayan : SELÂHATTİN HİLÂV

Yazarlar ve Çevirmenler Yayın Üretim
Kooperatifi

TABAKALAŞMANIN TARİHSEL BELİRLEYİCİLERİ: TÜRKİYE'DE TOPLUMSAL SINIF VE SINIF BİLİNCİ*

ŞERİF MARDİN
Çeviren: Nuran Yavuz

Gerek Türk, gerekse Batılı yazarlar, Osmanlı toplum düzeninde babadan oğula geçen bir aristokrasinin *(hereditary aristocracy)* bulunmayışının, bu düzenin bir özelliği olduğunu belirtmişlerdir.[1] Son yıllarda ortaya çıkan kanıtlar, Osmanlı toplumuna ilişkin bu görüşün ancak koşullu olarak geçerli sayılabileceğini göstermiştir.[2] Buna karşılık, son on yıldır, Türkiye üzerine incelemeler yapan Türkler ve Batılılar, Cumhuriyet Türkiyesinde babadan oğula geçen bir «üst sınıf»ın var olduğu görüşündedirler.[3] Bu görüş de, Osmanlı düzeninin kuramsal olarak yeniden tasarlanması konusunda bize ipuçları verebilecek ve Türkiye'de sınıfların bugünkü durumunu aydınlatabilecek bazı özellikleri, yani Türkiye'nin tabakalaşma düzenine ilişkin bazı özellikleri devreden çıkarmaktadır. Bu yazımızda, ilerde Türkiye'deki tabakalaşmaya ilişkin çalışmalarda yararlı olabileceğini düşündüğümüz bazı temel ayrımlardan yararlanarak soruna daha bir açıklık getirmeyi amaçlıyoruz.

Bu taslak, Osmanlı deneyiminden çıkarılan tarihsel kategorileri, yakın döneme ilişkin, genelleştirilmiş bir sınıf bilinci paradigması çerçevesinde ele alarak, kültürler-arası karşılaştırmalı çalışmalar için bir temel oluşturma çabasını da içermektedir.

Burada kullanılan paradigma, toplumsal sınıflar ve sınıf bilincine ilişkin çalışmalara temel olmuş bazı iyi bilinen metodolojileri bir araya getirmek gibi bir üstünlüğe sahiptir ve temelde beş ana kategoriye dayanmaktadır: *statü farkındalığı (status awareness), tabaka (stratum) farkındalığı, tabaka bağlılığı (affliation), tabaka bilinci ve tabaka eylemi.* Bu şemada, *statü farkındalığı*,[4] «sürekli [kesintisiz] statü dizilerinin algılanması; kendini ve başkalarını konumlandırma yeteneği»[5] olarak tanımlanmış-

* *«Historical Determinants of Stratification: Social Class and Class Consciousness in Turkey»*, Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi *(cilt xxii, Aralık 1967, no: 4) Köşeli parantez içindekiler, çevirmenin eklemeleridir.*

tır. Buna karşılık, *tabaka farkındalığı*, ayrı [kesintili], sıralanmış kategorilerin algılanması»[6], yani «kendini ve başkalarını tabakalara yerleştirme yeteneği» anlamında kullanılmaktadır. Tabaka farkındalığının özel bir varyantı da, «ekonomik ölçütlere dayalı bir tabaka farkındalığı türü»[7] olan *sınıf farkındalığı*dır. *Tabaka bağlılığı*, bir tabakaya ait olma duygusunu dile getirmektedir. «Tabaka bağlılığının da, ırksal tabaka bağlılığı, meslekî tabaka bağlılığı, dinsel tabaka bağlılığı ve sınıf bağlılığı gibi türleri vardır». Sınıf bağlılığı, salt ekonomik ölçütlere dayalı bir tabaka bağlılığı türüdür. Bu ölçütler karma olarak da ele alınabilir; sözgelimi, hem ırk, hem «yaşama üslubu» ögelerine dayandırılabilir. Bu karma ölçütlere uyanlar [bağlı olarak yaşayanlar] bir *toplumsal zümre (social set)* oluştururlar. *Tabaka bilinci*, «tabaka çıkarları ve ideolojisiyle özdeşleşme ve onlara bağımlı olma»dır. Tabaka bilincinin salt ekonomik ölçütlere dayalı türü *sınıf bilinci*'dir. Son olarak da, *tabaka eylemi*'ni «tabakanın çıkarları ve ideolojisi adına davranma» olarak tanımlayacağız; sınıf eylemi ise, tabaka eyleminin salt ekonomik ölçütlere dayalı bir türüdür.[8]

Bu modelin özellikle yararlanacağımız önemli bir yönünü modeli oluşturan yazarlar şöyle açıklıyorlar:

> Bu paradigmanın bir katkısı da, kanımızca, toplumsal tabakalaşmanın öznel yönlerinin çözümlenmesi doğrultusunda kullanılabilmesidir... Demek ki, sınıf bilinci ya da herhangi bir başka tabaka bilinci türü) belli bir süreç içinde ortaya çıkma özelliğine sahiptir ve belli bir zamanda, belli bir toplulukta var olan ya da olmayan bir nitelik olarak değil, tarihsel ya da biyografik bir dinamik çerçeve içinde incelenmelidir.[9]

Bu yazıda kanıtlamaya çalışacağımız bir başka temel nokta, «toplumsal zümre» kategorisinin Türkiye'nin toplum yapısının incelenmesine son derece uygun olduğudur; çünkü Orta Asya'ya özgü, önceden belirlenmiş ve başarıya bağlı ölçütleri hemen hemen eşit ağırlıkta özümsemiş olan Türk toplum yapısı, bu açıdan, Batı Avrupa'nın tarihsel evriminde raslanan koşullarla hiçbir benzerlik göstermemektedir.

1. Türklerde İlk Tabakalaşma Öğeleri:

Türklerin budunsal kökenini oluşturan Oğuzlarda, babadan oğula geçen bir aristokrasinin *var olduğu* gözlemlenince, Türklerde aristokrasinin bulunmadığı yolundaki savlar konusunda kuşkular uyanmaktadır. Daha eski Türk topluluklarında olduğu gibi, Oğuzlarda da, tepede bir Han ya da aşiret başkanının, onun

altında bir aristokrat tabakanın (beyler), son olarak da alt sınıflar ya da halkın yer aldığı basit bir tabakalaşma düzeni görülmektedir.[10]

Soylu sınıftan olmanın iki belirleyici ölçütü vardır: akrabalık ve başarı. Ancak, soylu tabakasına girme olanağı sağlayan akrabalık düzenlemeleri o denli kendine özgüdür ki, daha ayrıntılı bir tanımlamayı gerektirir:

> Geç Roma toplumunun tersine, çobanıl *(pastoralist)* Altay toplumu, babayanlı *(agnatic)* akrabalık ilkesine sıkı bir biçimde dayalıdır... bütün Moğollar ve bütün Türkler fiilen ya da gizil olarak baba tarafından akrabadırlar.
>
> Bu ilke uyarınca, en alt kesimden bir Moğol, en üst yönetici Cengiz Han'la ortak atalara sahip olduğunu öne sürebilir ve İmparatorla, herhangi bir dereceden, dolaysız bir babayanlı akrabalığı olduğunu ortaya çıkarabilirdi. Bir Kazak, Karakalpak ya da Ortaçağ Çağatay Türkü de, İmparatoru, Hanı ya da Sultanıyla bu tür bir ilişkisi bulunduğunu ortaya koyabilirdi. Dolayısıyla, yöneticilik becerisi ya da orduda yiğitlik ve önderlik niteliği gösterecek olursa, toplumda en yüksek mevkiye yükselebilirdi. Böylece vezir ya da komutan olabilir, her iki durumda da soylular *(nobility)* arasına katılabilirdi. Moğollarda ya da Türklerde aynı ilke hem doğuştan akrabalar, hem de evlat edinilenler için geçerliydi. Buna, savaşta tutsak alınıp azad edildikten sonra evlat edinilen köleler de dahildi.[11]

Toplumsal akışkanlık sağlayan bu yapı, toplumu «soylu» ve «halk» öbeklerine *(estate)* bölen bir başka yapı tarafından karmaşıklaştırılmıştı. Bu durumun öznel yönünü şöyle açıklayabiliriz: Yukarıda tanımladığımız akrabalık yapısının özellikleri, bir yandan topluluğun saygınlığı daha az bir üyesinin yükselebilme umutlarını artırırken, öte yandan, saygınlığı olan tabakadan birini yükselebilme olanakları açısından bunalıma itmekteydi. Krader, bu durumu şöyle açıklıyor:

> Asya bozkırlarındaki bütün çobanıl topluluklarda raslanan babayanlı akrabalık sistemi, kemikten akrabalık biçiminde kavramlaştırılmıştır... Gerek Türk, gerekse Moğolların paylaştığı bu kemikten akrabalık ilkesi geliştirildiğinde, babayanlı akrabalığın alt bölümlere ayrıldığı, akkemikliler ya da soylu sınıf ve karakemikliler ya da halk öbeği diye bölündüğü görülür. Her iki sınıfın üyeleri de baba tarafından en geniş derecede akrabadırlar; ister ak, ister kara kemikli olsunlar, toplumun bütün üyeleri, kuramsal olarak, ortak bir erkek atadan gelmektedirler. İki öbeğin oluşmasındaki toplumsal çatallaşma, Asya bozkır toplumunun bir

başka ilkesine, doğum sırasına göre derecelendirme ilkesine dayanmaktadır. Çeşitli kemikler, ya da babayanlı soy çizgileri, kurucuların doğum sırasına göre derecelendirilir ve böylece birbirlerine kıyasla kıdemli ya da kıdemsiz sayılırlar. Çeşitli babayanlı soy çizgileri arasında, kurucu atadan gelenlerin en kıdemlisi, yani en büyük oğulların çizgisi en soyludur ve giderek başlıca soylu çizgi haline gelmiştir. Kıdemsiz bir soy çizgisi, kıdemli bir çizgi statüsüne, ancak kıdemli çizgi ardında çocuk bırakmadan ya da bir kadınla sona ererse, yükselebilir... Ne var ki, kıdemsiz bir soy çizgisi, kendi başına da... üyelerinden birinin övgüye değer başarıları sonucunda soyluluk kazanabilir.[12]

Öyle görülüyor ki, Türkler, «soylu» ile «halk» arasındaki ayrımı ancak halk saflarından soy iddiası konusunda hiçbir meydan okuma gelmediği oranda istikrarlı kılabilmişlerdir. En azından bir tarihçi, benzer bir sürecin, bir aşiret toplumunun «sınıflı bir toplum»a dönüşmesinin belirleyici göstergesi olduğunu öne sürmüştür.[13]

Bir başka istikrarsızlık kaynağı da, başarının «soylu» öbeğine geçiş için temel oluşturmaya devam etmesiydi.[14] Hizmetleri nedeniyle yükselmiş olan resmi görevliler soylulardan daha fazla iktidara sahip oldukları sürece, bu özellik, daha sonraları ortaya çıkacak yeni bir çatışma türünün temelini oluşturacaktı. Bu, Türk kökenli seçkinlerden *(elite)* kurulu «toplumsal zümre» içinde görülecek ve Osmanlı İmparatorluğu'nda da devam edecek bir çatışma türüdür.

Çok eski zamanlarda bile, yukarıda tanımladığımız tabakalaşma yapılarının yanısıra, Batılı tabakalaşma uzmanlarının hiç de yabancısı olmadıkları «meslekî tabakalaşma»ya yol açabilecek bir oluşumun belirginleşmemiş, gizil ögelerinin bulunduğu yolunda belirtiler vardır. Sözgelimi, anlaşıldığı kadarıyla, oymağa *(clan)* et sağlama işinin başında olmak, atların bakımıyla yükümlü olmak kadar saygın bir toplumsal konum değildi.[15] Ancak, Türk aşiretleri, yarı-göçebe oldukları ve tarihsel çağlarda yarıyerleşik özellikler gösterdikleri bilinmekle birlikte,[16] Batı'daki toplumsal tabakalaşma sisteminin temeli olan ileri derecede farklılaşmış meslek yapılarına sahip olmamışlardır. Bu, özellikle, «piyasa ekonomisi işlemlerinde ifadesini bulan mal ve hizmetler denetimi»ne ilişkin meslekler için geçerlidir.[17] Bizim paradigmamız bağlamında bu tanım, «sınıflar»dan söz edebilmenin önkoşulu olan faaliyetleri içerir.

Türklerin kitleler halinde İslâmlaşması, yani Abbasiler düzeni ve ona eşlik eden metropol ekonomisi de önemli bir meslekî farklılaşmaya yol açmamıştır. Çünkü, bu dondurulmuş meslekî farklılaşma aşaması (sözleşmeler pazar-dışı etmenlerce belirlen-

diği sürece) erken-İslâm uygarlığının özelliklerindendi.[18] İslâmlığı kabul eden Türklerde görülen değişikliklere gelince, bunlar iki noktada toplanabilir: bir, bürokrasiye giriş ve Sasanî kâtiplerden devralınan beceriler[19]; iki, en derin temeli Aristoteles-kökenli olan bir tabakalaşma modeli[20]. Burada belirtmekte yarar var: tümüyle değişik bir yapıdan kaynaklanan bu Aristoteles-kökenli modelle, Türk toplulukların durumu arasında önemli farklılıklar söz konusudur. Yüzyıllar sonra, Osmanlı aydınları da, *polis*'i oluşturan birimler arasında Aristoteles-kökenli bir denge *idea*'sı benimseyeceklerdir. Ancak, bu tür *ideal*'lerin Osmanlı İmparatorluğundaki gerçek tabakalaşmaya ve tabaka bilincine ilişkin ipuçları sağlayabileceklerine inanmak biraz zor.

2. *Bürokrasi*

Oysa Sasanî bürokrasisinin pratiği çok daha derin etkiler bırakmıştır. Bu merkezî bürokrasinin içerdiği olanaklar, Türk toplum yapısı için bulunmaz bir nimetti; çünkü böylece yapının bölünme eğilimini dizginlemek olanaklıydı.[21] Asya İmparatorluklarının kuruluş özelliği önce çeşitli oymakları, ardından aşiretleri giderek büyüyen topluluklar halinde imparatorluğun bünyesi içine almak olmuştur. Bürokrasiler bu tür imparatorluklara eklendiğinde, onları daha dayanıklı ve istikrarlı kılmaktaydılar. Ancak, bu arada tabakalaşma düzenine de yeni ve kalıcı bir öge katılıyordu. Bürokratlar, başlangıçtan bu yana askerî gücü örgütleme işlevini üstlenmiş olan aristokrasiyle iktidar mücadelesine girmekteydiler artık. Böylece «orta tabaka» ikiye bölünüyordu. Seçkinleri oluşturan bu iki öge arasındaki çekişme, en çarpıcı biçimde dil konusunda ortaya çıkmıştır. Bürokrasinin dili, hesap ve defter tutmanın dili, «kentsoylu dili» hep Farsça olmuş; öte yanda Türk kökenli seçkinler, Türkçe konuşmayı sürdürmüşlerdir. Birbirinin rakibi olan bu iki seçkinler zümresinin çekişmesi, yinelenen biçimlerde, Büyük Selçuk İmparatorluğunda, Anadolu Selçuklularında ve Osmanlı İmparatorluğunda izlenebilir.[22] Öyleyse, tabaka bilincini oluşturan ögelerden birinin de kültürü, mitosları ve ideolojisiyle farklı iki topluluk olan aristokratlar ve bürokratlar arasındaki bu çatışma olduğunu söyleyebiliriz.

Osmanlı İmparatorluğunun tabakalaşma düzenini etkilemiş olan ikinci önemli kurum, devletin «yürütme görevinde», «kul»lardan yararlanılmasıdır. Bu «kul»lar ömür boyu devlet hizmetinde görevlendirilmek üzere müslüman olmayan ailelerin çocuklarından devşirilirdi. Bunlar, saray erkânını, bürokrasiyi, devamlı orduyu ve tımarlı sipahileri oluştururlardı.[23] Yöneticiler arasında yalnızca ûlemâ, genellikle bu yöntemle işbaşına getirilememekteydi.

Merkezî yönetici/askerî mekanizmayı kullarla besleme yöntemi, yeni olmamakla birlikte, Osmanlı İmparatorluğunda o günedek ulaşılmamış bir incelik ve yalınlıkta uygulanmıştır. Osmanlı hanedanı böylece, ilk Türk devletlerini, siyasal gücün babadan oğula geçmesi özelliği nedeniyle yıpratan bir sorunu çözmeyi başarıyordu. İmparatorluk topraklarının, vârisler arasında, önceleri yaşam boyu yararlanabilecekleri «hassa arazileri»[25] biçiminde, daha sonraları ise doğrudan doğruya paylaştırılması sorunları da böylece ortadan kalkıyordu. Artık hanedana kayıtsızkoşulsuz bağımlı ve hanedanı aşarak devletin sürekliliğini sağlayan bir yönetici/yürütme mekanizması vardı. Kul-bürokratlara tanınan geniş yetkileri dengeleyen mekanizma ise, bu «yönetici kurum» üyelerinin padişahla doğrudan ilişkilerinin olağanüstü nazik ve güvenceden yoksun kılınmış olmasıydı.[26] Fatih döneminde, en yaşlı erkek dışında, padişahın soyundan gelen bütün şehzadelerin öldürülmesinin bir ilke olarak benimsenmesiyle, 14. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunu tehdit eden olasılık; yani taht üzerinde hak sahibi olduğunu öne süren hanedanlar kurulması olasılığı tümüyle ortadan kalkmış oluyordu.[27]

Osmanlı İmparatorluğu, merkezî iktidara karşı muhalefet oluşturabilecek diğer kaynaklar sorununu ise, zamanında, kendileri gibi Anadolu Selçuklularına uç beyliği yapmış ve Osmanlıların Anadolu'da iktidarı tümüyle ele geçirme girişimleri sırasında sürekli rekabet halinde olduğu savaşçı beylerin artakalan nüfuzunu kökünden yok ederek çözümlemişti.

Osmanlı İmparatorluğunda toprağın tasarruf biçimine ilişkin düzen de, merkezî otoritenin rakiplerinin yok edilmesine yönelikti. Tımar sahiplerine ellerindeki toprakta babadan oğula geçen haklar tanınmazdı.[28] Tımar, kuramsal olarak, askerî hizmet karşılığında verilirdi. Toprağın mülkiyeti devlete aitti; tımar sahibi yalnızca tasarruf hakkını elinde tutardı. Temel üretim aracı üzerinde mutlak denetimi elinde tutan bir devlet kavramı, yine Türklerin İslâmlığı kabulünden sonra ortaya çıkmış bir yeniliktir.

Türklerde merkezî devletin geç yapılaştığı kuramını reddedenlerin görüşlerine de yer vermek için, yazımızın bu noktasında konudan biraz ayrılıp bir parantez açmamız gerekecek.

Halil İnalcık, Türklerin İslâm-öncesinde de «devletler» kurdukları tezini savunanların başında gelir.[29] Ancak, İnalcık sonuçta, yalnızca İslâm-öncesi Türk yöneticilerin, önderliğini yüklendikleri topluluğun toplumsal ve siyasal geleneklerini bozmamak konusunda dikkatli davrandıklarını kanıtlar gibidir. Bu olgu, yöneticinin sahip olduğu yetki ile birlikte değerlendirildiğinde, ortaya devletin var olmadığı bir devlet görünümü çıkmaktadır. İnalcık savında, ilk Türk «devlet»lerinin yok oluş nedenleri üzerinde durmamaktadır. Bu olgu, her seferinde, istikrarlı bir yöne-

tim mekanizmasının kurulamamış olmasıyla açıklanır gibidir. Birçok kez, bürokratik bir nüve oluşturma girişimlerinde bulunulmuş, ancak bu çabalar hiçbir zaman başarıya ulaşamamıştır.[30]

Feodalizmin ve babadan oğula geçen beyliklerin bulunmadığı, kullardan oluşan bir kurumun devletin yürütme işlevini yüklendiği gözönüne alındığında, ilk bakışta Osmanlı İmparatorluğu'nda *optimum* dengeye çok yaklaşmış bir «Doğu Despotizmi»[31]nden söz edilebilir: Bu sistem, ideal olarak, yalnızca iki «toplumsal zümre»den oluşmaktadır: Bir yanda yönetici ile hizmetindeki yürütme görevlileri; öte yanda ise, yönetilenler.

Halil İnalcık'ın belirttiği gibi:

> Osmanlı düzeni iki temel sınıfı içermekteydi. Bunlardan birincisi olan *askerî*, padişahın bir ber'atla, dinsel yetki ya da icra yetkisi tanıdığı kişilerden, yani, saray ve askerî erkândan, devlet görevlileri ve ûlemâdan oluşurdu. İkincisi olan *reaya*'yı ise vergi ödeyen ama yönetime katılmayan bütün müslüman ve gayri-müslim teb'a oluşturuyordu. Reaya'nın «askerî»ye tanınan ayrıcalıklardan yararlanmasına olarak tanımamak, İmparatorluğun temel kurallarındandı. Bunlar arasında, yalnızca sınır boylarında savaşmış olanlar, bir de, belli bir süre düzenli bir dinsel eğitimden geçtikten sonra padişahtan ber'atlarını alanlar, «askerî» sınıfına dahil olabilirlerdi.
>
> Özetle, yalnızca padişahın kararı, kişinin toplumdaki konumunu belirlemekteydi.
>
> Çöküş döneminde Koçi Bey ve diğerleri, reaya'ya yeniçeri ya da tımar sahibi olma hakkı verilerek bu temel kurala uyulmamasının, İmparatorluktaki düzen bozukluğunun başlıca nedenlerinden biri olduğunu öne sürmüşlerdir.[32]

Ne var ki, bu ikili modeli, Osmanlı İmparatorluğu için, ancak bir «ideal tip» olarak değerlendirmek gerekir; önemi, devletin yasallık kazanmış özelliklerini, yasal olmayanlardan ayırt etmekte olaylık sağlamasındadır. Tabakalaşmanın asıl nesnel boyutlarını görebilmek için, kuralın yanısıra, kural-dışı olanları da hesaba katmak gerekir ki, bunların sayısı hayli kabarıktır.

Birincisi, İmparatorluğun belli noktalarda gerçek anlamıyla feodal yapılar içermesidir. Öncelikle, daha başından, Osmanlılara karşı savaşmaktansa, onlara katılmayı seçen müslüman Türk beyleriyle Bizanslı tekfurları buna örnek olarak gösterebiliriz. Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nda Evrenosoğulları, Malkoçoğulları, Turhanoğulları gibi «Osmanlının soylu savaşçı sınıfı»nı oluşturan «dört köklü aile» bulunmaktaydı.[33] Savaşlarda ün yapmış kişilerce kurulan bu aileler, Orta Asya'dakine benzer bir «aristokrasi» oluşturuyorlardı. İmparatorluğun kuruluş yüzyılla-

rında, bu aileler büyük toprakları denetimleri altında tutmakta ve yöneticilerin gözünde bile bir tür «soylular topluluğu» oluşturmaktaydılar.[34]

İkincisi, Osmanlı İmparatorluğu'nun büyüdükçe bünyesi içine almak zorunda kaldığı ve Selçuklulardan artakalmış eski beyliklerdi. Sözgelimi, Türkiye'nin doğusunda eski bir Türk beyinin soyundan gelen Zülkadiroğulları, 17. yüzyıla kadar Osmanlı egemenliği altında «kısmen özerk bir aile hükümranlığının ayrıcalıklarından» yararlanmışlardır.[35] Bosna'da ise, Çengiç Beylerinin kendi «kaleleri», tımarları ve feodal ayrıcalıkları vardı.[36] Bunlar ve benzeri birçokları, İmparatorluğun sınır boylarında yer alan savaşçılar oldukları gerekçesiyle bu ayrıcalıklara hak kazandıklarını öne sürmekteydiler.

O halde, özetle, kullardan oluşan bir merkezî yürütme mekanizmasının, İmparatorluğun, ikili modele uymayan bütün bu niteliklerini ortadan kaldırmak için yoğun ve sürekli baskı uyguladığını söyleyebiliriz. Bu çekişme, Osmanlı toplumsal tarihinin başlıca özelliklerinden biridir.[37] Baskı altında bir hanedan ya da soyluluk kimliğini sürdürmenin bir yolu da, yeni bir korunmuş statü üstlenmektir. Beyşehir'de Eşrefoğullarının geliştirdiği, ailenin en büyük oğlunun daimî mütevelli durumunda bulunduğu dinsel vakıf kurma taktiği bunlardan biridir.[38] «Yönetici kurum»un öteki üyeleri de, soylarından gelenlere, lüks olmasa bile, rahat yaşayabilecek kadar bir gelir bırakabilmek için benzer girişimlerde bulunmuşlardır. Bu gibi kısmen özerk bir hanedandan ya da eski bir devlet adamının soyundan gelen kişiler Âyan ve Eşraf görünümündedirler ve bu yeni toprak soyluları türüne eski ayrıcalıklarının bütün tortuları sızmıştır. Âyan terimi, 18. yüzyılda, mültezime karşı yerel çıkarları savunan ve zamanla kendileri de mültezim olan kişileri nitelemek için daha dar bir anlamda, kullanılmıştır.

Üçüncü bir nokta, her zaman için bir aristokrasi oluşturma olasılığını içinde barındırmış olan «yönetici kurum»un kendisidir. Böylece, savaş zamanında, merkeze, belli bir sayıda silâhlı asker sağlama karşılığı olarak kendilerine tımar verilen «feodal ordu» üyeleri, mukataalarını genellikle en büyük oğullarına bırakmaktaydılar.[39] Yasal olarak, ancak yedi yıl boyunca savaşa katılmadıkları takdirde, tımarlarının ellerinden alınması sözkonusuydu ki, bu da oldukça zayıf bir olasılıktı.[40] Buna karşılık merkezî güçlerin çıkarları nedeniyle birçok tımarın geri alındığı da bir gerçektir. 17. yüzyılda merkezdekiler, tımarları sipahilerin elinden alıp mültezime dağıtmaya başlamışlardı. Böylece, sipahi de daha eski «soylu» ailelerin kalıntılarının doğal müttefiki oluyor[41] ve devletin tesviye siyasetinin muhalifleri arasında yerini alıyordu.

Babadan oğula geçen ayrıcalıkların kuşaktan kuşağa akta-

rılmasına ilişkin bir başka süreç, I. Selim zamanında Yeniçerilere evlenme izni verilmesiyle başlar. Artık devlet, Yeniçerilerin oğullarına da Yeniçeri olarak devlet görevlileri arasına katılma hakkı tanımaktan yanadır. Bu, çığ gibi büyüyen ve ancak doğurganlık ve kurum içi tutarlılık etmenlerinin denetlenmesiyle dizginlenebilecek olan bir sorunun başlangıcı olmuştur.

İmparatorlukta kul-yöneticiler kurumuyla omuz omuza var olan bir ikinci tabakayı ûlemâ oluşturuyordu. Ûlemâ, «yönetici zümre» içinde yer alan tabakalar arasında «medenî haklar» açısından ayrıcalıklı bir konuma sahipti.[42] Bu olgu, ûlemâya mesleklerinin gizemli boyutu eşliğinde, dışındakilere kapalı, adetâ toplumsal bir kale görünümü vermekteydi. Ünlü ûlemâ aileleri vardı. Bunlar, 18. yüzyılda devletin «temel yasası»nı yorumlama becerisinin —ki ûlemânın denetimindeydi— fazlaca önemsenmeye başlanmasıyla sayıca arttılar ve durumlarını pekiştirdiler. Öte yandan, «kul» yönetici kurumun zayıflaması ûlemâyı daha da güçlendirdi.[43]

Böylece, yekpare izlenimi veren resmî «zümre»yi gerçekte oluşturan ikincil tabakaları kısaca gözden geçirmiş bulunuyoruz. Bu modele daha bir açıklık kazandırmak için, bu zümre içinde yer alan profesyonel tabakaların yasal olduklarını, ancak, a) bazı durumlarda bir tabakanın aşağı yukarı kapalı, babadan oğula geçen bir kast'a dönüşebildiğini; b) yasal olarak tanınmaya çok yakın bir noktada yer alan ve babadan oğula geçen bazı tabakaların bulunduğunu ve bunların «kural-dışı» kabul edildiğini; c) Osmanlı İmparatorluğunda «üst» tabakanın hem somut, yasal bir yapı, hem de yasa-dışı, rakip bir yapı anlamını taşıdığını akılda tutmak gerekir.

Bu «resmî zümre»nin yanıbaşında yönetilenlerin oluşturduğu toplumsal zümre yer almaktaydı. Burada da piramidin alt yarısı yekpare bir yapı değildi. En azından iki tabakadan söz etmek mümkündür: Tüccar/esnaf ve köylüler. Ancak, daha sonra da belirteceğimiz gibi, bu iki tabakanın yönetici zümreden hoşnut olmayışları, ikisini tek bir zümre olarak ele alabilmemizi sağlayacak bir görüş birliğinde olmalarına yol açıyordu. Tüccarlar, bir zamanlar İmparatorluk içinde önemli bir tabaka oluşturmuşlardı. Dünya ticaret yollarının değişmesi bunlardan çoğunun iç ticarete yönelmesine ve girişimlerinin önemli oranda azalmasına neden oldu. Zamanla, zenaatkârlar sınıfından, yani esnaftan, farklı hiçbir özellikleri kalmadı.[44]

Esnaf, [bu hiyerarşi içinde] köylüden daha üst düzeyde, ancak «resmî zümre»den tümüyle ayrı bir eksen çevresinde yer almaktaydı.[45] Heterodoks [resmî dinden sapan] akımlara açıktı: resmî zümreden hem daha heterodoks, hem de daha dindardı. Öte yandan, varoluşu devletin izlediği devletçi ekonomi siyasetinin insafına kalmıştı; karşılaştıkları ekonomik engeller bu tu-

tum karşısında muhalif olarak birleşmelerini kolaylaştırıyordu. Başkentteki halk ayaklanmaları çoğu kez, saray görevlilerinden hoşnut olmayan esnafla yeniçerinin ittifakı sonucu patlak verirdi.[46]

Nihayet, en alt sırada, köylü yer almaktaydı. Devletin, ulusal geliri artırmak için sağlıklı bir ekonomik siyaset izlemek yerine yürürlüğe koyduğu özel vergi uygulamalarının yükünü en ağır biçimde sırtında taşıyan kesim, köylülerdi.

Osmanlı İmparatorluğunun tabakalaşma bağlamında yapısal ögelerinden biri de, birincil grupların sürekli etkisidir ki, bundan bazen Osmanlı yapısının «korporatif» özelliği olarak söz edilir.[47] Bu özellik şöyle tanımlanmıştır:

> Yönetici sınıf, padişahın teb'asının oluşturduğu sınıflardan yalnızca bir tanesidir. Buna karşılık, yönetilenlerin hepsi esnaf loncaları... gibi kurumlarda örgütlenmişlerdi. Yönetilenler, devletten, hattâ padişahtan da öte, asıl bu kurumlara sadakatle bağlıydılar. Loncalar elbette ki temelde kent kökenliydi. Bazı yörelerde çiftçi loncaları bulunmakla birlikte, genel olarak kırsal kesimde köy kurulları, ya da —göçebeler söz konusu olduğunda— aşiretler bu görevi yüklenmişlerdi. Ancak, bütün loncalar, köy ve aşiret kurulları yerel yöneticiler tarafından denetlenmekle birlikte, azımsanmayacak bir özerkliğe sahiptiler. Kasaba ve köylerin genellikle kapalı ekonomik birimler olmalarının da pekiştirdiği bu özerklik, İmparatorluk teb'asının yarı-bağımsız birçok birime bölünmesine yol açıyordu.[48]

İmparatorluğu gezen Avrupalılar, yukarıda anlatılan sistem-içi ve tabakalar-arası aşağıdan yukarı akışkanlığı, kendi sistemlerine kıyasla, yüksek bir düzeyde bulduklarını hayretle ifade ediyorlardı. Zamanla, «kul sistemi» bozuldukça ve liyakat, yükselme için bir ölçüt olma niteliğini yitirdikçe, bu akışkanlık azalmıştır; ancak, başarı ölçütünün uzun geçmişinden kaynaklanan eşitlik duygunun ve onunla birlikte akrabalık bağları üzerine temellenen korporatif örgütlenme türünün bütün sisteme yaygınlaştığı kesindir.[49]

Böylece sıra, açıklanan yapının içerdiği «öznel» ögeleri incelemeye geldi.

3. *Toplumsal Sınıfların Osmanlı Modelleri*

Sınıf ilişkileri imgesinin [modelinin], Türklerin Sasanîlerden devraldıkları iki önemli ögeden biri olduğu hatırlanacaktır. Bu imgeyi oluşturan temel ögelerse, Aristoteles'in *Politika*'sından aşağıya aktardığımız şu alıntıda bulunabilir:

Devletler de, sık sık gözlemlediğimiz gibi, bir tek değil, pek çok ögeden oluşur. Bunlardan biri besin üretimiyle uğraşan kesim, ya da tarımsal sınıftır. Mekanik sınıf adını alan bir ikincisi, çeşitli sanat ve el becerileriyle uğraşan kişilerden oluşur ki, ivedi gereksinimleri karşılamanın yanısıra, iyi bir yaşam sürdürmenin koşulu olan refah gereçlerini de üreten bu sınıfın yokluğunda kentler var olamaz. Bir üçüncüsü, pazarlamacı sınıf olarak adlandırılabilir ve alım-satım işleriyle, tüccar ya da perakendeci olarak uğraşırlar. Dördüncü öge, tarımsal kesim işçilerinden oluşan köle sınıfı, beşinci de savunma gücüdür. Eğer bir devlet saldırganların kölesi olmak istemiyorsa, sonuncusu, önceki dört öğeden daha az önemli sayılmamalıdır...

Burada, Platon'un *Devlet*'inde, devleti oluşturan öğeler dökümünün zekice olmasına karşılık yetersiz kalışının nedeninin işte bu olduğuna dikkati çekmek isteriz... Nitekim savunma gücünü oluşturan öğeden, ancak çok daha sonraki bir aşamada; kentin toprakları genişleyip komşu topraklarla teması sonucu savaş olasılığı ortaya çıkınca, söz edilir. Platon'un ilk kentinde dışarda bıraktıkları bununla da kalmaz. İlk dört öğenin —ya da kuruluş için gerekli öğelerin sayısı her neyse— adalet dağıtımından sorumlu ve neyin «âdil» olduğunu saptayan bir yetkeye gereksinmesi olacaktır. Eğer zihnin, canlı varlıkta, bedenden daha önemli bir bölüm olduğunu kabul ediyorsak, aynı biçimde, devletin de zihne benzer bölümlerinin, bedensel gereksinmelerini karşılayan bölümlerden daha önemli olduğunu kabul etmemiz gerekir; ve de zihne benzer bölümler derken, askerî kesimden, adaletin yasal olarak örgütlenmesiyle ilgili kesimden ve (ekleyebiliriz) siyasal anlayış yetisi gerektiren enine boyuna düşünme işlevini üstlenen kesimden söz etmekteyiz... Yedinci öğeyi devlete mal varlıklarıyla katkıda bulunan zenginler oluşturur. Sekizinci öğe, devlete hizmetle görevli memurlardır.[50]

İmdi, bir statü hiyerarşisi içinde yer aldıkları gibi, tabakaların birbirlerine bağımlılıklarını da vurgulayan bu tür bir tabakalaşma modelinin, Osmanlı gerçekliğiyle pek bağdaşmadığı besbellidir; ancak, bu modele hayli hayranlık duyan Osmanlı aydınları küçük ekleme ya da çıkartmalar yaparak bu betimlemenin çeşitlemelerinden yararlanmaya çalışmışlardır.

Bu yolla elde edilen modellerden özellikle ikisi dikkate değer. Bunlar, ıslahatçı ve devlet adamı Koçi Bey ile bürokrat ve yazar Kâtip Çelebi'nin önerileridir.

Koçi Bey üç «sınıf»tan söz eder: sıradan vatandaş (reâyâ), ûlemâ ve askerî sınıf (seyfiyye). Bu sonuncusu, İnalcık'ın *askerî*

sınıflamasına koşuttur.[51] İmparatorluğun seçkinler ve halk kitlelerinden oluşan iki tabakasına ilişkin resmî ideolojisine en çok bu kadar yaklaşabiliyoruz. Ülemâ'ya özel bir köşecik ayrılmış olmasını, din adamlarının İmparatorluk içindeki ayrıcalıklı konumu ile açıklayabiliriz.

Koçi Bey'in bugün «meslekî tabakalar» olarak tanımlayabileceğimiz topluluklardan «sınıf» adı altında söz etmesini, dilsel bir kullanım farkıyla açıklamak yanlış olur; tam tersine bu, Osmanlı İmparatorluğunda var olan tabakalaşma bilinci konusunda bize önemli bir ipucu vermektedir. Tarihçiler, tabakalaşma bilincinin, resmi görevlilerin alt-tabakalarının bilinci biçiminde ideolojik olarak kalıplaştığına işaret etmişlerdir. 17. yüzyıldaki toplumsal mücadelelerde rol alan kişilerin kendi konumlarını belirlemek için «yeniçerilik şuuru», «kulluk şuuru» gibi deyimleri kullanmaları bu yüzdendir.[52]

4. *Osmanlı İmparatorluğunda «Sınıf» Bilinci*

O halde, diyebiliriz ki, Avrupa'da feodal düzenin çöküşü ve çağdaş kapitalizmin yükselişine bağlı nesnel ve kayıtlı mücadelelerin, öteki sonuçların yanısıra, sınıf bilincinin Avrupa tarihinin bir ögesi olarak yerleşmesine yol açmasına karşılık, burada, yönetici sınıfın ögeleri arasındaki (tımar sahipleri/«kul» yöneticiler; yerel eşraf/askerî) mücadele, doğası gereği, rol alanların bilinçlerinin başka bir eksende yoğunlaşmasına yol açmıştır: bir yanda askerî, onun karşısında ise muhalifleri yer almıştır. Daha soyut bir biçimde ortaya koyarsak, diyebiliriz ki, siyasal iktidarın yalnızca padişaha ve yürütme mekanizmasına ait olduğuna ilişkin Osmanlı görüşünde ortaya çıkan sapma, Osmanlı İmparatorluğunda tabakaların siyasal nitelikli olduğu görüşünü doğurmuş, siyaset oyunu da «ya hep ya hiç» ilkesinde somutlanmıştır: kişi, tanımı gereği, ya tepede olacak ya ezilecektir. Bu tabakaların belirginleşmesi, Avrupa'da mal ve hizmet üretim ve dağıtımını üstlenen tabakaların belirginleşmesine tekabül etmektedir.

İkincil bir farkındalık, resmî zümrenin ara-tabakalarına özgü olandır.

Koçi Bey'in betimlemesinde tüccara ya da esnafa ayrı bir yer verilmemiştir. Burada, Koçi Bey kendisi gibi Enderun'da yetişmiş ve Osmanlı Toplumunun ikili görünümü öğretilmiş öteki yorumcular tarafından da yinelenecek önemli yanlışa düşmektedir. Aslında esnaf, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Osmanlı Toplumu içindeki statüsünün bilincindeydi. Bu bilinçlilik, devletin, tüccara kıyasla daha sıkı denetlediği esnaf arasında daha önemliydi. Yetkililer esnafa hiçbir zaman gelişme olanağı tanımamışlardır. Loncalar halinde örgütlenmiş olmalarına rağmen

bunların etkinlikleri, devlet tarafından iyice kısıtlanmıştır. Kentli sivil halkın *(burgher)* denetimindeki Orta Çağ Avrupasının belediye kuruluşlarının Osmanlı'da karşılığı yoktur ve loncaların iç denetleme mekanizması dağınık ve düzensizdir. Yönetici kurumun kültürel tepeden bakmasından kaynaklanan gocunma ise, ekonomik hoşnutsuzluk eşliğinde kolayca ayaklanmalara dönüşebilmekteydi. Sözgelimi, ileri görüşlü bir sadrazamın çağdaşlaşma girişimlerine karşı ilk başkaldırı olan Patrona İsyanı'nda (1730), esnaf bilinci çok önemli bir rol oynamıştır.[53]

Öyleyse, esnaftan ancak çekirdek halinde bir toplumsal sınıf olarak söz edebiliriz. Ne var ki, tarihsel gelişmeler esnafın serpilip tam anlamıyla bir Osmanlı toplumsal sınıfı olarak ortaya çıkmasına izin vermeyecektir.

Her ne kadar Koçi Bey esnaf ve tüccarı yasal birer tabaka olarak kabul etmiyorsa da, Enderun çıkışlı olmayan çağdaşı Kâtip Çelebi, Koçi Bey'in sözünü ettiği tabakaların, tüccarla birlikte İmparatorluğu taşıyan «dört direk»i oluşturduğuna inanıyordu.[54] Sonuç olarak, Aristoteles modelinin en gerçekçi uyarlaması, Osmanlı gezgini Evliya Çelebi'nin Türk şehirlerini betimlemesinde ortaya çıkar. Evliya Çelebi Trabzon'u şöyle anlatır:

> Şehir sakinleri eskidenberi yedi sınıfa ayrılmıştır. Birincisi yüce ve güçlü beyler ve beyzadelerdir ki, samur astarlı, görkemli harmaniyeler giyerler. İkincisi ûlemâ ve din adamlarıdır; durumlarına uygun giyinirler ve bağışlarla yaşarlar. Üçüncüsü deniz ve kara yoluyla Ozakof'la, Kazakistan, Mingrelia, Çerkezistan, Abaza ve Kırım'la ticaret yapan tüccarlardır. Kumaştan feraceler [genellikle çuhadan yapılan, yakası dik, kolları bol, geniş üstlük] ve kontoş denilen dolamalar [cübbemsi bol ceket] giyerler. Dördüncü zenaatkârlardır. Ferace ve boğası [bir tür patiska] giyerler. Beşinci Karadenizli kayıkçılardır... Altıncısı bağcılardır... Yedincisi balıkçılardır ki, binlerce kişi bu adla anılır.[55]

Öte yandan, Evliya Çelebi İstanbul'un Asya yakasındaki Üsküdar semtinden söz ederken gözlemlediği yapıyı şöyle anlatır:

> Askerler [Burada, askerî deyimi «askerler» olarak çevrilmiştir ki, yanlıştır. Doğrusu: «yönetici kurum» üyesi. Ş.M.] ilk sınıfı oluştururlar; sırma işlemeli zengin giysiler içinde dolaşırlar. Diğer sınıflar, bahçıvanlar [bostancılar?], ermişler, dilenciler, kayıkçılar ve tüccarlardır: her biri olanakları oranında dolamalar ve kumaştan feraceler giyerler.[56]

Görülüyor ki, taşradaki «soylular» başkent bürokrasisinin göz yumduğu oranda var olabilmektedirler. Anadolu'ya ilişkin diğer gözlemlerinde Evliya Çelebi'nin gezileri sırasında ziyaret ettiği kişiler, basit bir tabakalaşma düzeni içinde yer alırlar. Çe-

lebi, önce, eğer varsa, merkezî hükümetin yerel temsilcisini, sonra tımar sahibini ve/ya da yeniçeri subayını, ardından (bazen hanedan sahipleri[57] olarak nitelediği) âyân ve eşrafı, nihayet resmî görevlilerin sırtından geçinen ûlemâ'yı, şairleri ve boşgezenleri ziyaret eder. Çelebi'nin ziyaretleri her gezisinde bu sırayı izlemez; çünkü kendi dostlarına öncelik tanır. Ancak, genelde bu sıra, çağdaş Türk taşra şehirlerindeki duruma büyük benzerlik göstermektedir. Buralarda, sıradan bir gözlemle bile, vali başta olmak üzere, protokolda, sivil meclis üyelerinin yerel askerî görevliyle yanyana oturduklarını, öğretmene vilâyet memurları arasında önemli sayılabilecek bir yer verildiğini, kısacası Evliya Çelebi'nin çizdiği tabloya çok yakın bir görüntüyü bulmak mümkündür. Ancak, bugün, âyân ve eşrafın protokolda resmî bir yeri yoktur: ve ötekilerle birlikte bulunmaları —ki çok enderdir— ancak bürokratik bir görevleri olduğu takdirde söz konusudur.

Köylüler arasında tabaka bilincini oluşturan ögeleri ele almadan önce tabakaların kesinlik kazanmasına önemli katkısı olan son bir yapısal etmenden söz etmek gerekecek.

İmparatorluk'taki tabakalaşma psikolojisinin ayırt edici bir özelliği de, yönetici sınıf üyelerinin «herkesin kendi yerini bilmesi»ne[58] verdikleri önem ve gösterdikleri özendir. Bu, özellikle, sözgelimi, belli bir meslekten olanların zenaatlerini belirleyen bir işaret taşımaları; ya da belli bir «millet»in üyelerinin ayırt edici giysiler içinde dolaşmalarını; ya da alt sınıfların seçkinlerce giyilen kıyafetleri giymemeleri gibi konular üzerinde ısrarla durulması biçiminde ortaya çıkar.[59] Bu tür «harcamayı kısıtlayıcı yasalar», Ortaçağ Batı Avrupasının da toplumsal özelliklerindendir. Bu, orada, merkezî otoritenin, lüks sayılan harcamaları denetlemesi biçiminde görülür. Ancak, aşırı harcamayı önleyici yasalar, her zaman ve her yerde, bir sınıfın bir başka sınıfa özgü statü sembollerini temellük etmesini engelleme işlevini de üstlenmiştir.[60]

Bu tür yasalar, Çin'de olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda da, «ekonomik gücün kullanımının, zenginliğin, tüketim hakkının tek belirleyicisi olamayacağı biçimde kısıtlanması»[61] amacını taşımaktaydı.

Harcamaya ilişkin kurallara Osmanlı'nın özellikle mekanik bir biçimde yaklaşması, «kast» kökenli bir görüşün izlerini taşır. Ancak, bu tutumun kaynağını başka yerde aramak daha doğru olur: Türklere özgü toplumsal düzenlerde baba-yanlı akrabalık ilişkilerine olağanüstü önem verilmesinin bunda rolü olmak gerekir.

Bu anlayış temelde, her oymağın belli bir protokola göre yerinin belirlendiği bir oymak düzeni içinde ve her oymak üyesinin ötekilerle olan ilişkisini, sürekli aklında tuttuğu bir şe-

cere haritasına göre ayarladığı bir akrabalık düzeni içinde yerli yerine oturmaktadır. Çok mümkündür ki, «herkesin kendi yerini bilmesi»; herkesin ailesinin uzantısını akrabalarının hangi köyden, hangi soydan, hangi oymaktan, hangi oymak topluluğundan, hangi il ya da hanlıktan geldiğini kesinkes bilmesi zorunluluğunun kavramsal düzeyde bir kalıntısıdır. Bu da, İmparatorluğun yapısal özelliklerini daha da karmaşıklaştıran bir başka öğedir.

Şimdi artık köylüler arasında tabaka bilincini incelemeye geçebiliriz.

Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik yapısının en katı ekonomik ve siyasal denetim yapılarını içeren «devletçi» bir yapı olduğu gerçeği, Anadolu'da köylülük bilincinin ne oranda geliştiğini anlamamıza yardımcı olacak bir ipucu verecek ve aynı zamanda da, kimliğini ancak feodal lordun çıkarlarına muhalefet etmekle bulan Avrupa köylüsüyle yapılacak kıyaslamalarda bir başlangıç noktası olacaktır.[42]

Türkiye'de yerel eşrafın ettiği kötülükler ve köylünün bunların elinden çektikleri konusunda son zamanlarda çok şey yazıldı. Bunları yazanlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun son üçyüz yıllık çöküşü boyunca Türk köylüsünün içine düştüğü durumla, Avrupalı serf arasında koşutluklar bulmaya çalıştılar.[43] Ancak, kanıtlar biraz daha dikkatle incelendiğinde —eğer bu sav doğruysa— neden Türkiye'de köylülerin kaleleri ateşe vermedikleri, Fransız İhtilâli sırasında görülen türden köylü isyanlarına girişmedikleri ve Rus köylülerinin «kara» bölünme taleplerine benzer olaylara raslanmadığı açıklanamamaktadır. Evet, Türkiye'de «köylü ayaklanmaları»nın var olduğunu öne süren Marksist önerme, biçimsel olarak, doğrudur.[44] Ancak, bu ayaklanmaların nasıl, neden ve hangi koşullar altında ortaya çıktığı çok başka bir konudur. Celâlî İsyanları olarak anılan ayaklanmalar, aslında köylü ayaklanmaları değil, kendilerine hakları olan topraklar verilmediği gerekçesiyle hoşnutsuzluk duyan küçük toprak «soyluları» tarafından başlatılmıştır. Bu sipahiler, sipahinin yerini alan mültezimin zorbalığından kaçan köylüyü de kendi saflarına almışlardır. Böylece oluşturulan çeteler yerel tımar sahiplerinin değil, iktidar merkezlerinin üzerine yürümüşler; yerel toprak sahipleriyle değil, devlet gücünün temsilcileriyle savaşmışlardır. Bu ayaklanmalar bazen başka bir biçimde de ortaya çıkmaktaydı: Askerî hizmet karşılığında ikta edilen topraklar üzerindeki klasik tımar düzeni değişmeye başladıktan ve muhalif bir güce dönüştükten sonra, Anadolu'da hüküm süren genel ekonomik kargaşa, oralara gönderilen Osmanlı devlet görevlileri arasında, yönetimden hoşnut olmayanları kendi saflarına çekerek, padişahtan belli bir siyasal güç koparabilecekleri inancına yol açmıştı. Bu tür başkaldırılar genellikle eskiden köylü statüsün-

de olup da sonradan eşkiyaya dönüşen gruplarla gerçekleştirilmekteydi. «Gerçek» köylüler ise, gerek isyancıların, gerekse hükümetin savaş giderlerini karşılamak durumunda kalıyorlardı. Abaza Paşa İsyanı[65] bu tür ayaklanmalardan biridir.

Bir üçüncü ve benzer hareket, Osmanlı devlet görevlilerine tanınan toprağı tasarruf hakkının kısa süreli oluşundan ve bazı memurların ulaşılması zor yörelerde kendi adlarına talana kalkıp, zamanla affa uğrayacakları umuduyla bu süreyi uzatma çabalarından kaynaklanıyordu.

Bu gibi durumlarda ortak payda ve ayaklanmanın temel nedeni, sipahi düzeninin bozulmuş ve sipahilere «haksızlık» edilmiş olmasıydı. Tipik köylü ayaklanmalarında Osmanlı köylüsünün başı çektiği savı açısından ayrıca ilginç olan nokta, başkaldırının başlangıç aşamasında, bu hareketlere önderlik edenlerin hep resmî bir ünvan sahibi, devletçe atanmış kişiler oluşlarıdır.[66] Daha da ilginci, elebaşları, eğer devlet görevlisi olduğunu kanıtlayamazsa, hiç kimsenin onun yanısıra ayaklanmaya katılmaya yanaşmamasıydı.[67] «Yönetici kurum»un bu eski üyeleri, böylece devlet görevlisi iken sahip oldukları ayrıcalıklar kendilerine yeniden tanınıncaya kadar direnebilmek için halkı baskı altında tutmaktaydılar. Resmî görevliler arasındaki düşmanlık ve iktidar kavgasının neden olduğu bütün bu kargaşa ve gürültünün, köylüler arasında «resmî» olan her şeyden nefrete yol açtığı sonucunu çıkartabiliriz. Öte yandan, âyân ve köylü aynı safta birleşmekteydi: çünkü aralarındaki ayrılıklar, resmî siyasete muhalefet konusundaki ortak yanlarına kıyasla önemsiz kalıyordu.

Toplumsal çatışmanın türü ve bunun köylülük kimliğinin oluşması üzerindeki etkisine ilişkin genel bir saptama da, bütün bu çatışmaların altında yatan temel sorunun toprak tasarrufunun güvenceli/güvencesiz ikilemi içinde bulunuşudur. Osmanlı devletinin varlığını sürdürebilmesi, toprağı tasarruf edenin güvencesiz olması öğesine dayanmaktaydı.[68] Belli bir yetki sahibine, bu yetkiyi elinde çok uzun süre tutmasına izin verecek kadar güvenmemek, Osmanlı hükümet biçiminin en güçlü gizil ilkesiydi. Köylü pek de ileri görüşlülük olarak nitelenemeyecek bu tutumun nimetlerinin farkındaydı; özellikle toprak tasarrufu konusundaki güvencesizlik daha da arttığında bunun bir hayli yararını gördü.

Bugün bile birçok yerleşik ailenin, resmî görevlilerin tersine, «buyrukları altında bulunanları limon gibi sıkmamaları»[69], köylünün kendi saflarında kalmasının nedenlerinden biridir. Bu, özellikle, Celâlî İsyanlarına karışmamış sipahi aileleri ile yerel servetleri resmî görevlerden değil, yerel mülk sahibi olmaktan kaynaklanan kişilerce kurulmuş eşraf aileleri için geçerlidir.

5. *Onsekizinci ve Ondokuzuncu Yüzyıllardaki Gelişmeler*

Buraya kadar incelenen durum, İmparatorluğun parlak dönemine ilişkindir. Kabaca denilebilir ki, Osmanlı devletinin yıldızının sönüşüne, bir feodalleşme ve yerel toprak sahiplerinin güçlenme süreci eşlik etmiştir. Çöküş döneminde bu durumu karmaşıklaştıran iki yeni etmen ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi, yerel güçlerini yeterince sağlamlaştırdıklarında, geri çağrılma, tayin ya da rütbe tenzili halinde, makamlarından ayrılmaya niyetli olmadıklarını merkeze ima etmeye başlayan devlet görevlileri, yani yönetici kurum üyeleridir. Bu durumda merkez, taktik gereği, bu makamlarda sürekli olarak kalma hakkını onlara bağışlama yoluna gidiyordu. Tasarruf hakları böylece daha güvenceli hale getirilen bu görevliler, vergi toplama konusunda öteki devlet görevlileri kadar acımasız davranmıyor, köylünün ve yerel halkın desteğini kazanıyorlardı.[70]

Bir başka gelişme, âyân ve eşrafın, arabuluculuk işlevini yüklenmeye başlamasıydı; artık bunlar, taşradaki vergi yükümlüleri ile merkezce atanmış gözü doymaz mültezimler arasında tampon görevini üstlenmişlerdi. Böylece, vergi yükümlülerince seçilen âyânın, vergi toplayan görevlilerle onlar adına yüzyüze geldiği ve alınacak verginin belirlenmesi sırasında yükümlüleri savunduğu bir sistem gelişti.[71]

Merkezî otorite giderek zayıfladığı için, derebeyler konusunda olduğu gibi bu durumda da kendi siyasetinin uygulanmasını sağlamak için âyânla işbirliği yapmak zorunda kalıyordu.[72]

Ancak, kültürün yönetenle yönetilen arasındaki ikiliği yansıttığı ve bir ara-tabakanın bulunmadığı bir toplumda, âyân gibi aracı bir sınıfın yasallık kazanması ya da kalıcı olması düşünülemez. Âyân da, son hesapta, gücünü devletin kendisine tanıdığı ayrıcalıklardan almakta ve egemen rolünü büyük bir hevesle üstlenmekteydi. Böylece âyân da talana katıldı, onlar da kendilerine bağımlı olanları bunalttılar ve resmî sınıfın görenekleri ve dünya görüşüyle özdeşleştiler. Gene de, alt sınıflar için âyân, ancak resmî görevli olduğu sürece ve yöneticilerin davranışlarını benimsediği oranda «kötü» olmuştur.[73] Bu incelemenin son bölümünde durumun 19. yüzyılda da değişmediğine ilişkin kanıtlar yer almaktadır. Kitleler için en korkulu umacı, her zaman, resmî görevliler olmuştur.

Merkezî otorite, haklı olarak, derebeyleri ve âyânı, kendi varoluşunu sürekli tehdit eden ögeler olarak görmekteydi. Derebeyleri ve âyân, İmparatorluğun ideal yapısına aykırı, yasallıkdışı öğeler olarak kalmıyor, bu durumlarını alaycı bir aldırmazlıkla da karşılıyorlardı. «Yönetici kurum»un dürüst ve iyi niyetli üyeleri çözülmeyi hazırlayan etmenlere duyulan o eski korkunun etkisiyle, ilk dönemlerin güçlü yönetimini geri getirmeye kararlıydı-

lar. Böylece, Osmanlı İmparatorluğundaki çöküşü durdurmak isteyen «ıslahatçı» padişahlar bile Avrupa'ya özgü silâhlanma ve örgütlenme yöntemlerinin benimsenmesi için çalışmakla yetinmiyor, Avrupa'daki çağdaş, merkeziyetçi yönetim uygulamalarıyla da yakından ilgileniyorlardı. Bu yüzden, en başarılı ıslahatçılardan II. Mahmut'un (1807-1839), aynı zamanda en acımasız saldırılarını âyân ve derebeylerine yöneltmesine şaşmamak gerekir.[74] Ancak, II. Mahmut merkezî yönetimin yasal çerçevesini yeniden kurmayı başarırken, öte yanda, yönetime ilişkin gündelik sorunların çözümü gene eşraf ve âyânın desteğine bağımlı kalmaktaydı.[75] 19. yüzyılda, iktidar merkezindeki tabakalaşma görünümüne, durumu karmaşıklaştıran yeni ögeler eklendi. Artık bürokratlar, «kulluk» statülerini reddetmekte, siyasal iktidarın dizginlerini ele geçirip çağdaşlaşma hareketinin önderliğini üstlenmekteydiler. Bunlar, İmparatorluğa, kişi haklarının korunmasına ilişkin, Batı kökenli kavramlar getirdiler. Ancak, bu girişimler yakından incelendiğinde, yeni yeni ortaya çıkmakta olan çağdaş bürokrasinin, aslında, kendi haklarını belirlemek ve korumak peşinde olduğu açıkça görülür.[76] Çağdaş Türkiye'nin toplumsal ve ekonomik temelini atan da bu tabaka olacaktır. Bu tabakanın daha önceleri kendisine bağımlı olan yönetim mekanizmasının yaşam ve geçim koşulları üzerindeki denetimi azalmak zorunda kalmıştı; çünkü yönetime ilişkin yasalar, hiyerarşinin alt basamaklarında yer alanların haklarını düzenlemeye başlamıştı. Öte yandan, bu yenilenen Yönetici Kurum'un üst kademelerindekiler, artık, yasal olarak korunmuş ve varislerine bırakabilecekleri servetler edinmeye başlamışlardı. Bunların çocukları çağdaş eğitim ve yabancı dil öğrenme olanaklarından da yararlanabilmekteydi. Böylelikle de bir sonraki kuşak, ûlemâdan da daha «billurlaşmış» ayrıcalıklı bir statü sahibi olarak hayata atılabilecekti. Bu durumda başkentte bir bürokratik soylular çeşitlemesi ortaya çıkıyordu. Bu gelişmeler, daha geç ve daha az olmakla birlikte, askerlik mesleğini de etkiledi. «Kurulu düzen»in içinde başlıca tek bir değişiklik söz konusuydu: iç çatışma, bir kez daha, sivili, yıldızı sönmeye başlayan askerle karşı karşıya getiriyordu ki, bu da yöneticilikte ve mali konularda uzmanlığın önem kazandığına işaretti.

Öte yandan, bu harekete katılamayan köklü ûlemâ aileleri çökmeye başladı. Bu aileler ayrıcalıklı durumlarını, ancak, şer'i hukuğun yanısıra, medenî hukuk eğitiminden de geçerek ve şer'i hukukla birlikte Batılı medenî hukuk bilgisi de gerektiren yeni sivil mahkemelerde yargıçlık gibi meslekler edinme yoluyla Tanzimat'ın bürokratik mekanizması içinde yer alarak koruyabilmekteydiler.

Tüccar ve esnaf ise, bu dönemde, kapitülasyonlar gereği Avrupa endüstri ve ticaretinin rekabetiyle karşı karşıya kalan, bu

nedenle de oluşamadan çökmeye başlayan çekirdek halindeki sınıflardı. Bunların merkezî otoriteye karşı duydukları hoşnutsuzluk sürmekte, özellikle de, ender olarak önlerine çıkan ekonomik genişleme fırsatları, gelir peşindeki yönetim tarafından engellendikçe kendini belli etmekteydi. Söz gelimi, tütün satışlarında tekelleşme zorunlu tutulduğunda[7] ya da küçük el tezgâhları Avrupa'dan ithal edilen mallarla yarışamaz hale geldiğinde[8], bu hoşnutsuzluk iyice açığa çıkmaktaydı.

Bütün bunlara rağmen, tabaka bilinci geleneksel çizgiler içinde kalmaya devam etmiştir. Yöneten ve yönetilen birbirleriyle sürekli boy ölçüşür olma konumlarını korumuşlardır. Batı'nın etkisindeki aydınların başlatmayı başardıkları protesto hareketleri bile, merkezî bürokratik mekanizmaya yöneltilmiştir. Genç Osmanlılar hareketi buna bir örnek olarak gösterilebilir. Onların ardılları olan Jön Türkler de 1890'lardaki sürgün yılları boyunca aynı tutumu sürdürmüşlerdir.

Taşraya gelince, Osmanlı'da tabakalaşmaya ilişkin en önemli değişiklik, devletin, çoğunluğuna sahip olduğu İmparatorluk toprakları üzerindeki mülkiyet hakkını tasfiye etmeye başlamasıdır. Bu değişiklik, zaten, zorla el koyma ya da devlet görevlilerinin kendilerine bağışlanan *mirî* toprakları [üzerinde mutlak mülkiyet hakkına sahip olunan] *mülk*'e dönüştürmeleri biçiminde önceden başlamış bulunuyordu.

> Ondokuzuncu yüzyılın başında mülk sahipliğinin artması iki ana kaynaktan beslenmekteydi. Birincisi, mirî toprakların, hükümetçe, hazine açığını kapatmak amacıyla mülk olarak; ikincisiyse, mukataanın, alıcıya çok geniş hak ve yetkiler tanınarak, açık artırma yoluyla satışa çıkarılmasıydı [iltizam]».
>
> «Kaldırılan tımar topraklarının yeni mülk sahibi sınıfın eline geçişi, çoğunlukla bu tür satışlarla olmuştur. II. Mahmut ve onu izleyenler döneminde bu tür satışlar çok sık görülmektedir. Kendisine «tapu temessükü» adı altında bir belge verilen alıcı, kuramsal olarak, yasal özel mülkiyet hakkına sahip değildi; ancak gelirlerin kirasını tasarruf edebilirdi. Oysa, gerçekte, tasarruf hakları sürekli olarak uzatılır ve onaylanırdı; Tanzimat döneminin tarım yasalarının çoğundaki eğilim de, tasarruf hakkını, özel mülkiyetten pek az farkı olan bir hakka dönüştürmekti. Devir ve kayıtlara ilişkin yönetmeliklerde yapılan değişiklikler, tapu temessükü belgesinin değerini artırmakta, bu belge giderek tapu senedine dönüşmekte, öte yandan yasalar art arda oğullar, kızlar ve diğer akrabalara miras hakları tanınması yönünde değiştirilmekteydi.»
>
> «Bu tür kiralama işlemlerinde genellikle büyük toprak-

lar söz konusu olmaktaydı. 1858 Arazi Kanunu'na göre, meskûn bir köyün tek bir kişinin mülkiyeti altında yer alması yasaktı. Bu da Tanzimat döneminde devlet adamlarının, büyük mülklerin çoğaldığının farkında ve karşısında olduklarını gösterir. Ancak bu yasak, gerçek uygulamaları pek etkilememiştir. Dönemin ticarî ve malî gelişmeleri, Türk tarım ürünlerinin ihracatı da göz önüne alındığında, belli bir hazır para akımına yol açmış ve ceplerinde, açık arttırmalara katılıp büyük topraklar satın alacak, toprak karşılığı borç verebilecek kadar parası olan yeni bir sınıfın doğmasına yol açmıştı. Yeni yasalar bunlara borç ve satış sözleşmelerinin icra yoluyla yürürlüğe konulması hakkını tanımakta; yeni kolluk gücü de bu tür yaptırımlar nedeniyle eskiden başlarına gelebilecek tehlikeli durumlardan onları korumaktaydı.

Böylelikle, 19. yüzyıl boyunca İmparatorluğun taşradaki topraklarının çoğunluğunu denetimi altına alan yeni bir özel toprak sahibi sınıf ortaya çıktı. Bu olgu, Balkanlardaki eyaletlerde, bu ülkeler bağımsızlıklarını kazandıktan sonra da sürecek olan sert toplumsal çatışmalara yol açtı. Batı ve Orta Anadolu'da ise, Ağa tipini ortaya çıkardı."

Bütün bunlara rağmen, 19. yüzyılda yerel eşraf, artık kayıtları tutulmayan devlet topraklarını ele geçirip temellük etmeye çalışırken bile, köylünün nefretinin hâlâ eşrafa değil, hükümet görevlilerine yönelmiş olduğunu gösterecek son bir kanıt daha öne sürülebilir. Bunun nedenini, Osmanlı ekonomisinin «devletçi» özelliklerinde aramak gerekir. Bu oluşumu, daha sonraları meşrutiyetçi bir ideolog olarak ün yapacak olan Ziya Paşa'nın Amasya valiliği üzerine Kenan Akyüz'ün ilgi çekici çalışmasında[40] izlemek mümkün. Ziya Paşa, 1850'lerde Amasya'ya atandığında, kendisine yansıtılan şikâyetlerden biri de, Zile Müftüsü Lütfullah Efendi'nin kasaba halkına ettikleriyle ilgiliydi. Lütfullah Efendi, diğer birçok taşralı devlet memuru gibi, eşraftandı. Dikkatli bir inceleme, Lütfullah Efendi'ye halkı haraca kesme olanaklarını eşraftan oluşunun değil, diğer rolünün, yani devlet memuriyetinin sağladığını ortaya çıkarmaktadır.

Lütfullah Efendi'nin kötülükleri şu noktalarda toplanmaktadır:

a) Ordunun ihtiyacı olan sığır ve atların halktan «gönüllü» bağış biçiminde toplanması konusunda merkezî hükümetten gelen bir emir üzerine Lütfullah Efendi, ilk iş olarak mevcut bütün at ve sığırları satın almıştır. Ardından, bu bağışları toplamak için gelen görevliyi misafir edip onunla bir anlaşmaya varmıştır. Bu anlaşma uyarınca, gö-

revli, halkın bağış olarak getirdiği hayvanları kabul edilemeyecek kadar niteliksiz bulduğunu açıklamıştır. Bunun üzerine Lütfullah Efendi, kendi çiftliğinden satın alınacak hayvanların kabul edileceğine dair bir söylenti çıkarmıştır. Böylece, hayvanların ilk sahipleri, kendi hayvanlarını Lütfullah Efendi'ye sattıkları fiyatın üç dört katını ödeyerek geri almak ve görevli memura bağışlamak durumunda kalmışlardır;

b) Lütfullah Efendi, iltizam hakkının kendi adamlarına devredilmesi konusunda mültezimle yasal olmayan anlaşmalar yapmıştır;

c) Eşkiyayla, peşlerine düşmek konusunda daha gevşek bir tutum benimsemeye söz vererek, anlaşmıştır.[61]

Bütün bu işlemler, ancak devletle ekonominin iç içe bulunduğu ve dolayısıyla, kârın üretim mekanizmasını denetlemekle değil, devletin önemli makamlarını elde tutmakla doğru orantılı olduğu bir ekonomik yapı içinde mümkündür.

İstanbul'daki esnafla ilişkili olarak, benzeri bir gelişme de, esnafın refahının ve genelde iş hayatının devlet harcamalarına bağımlı oluşudur[62].

Tanzimat olarak adlandırılan bu dönemde (1839-1878) ortaya çıkan bir başka değişiklik, eski derebeylerinin ya da âyân ve eşrafın bir bölümünün İstanbul'a yerleşip, dış görünüşleriyle çağdaş bürokratlardan ayırt edilemez hale gelmeleridir. Ancak, bu «yeniler»in başkentin bürokrat «zümre»sine özgü görüşleri de benimsediklerini söylemek o kadar kolay değildir.

19. yüzyılın sonlarına doğru Türkiye'nin çağdaşlaşma sürecinde varlığı aşama, bürokrasinin yapısında da bir değişikliğe yol açmıştır: Hiyerarşi piramidinin hayli dar olan tabanı, yerini daha geniş ve giderek genişleyen bir tabana bırakmıştır. Bürokrasinin alt ve orta basamaklarını besleyebilmek için Batı modeli okullar açılmıştır. Eğitim parasız olduktan başka, öğrencilere yiyecek ve yatacak yer de sağlandığından, bu okullara taşradan belli bir akın başlamıştır. Bu taşralılar, genellikle âyân ve eşrafın alt kademelerinden oluşan tabakanın ve birkaç halli vakti yerinde köylü ailesinin çocuklarıydı. Bu gözlemimizin [şimdilik] yalnızca Jön Türklerin kökenleri üzerine yaptığımız çalışma sırasında edinilen izlenimlere dayandığını belirtelim[63] Nicel çalışmalar bu gözleme daha net bir görünüm kazandıracaktır. 1890'larda artık bir yarı-soyluluğa dönüşen üst bürokratik kademelerdekilere başkaldıranlar, işte bu «acemiler» olacaktır. Batı hakkında edindikleri genel bilginin yol açtığı beklentilerle, derme çatma yarı-çağdaş eğitim düzeninin getirdiği kısıtlı çağdaşlaşma olanakları arasındaki uçurum, bu gençleri ıslahat hareketine fiilen katılmak zorunda bırakmış gibidir. Ama ortaya çıkan

ayrım, hâlâ eski, geleneksel taşra/metropol ayrımıydı ve başkaldırı bürokrasinin üst kademelerindekilerini ayrıcalıklarından ötürü sorgulamak anlamını taşıyordu. Söz gelimi, Askerî Tıbbiye öğrencileri «taşralılar» ve «şehir çocukları» olarak ikiye ayrılmışlardı. Şikâyetler, paşa çocuklarıyla hanedan mensuplarının, daha az çalışma gerektiren görevlere atanmalarından kaynaklanıyordu. Daha sonraları, Jön Türkler, bu tür görevler almış bütün subayları küçümseyeceklerdir.[84]

Bu noktada yapılması gereken önemli bir ayrım, bürokrasinin alt ve üst kademeleri arasındaki farktır. Taşralılar, Abdülhamit'in bürokratik mekanizmasını beslemek üzere okullara alındıklarına göre, kuşkusuz taşradan yönetici seçkinler saflarına doğru daha canlı bir akışkanlık ortaya çıkmıştır. Ancak, geleceğin Jön Türkleri olacak olan bu taşralılar, hâlâ farklı muamele gördükleri kanısındaydılar. Bunda haksız da değillerdi; çünkü sarayın, siyasal, askerî ve diplomatik makamların üst kademeleri, tek ortak yönleri Tanzimat'ın bürokrat ailelerinden olmak olan kişilerce tutulmuştu. Taşralıların böylece zedelenen eşitlik duyguları, yalnızca Batı'yla olan ilişkilerinin bir ürünü de değildi; çünkü Batı hakkında öğrencilik yıllarında edindikleri bilgiler oldukça sınırlıydı. Tersine, bu duygular, devlet görevlerine aday kişilere devletin nasıl davranması gerektiği konusundaki beklentilerin bir yankısıydı ki, bu da, 19. yüzyıl sonlarında bile gücünü sürdüren asılsız bir kanıya, Osmanlı devletinin aristokrasilere tahammülü olmadığı inancına dayanıyordu. Bu görüşe göre, devlet görevlerine yapılan atamalarda, ideal olarak, yalnızca yetenek göz önüne alınmalıydı. Kanımızca, Mannheim bu görüşü, devlet görevlerine getirilmede eşitlikçilik ilkesinin, Osmanlı İmparatorluğuna özgü önemli bir «ideoloji» olduğu ve Jön Türklerin bu açıdan çağdaş yenilikçilerden çok, tutucu ideologlar olarak hareket ettikleri biçiminde ifade edebilirdi.

Jön Türk İhtilâlinin başarısı, İmparatorluğun tabakalaşma düzeninin üzerine kurulu olduğu ana ikiliği temelden değiştirmemiştir. Eski ihtilâlcilerden, yani Jön Türklerden oluşan yeni yönetici sınıf, yine yönetilenden çok uzak kalmıştır. Bunun nedeni, herşeyin ötesinde, yönetici tabakaya yeni girenlerin, ele geçirdikleri bürokrasi kalesinin nihaî amacıyla derhal özdeşleşmeleri, yani «devletin bekaası» ilkesini hemen benimsemeleridir. Daha önce de gördüğümüz gibi, bu, temel Osmanlı siyasî ideolojisinin bir diğer yönüdür.[85]

Ancak, ayrıntılara pek önem vermeyen bazı Batılı yorumcuların yaptığı gibi, Jön Türkler dönemine ilişkin tek olgu budur deyip geçmek de görüntünün önemli bir boyutunu gözardı etmek olur. Çünkü Jön Türkler Avrupa'da sürgün olarak geçirdikleri uzun yıllar boyunca, Batı'nın özgürlük ve eşitlik kavramlarından etkilenmişlerdi. İktidarı ele geçirdikten sonra, Mannheim'ın

kullandığı anlamda gerçekten «ütopyacı» olan yeni bir fikir ortaya attılar: Halkçılık. Sıradan insanı yüceltmek yeni bir tutumdu ve bu tutum Jön Türklerin iktidarda kaldıkları 1908-1918 yılları arasında kök saldı. Bu görüşe uygun olarak Jön Türkler yöneten/yönetilen ayrımını kaldırmaya çalıştılar ve iktidarlarının son yıllarında resmî mitolojide, ülkenin efendisi olarak köylü, önemi giderek artan bir yer edindi.

EKONOMİ VE POLİTİKA

Yirminci yüzyılın başlarına kadar Türkler, İmparatorluğun ekonomik yaşamına, önemli ekonomik girişim sahipleri olarak katılmamışlardır. Bu işler yabancılara ya da Türk ve Müslüman olmayan azınlıklara bırakılmıştır.[7] Ulusal ülküler peşinde koşan Jön Türkler, yeni bir Türk girişimci sınıfı yaratmaya çalıştılar. Ancak, ekonomik gelişmenin *laissez-faire* siyasetine kapalı olduğu, Türkler ülkenin ekonomisini tümüyle ele geçirmiş olsalar bile, herkesce kabul edilmişti. Nitekim, Jön Türklerin kısa bir tartışmadan sonra benimsedikleri ekonomi felsefesi, dayanışmacılık olmuştur.[8] Daha sonraları, I. Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru, Jön Türklerin Almanya'da *Die Neue Orientierung*[9] olarak bilinen sosyal devlet siyasetiyle ilgilenmeye başlamaları, daha da kısıtlayıcı bir tutuma yöneldiklerini gösterir. Bir «ulusal ekonomi»nin kurulması, bir başka deyişle, Jön Türklerin «devlet denetiminde bir sosyal devlet» sloganı, bu fikrin kendilerine özgü türüdür ve devletçe yönetilen bir «ulusal ekonomi» ile gelişmekte olan girişimci sınıfı uzlaştırma çabaları, o günden bu yana Türk ekonomisinin gelişimini niteleyen bir gerilime yol açmıştır.

Sık sık yinelenen çabaları ve kapitülasyonların kaldırılması sonucu Jön Türkler 1918'de, üretim ve sermaye hacmi açısından taşra düzeyini aşan birkaç Türk tüccarını iş başına getirmeyi başarmışlardır. Ancak, Jön Türklerin izledikleri devletçilik siyaseti ile Türk «ekonomik sınıfı» karşısında benimsedikleri himayeci tutum arasındaki karşıtlığın ortaya çıkması için aradan henüz yeterince zaman geçmemiştir.

Cumhuriyet Türkiyesinde toplumsal sınıfların durumu, geleneksel devlet seçkinleri ile bunların yaratmak istedikleri ve fakat dizginlerini bir türlü koyveremedikleri yeni sınıf arasındaki ilişkiler açısından aynı temel belirsizliği yansıtır. Sorunun, 1920 ve 1930'larda resmî zümre açısından nasıl görüldüğünü, Türkiye'nin «sınıfsız bir toplum» olduğu konusundaki mitos açıkça ortaya koymaktadır. Bu görüş, Türkiye'deki gelişmeler Marx'gil (Marxian) bir modele (özellikle Marx'ın daha önceleri kullandığı halde sonradan gözardı ettiği «Doğu Feodalizmi» kategorisini içermeyen basitleştirilmiş bir Marx'gil modele) uymadığı ölçüde

doğruydu. Ama, Türk toplumundaki gruplar-içi gizil çatışmaların güçlü dip-akıntılarını bir başka kılığa bürüdüğü ölçüde de yanlıştı. Bu açıdan Türk toplumu hâlâ, yönetenle yönetilen arasındaki tarihsel ikiliği, devlet seçkinleri arasındaki ikili rekabeti, ve en son olarak da girişimci olmak isteyenlerle iktidarı onlarla paylaşmaya yanaşmayanların ayrımını yaşamaktadır. Türk siyasetinin gizil toplumsal temelini oluşturan, işte bu çatışmalar olmuştur. Bu yüzden de, Cumhuriyet Türkiyesinin, siyasal hayatında bu çatışmaların tekrar tekrar ortaya çıkmasına şaşmamak gerekir.

1. The Turkish Letters of Ogler Ghiselin de Busberg: Imperial Ambassador at Constantinople 1554 - 1562, *(Çeviren: Foster, Oxford, 1927), s.60: «Olumlu meziyetlerin doğuştan ya da katılım yoluyla edinilebileceğini kabul etmezler»; Baron de Tott,* Memoirs, *(Londra, 1785), cilt II, Ek, s. 36: «Bir ayakkabı tamircisinin okuma yazma bilmez oğlunun hükümdarın keyfi isteğiyle ya da rüşvet vererek Paşa ya da Vezir olabildiği bir ülkede, otoritenin el değiştirmesi, ancak yeni edindiği makamı zora başvurarak savunmak zorunda kalacak yoksul bir adamın zenginin yerini alması gibi beterin beteri bir duruma yol açar... Bu durum süregidemez; aç memurlardan oluşmuş aristokrasi, bir ülkenin başına gelebilecek en büyük belâdır»; Edmund Spencer,* Travels in European Turkey in 1850 *(Londra, 1851, 2 cilt), cilt I, s.270: Türkler için bkz.: Mizancı Mehmed Murad, «Avrupadan İlk Sadalar»,* Mizan, *12 Ramazan 1300 (Mayıs 1300, 1884), ss. 531 - 532.*
2. *Hamilton Gibb and Harold Bowen,* Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East, *I,* Islamic Society on the Eighteenth Century, *I. Bölüm, s.158 ve Not 1. Ayrıca bkz.: İ. Hakkı Uzunçarşılı,* Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları, *I:* Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı *(Ankara, 1943), s.31. Marksist tarihçiler, özellikle de Osmanlı Tarihi üzerine yorum yapan Bulgar ve Ruslar, benzer bulgulara daha iyimser bir tutumla yaklaşmaktadırlar. Bkz.: Bistra A. Cvetkova, «L'évolution du régime féodal Turc de la fin du XVI.e jusqu'au milieu du XVIII.e siècle»* Etudes Historique, *II (1960), s.171 - 206.*
3. *A.T.J. Matthews,* Emergent Turkish Administrators, *(Ankara, 1955), s.25. Türkçe yayınlanan sosyalist eğilimli dergilerde bir Türk «aristokrasi»sinden söz etmek son üç dört yıldır olağanlaştı.*
4. *Richard T. Morris ve Raymond J. Murphy, «A Paradigm for the Study of Class Consciousness»,* Sociology and Social Research *(1966), s. 297 - 313.*
5. *a.g.e., s. 298*
6. *a.y.*
7. *a.y.*
8. *a.g.e., s. 303.*
9. *a.g.e., s. 310*
10. *Faruk Sümer, «Oğuzlara ait Destani Mahiyette Eserler»,* Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, *XVII (Temmuz - Aralık 1959), ss. 418, 421.*
11. *Lawrence Krader,* Social Organization of the Mongol Turkic Pastoral Nomads *(Le Hague, 1963), ss. 321 - 322.*
12. *a.g.e., s. 322*
13. *J. Hamatta «The Dissolution of the Hun Empire,»* Acta Archeologica, *II, 4 (1952) ss. 277 - 304.*
14. *Lawrence Krader, «Feudalism and the Tartar Polity of the Middle Ages»,* Comparative Studies in Society and History, *I (1958-59), s. 80; G. Györffy, «Die Rolle des Buyruq in der Alttürkischen Gesellschaft»,* Acta Orientalia *(Budapest), XI (1960), s.175.*
15. *Abdülkadir, «'Orun' ve 'Ülüş' Meselesi»,* Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası *(İstanbul, 1931), s.121 ve s.*

16. *Faruk Sümer, «Anadolu'ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?»*, Belleten, *XXIV (Ekim, 1960), ss. 567 - 578.*
17. *Morris ve Raymond,* Sociology and Social Research *(1960), s. 300.*
18. *Bkz.: A. K.S. Lambton, «The Merchant in Medieval Islam»,* A Locust's Leg: Studies is Honor of S.H. Taqizadeh *(Londra, 1962), ss. 121 - 130.*
19. *H.A.R. Gibb, «The Social Significance of the Shuubiya»,* Studies on the Civilization of Islam *(Yayına hazırlayan: Stanford Shaw ve William Polk, Boston, 1963), ss. 62 - 73.*
20. *Gustave E. von Grunebaum,* Medieval Islam *(Chicago, 1946), ss. 203.*
21. *Türk-Moğol toplulukları, daha önce de İmparatorluklar kurabilmişlerdir; ancak bunlardan ikinciler için istikrarı sağlamak kolay olmamıştır. Bkz.: René Giraud,* L'Empire des Turcs Célestes: les Règnes d'Hilterich, Qapgan et Bilga *(Paris, 1960); Türk İmparatorluklarının kuruluş süreçlerine ilişkin bir çözümleme için bkz. Wilhelm Radloff,* Das Kutadgu Bilig des Jusuf Chass-Hadschib aus Balasagun *(St. Petersburg, 1891 - 1910) cilt I, Giriş, ss. LI-LV; ayrıca bkz.:* Aus Sibirien *(Leipzig, 1893), I, s. 511 - 518, ve Wilhelm Barthold,* Zwölf Forlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens *(Berlin, 1935), ss. 10 - 11.*
22. *Büyük Selçuk İmparatorluğu için bkz.: Bertold Spuler, «The Evolution of Persian Historiography»,* Historians of the Middle East *(Yayına hazırlayan: Bernard Lewis ve P.M. Holt, Londra, 1962), s. 130. Anadolu Selçukluları için bkz.: M.C. Şehabeddin Tekindağ, «Şemsüddin Mehmed Bey devrinde Karamanlılar»,* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, *XIV (Mart 1964), ss. 81 - 98. Osmanlı İmparatorluğu için bkz.: J.H. Kramers, «Turks, Ottoman, History»,* Encyclopedia of Islam, *1. baskı, 4 (2), s. 967; sorunun kültürel yönleri için bkz.: Abdülbaki Gölpınarlı,* Divan Edebiyatı Beyanındadır *(İstanbul, 1945), s. 60.*
23. *Gibb ve Bowen,* Islamic Society, *I, 1, ss. 39 ve s.*
24. *a.g.e., I, 2, s. 107.*
25. *Osmanlı İmparatorluğunun egemenliğini kurmadan önce bazı küçük sülalelerin karşılaştıkları bu tür güçlükler için bkz.: Claude Cahen, «Artukids»,* Encyclopaedia of Islam *(2. baskı), I, s. 665.*
26. *Bkz.: Gibb ve Bowen,* Islamic Society, *I, 1, s. 45.*
27. *Bkz. Halil İnalcık, «Osmanlı Hukukuna Giriş»,* Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, *XIII (Haziran 1958), s. 102 ve s. Bu uygulama daha sonraları yerini veliahtların dış dünya ile ilişkilerini kesmek yöntemine bırakmıştır.*
28. *«Osmanlı feodalizmi temelde Batı feodalizminden, bellibaşlı feodallerin topraklarını görevleriyle bağımlı olarak geçici bir süre için ellerinde tutabilmeleri açısından ayrılır.» Gibb ve Bowen,* Islamic Society, *1, 1, s. 52, Ayrıca bkz.: Claude Cahen, «Reflexion sur l'usage du mot 'Féodalité'»,* Journal of Economic and Social History of the Orient, *III (Nisan 1960), s. 11.*
29. *Özellikle bkz.: İnalcık «Osmanlı Hukukuna Giriş».*
30. *Bu ise, giderek, daha önce betimlediğimiz akrabalık düzenlemelerinin istikrarlı oluşuna bağımlı gibi görünmektedir. Bu istikrar ögesi, mümkündür ki, Türk klanlarının ortak ata ile akrabalık derecesinin, klanın örgütlenmesindeki ana ilke olduğu bir klan tipi oluşturmaların-*

dan kaynaklanmaktadır. Bkz.: Paul Kirshoff, «The Principles of Clanship in Human Society» Readings in Anthropology *(yayına hazırlayan: Morton O. Fried), II (1959), ss. 259 - 271.*

31. *Doğu Despotizmi kavramı için bkz.: K.A. Wittfogel,* Oriental Despotism *(New Haven, 1957); kavramın eleştirel değerlendirilmesi için bkz.: F.G. Puulleybank'ın Wittfogel eleştirisi;* Bulletin of the School of Oriental and African Studies, *XXI (1958), ss. 657 - 660.*
32. *Halil İnalcık, «The Nature of Traditional Society: Turkey»,* Political Modernization in Japan and Turkey *(Yayına hazırlayan: Robert E. Ward ve Dankwart Rustow, Princeton, 1964), s. 44.*
33. *I. Melikoff, «Evrenos»,* Encyclopaedia of Islam *(2. baskı), II, s. 270.*
34. *a.y.*
35. *V.L. Menage, «Dhu'l kadr»,* Encyclopedia of Islam *(2. baskı), II, s. 329.*
36. *Hamdi Kreşevlakoviç,* Çengiç Beyleri: Osmanlı devrinde Bosna-Hersek feodalizmi hakkında bir etüd, *(Hırvatçadan çeviren: İsmail Eren, İstanbul, 1960), çeşitli yerlerde.*
37. *Bkz.: Paul Wittek, «De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople»* Revue des Etudes Islamiques, *XII (1938), ss. 1-34; Ömer Lutfi Barkan, «Osmanlı İmparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak sürgünler»,* İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, *15 (1953 - 54), s. 213.*
38. *İsmail H. Uzunçarşılı, «Ashaf Oğulları»,* Encyclopedia of Islam *(2. baskı), I, 703. Bu tür gelişmelerin izledikleri aşamalarına ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz.: Muhammad Ahmed Simsar, «The Waqfiyah of 'Ahmed Paşa'», (Philadelphia, 1940), çeşitli yerlerde.*
39. *Gibb ve Bowen,* Islamic Society, *I, 1, s. 51.*
40. *Halil İnalcık, Fatih devri üzerinde tetkikler ve vesikalar, (Ankara, 1954), s. 170, not 125.*
41. *Bu gelişmelerin içinde cereyan ettiği olağanüstü karmaşık koşulları iki ayrı açıdan değerlendiren vakanüvisler tarihçi Naima ile seyyar gezgin Evliya Çelebi'dir. Bkz.:* Tarih-i Naima *(İstanbul, 1820 - 1863), 6 cilt ve Evliya Çelebi,* Seyahatname *(İkdam ve Maarif Yayınları, İstanbul), XI cilt.*
42. *de Tott,* Memoirs, *II, ek, s. 36 ve s.*
43. *Şerif Mardin, «Some Notes on the modernization of communications in the Ottoman Empire,»* Comparative Studies in Society and History, *III (1960), ss. 250 - 271. Ancak, servet, eski ulema ailesinin sahip olduğu ayrıcalıklı statünün karakteristik bir ögesi değildi.*
44. *Sabri F. Ülgener, «14 ncü Asırdanberi Esnaf Ahlakı ve Şikâyeti Mucip Bazı Haller,»* İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası *(1949 - 1950), ss. 388 - 396.*
45. *Bkz.: Gibb ve Bowen,* Islamic Society, *I, 1, s. 276 ve s.*
46. *Bkz. Juchereau de Saint Denis,* Révolutions de Constantinople, *(Paris, 1819), 2 cilt, çeşitli yerlerde.*
47. *«Birincil grup» deyimini hangi anlamda kullandığım için bkz.: Kingsgley Davis,* Human Society *(New York, 1949), ss. 52 - 61.*
48. *Gibb ve Bowen,* Islamic Society, *I, 1, s. 159.*
49. *Bu özgül düzenlemede siyasal, ekonomik ve dinsel etkinlikler bireysel değil,* örgütsel*'dir. Bkz. Krader,* Social Organization of the Mongol - Turkic Pastoral Nomads, *s. 3290'daki atıf: Radcliffe - Brown,* Patrilineal and Matrilineal Succession, *ss. 34 - 35.*

50. *Aristoteles*, Politics *(Yayına hazırlayan: Barker, 1946), IV, 1291 a.*
51. Koçi Bey Risalesi *(Yayınlayan: Ebüzziya, İstanbul, 1903), ss. 8-9.*
52. *Mustafa Akdağ, «Celâli Fetreti»*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Dergisi, *XVI (1958), ss. 106 - 107.*
53. *Esnaf bilincinin bir çözümlemesi için bkz.: Münir Aktepe*, Patrona İsyanı *(İstanbul, 1958), ss. 27 ve s.*
54. *Bu «dört direk» ulema, askerî, tüccar ve reaya idi. Bkz.: Erwin I.J. Rosenthal*, Political Thought in Medieval Islam *(Cambridge, 1958), s. 229.*
55. *Evliya Çelebi*, Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa *(Çeviren: Hammer, Londra, 1834 - 1850), 3 cilt, II, s. 47.*
56. *a.g.e., s. 82.*
57. Evliya Çelebi Seyahatnamesi *(Maarif yayını, Cilt IX, İstanbul, 1935), s. 100.*
58. *İnalcık, «The Nature of traditional society», s. 42.*
59. *Bkz., örneğin, ıslahatçı ve yenilikçi Sultan III. Selim'in bu tür «yolsuz»luklara ilişkin fermanı, Enver Ziya Karal*, Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları - Nizam-ı Cedid - 1807, *s. 101. Sultan Selim «astların ve üstlerin» (edna ve âlâ) aynı kıyafetleri giymesinin Osmanlı İmparatorluğunda bir «düzensizlik» belirtisi olduğu söyleyerek bu durumdan yakınmakta, ve — kendi açısından — tutarlı bir akılyürütmeyle, ıslahata ilişkin uygulamaların önkoşulu «düzen»in yeniden sağlanması olduğuna göre, bu eğilimlerin denetim altına alınması gerektiğini öne sürmektedir.*
60. *Bkz.: Bernard Barber*, Social Stratification *(New York, 1957), s. 161.*
61. *Robert M. Marsh*, The Mandarins: Circulation of Elites in China 1600 - 1900 *(Free Press, 1961), s. 51.*
62. *a.g.e.* (Yukarı bkz.) *s. 17 - 18.*
63. *Bkz., örneğin: F. Çağatay Uluçay*, XVII nci Asırda Saruhanda Eşkiyalık ve Halk Hareketleri *(1944), çeşitli yerlerde.*
64. *Bu tür önermeler için bkz.: Mustafa A. Mehmet, «De Certains aspects de la société Ottomane à la lumière de la régislation du Sultan Mahomet II (1451 - 1481)»*, Studia et Acta Orientalia *II (1960), ss. 127-160.*
65. *Bkz.: «Abaza»*, İslam Ansiklopedisi, *I, s. 5.*
66. *Akdağ*, A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, *XVI, s. 84.*
67. *Mustafa Akdağ*, Celâli İsyanları (1550 - 1603) *(Ankara, 1963), s. 247.*
68. *Gibb and Bowen*, Islamic Society, *I, 1, s. (?)*
69. *Palmerston, bu deyimi Osmanlı devletinin mültezim karşısındaki tutumunu betimlemek için kullanmıştır, ancak, kuşkusuz, reaya'nın mültezimle olan ilişkisi için de geçerlidir. Bkz.: Sir Charles Webster*, Britain, the Liberal Movement and the Eastern Question *(Londra, 1951), 2 cilt, sayfa numaraları süreklidir, s. 540.*
70. *A.D. Mordtmann*, Anatolien: Skizze und Reisebriefen aus Kleinasien *(Yayına hazırlayan: Franz Babinger, Hanover, 1925), s. 113.*
71. *Gibb ve Bowen*, Islamic Society, *I, 1, ss. 193 - 194. Laissez-faire siyasetinin ateşli bir savunucusu ve İstanbul'daki İngiliz Elçiliğinin birinci kâtibi olan David Urguhart, bunun o zamanlar Avrupasındaki merkeziyetçi eğilimlere kıyasla bir ilerleme sayılabileceğini düşünüyordu. Bkz.: David Urquhart*, Turkey and Its Resources: Its Municipal Organization and Free Trade *(Londra, 1833), ss. 121-122, Urquhart'ın görüşünün pek te fevkalade olmadığı aşağıdaki tartışmada görülecektir.*

72. *İnalcık, «Traditional Society», s. 47.*
73. *XVIII. yüzyıl şairlerinden Nabi'nin bu konudaki aydınlatıcı açıklamaları için bkz.: Mehmet Kaplan, «Nabi ve 'Orta İnsan' Tipi»,* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, *XI (1961), s. 32.*

Âygn, önceleri eyalet sakinleri tarafından seçilirken, daha sonra vali tarafından atanır olmuştur, 1780'lerde ise Sadrıâzâm tarafından atanmaya başlanmıştır. Ancak, ilginçtir ki, 1786'da Âyân makam olarak kaldırılıp görevleri merkezce atanan bir şehir müfettişine devredildiğinde, halkın ayaklanarak itirazı üzerine makamın yeniden tesisi gerekmiştir. Bkz.: «Âyan», İnönü Ansiklopedisi *IV (1950), s. 355. Bu konuda Bowen'in* Encyclopedia of Islam'*ın ikinci baskısındaki makale yerine* İnönü Ansiklopedisi'*ne atıf yapmayı seçmemin nedeni, birincisindeki bütün bilgileri ikincisinin içerir olmasıdır.*
74. *Şerif Mardin,* The Genesis of Young Ottoman Thought *(Princeton, 1962).*
75. *İnalcık, «The Nature of Traditional Society», s. 54. «Mahmud'un isyankâr âyân'a karşı açtığı savaş, bunlardan çoğunun makamlarından alınması ve Sultan'ın eyaletlerdeki otoritesinin pekiştirilmesiyle sonuçlandı. Ancak bu ileri gelenlerin yüzlercesi yerel yönetimin başında kalmayı ve büyük mukataaları ellerinde tutmayı sürdürdüler... Pasif yerel halkın gözüne çoğunlukla kendilerini zalim valilere karşı koruyan kişiler olarak görünürlerdi.»*
76. *Mardin,* The Genesis..., *s. 107 ve s.*
77. *Bu makalenin yazarının Karadeniz hinterlandından (Tosya) bir tüccar olan büyük babası bu tekelleşmeyi başlatan Mithat Paşa hakkında kâğıda geçirilemeyecek birkaç çift sözü vardı.*
78. *Mordtmann'ın, örneğin, yerel olarak imal edilen kahve değirmenlerine ilişkin anlattıkları. Bkz.:* Anatolien *s. 10 ve s.*
79. *Bernard Lewis,* The Emergence of Modern Turkey *(Londra, 1961), s. 444.*
80. *Kenan Akyüz,* Ziya Paşa'nın Amasya Mutasarrıflığı Sırasındaki Olaylar, *(Ankara, 1964).*
81. *a.g.e., s. 9.*
82. *de Tott,* Memoirs, *I, s. 131.*
83. *Şerif Mardin,* Jön Türklerin Siyasi Fikirleri *(Ankara, 1965).*
84. *a.g.e., s. 40.*
85. *a.g.e., s. 225.*
86. *Bkz.: Ş. Mardin, «Türkiye'de İktisadî Düşüncenin Gelişmesi», «An-*
86. *Bkz.: Ş. Mardin, «Türkiye'de İktisadî Düşüncenin Gelişmesi», (An-*
87. *Falih Rıfkı Atay,* Atatürkçülük Nedir? *(İstanbul, 1966), s. 56.*
88. *Dayanışmacılık (tesanütçülük - solidarism), Marksizm ile Fransız Devrimi ideolojisindeki burjuva ögeleri «karşılıklı dayanışma bağlarının çoğulculuğu kavramı aracılığıyla uzlaştırmaya çalışan bir doktrindir. Bkz.: J.E.S. Hayward, «The Official Social Philosophy of the Third Republic: Leon Bourgeois and Solodarism»,* International Journal of Social History, *VI (1961), s. 31.*
89. *Ziya Gökalp, «İktisadî Vatanperverlik»,* Yeni Mecmua *II (1918), s. 322; Tekin Alp, «Yeni İktisadiyat»,* Yeni Mecmua, *Mart 28 Mart, 1918, s. 205.*

FELSEFENİN BAŞLANGICI, DOĞU, KORKU, BİREY

SELÂHATTİN HİLÂV

Felsefe, belli bir somut varlığa, bir tikelliğe; bir imgeye, bir tasarıma bağlı olmayan, ondan sıyrılmış olan düşüncenin ortaya çıkışıyla başlıyor. Bir somut ve tikel varlığa yönelik olmamak; onda bulunmamak ve kendine dönmüş olmak felsefenin iç-başlangıç noktası; onu öteki düşünce biçimlerinden ayıran düğümsel-nokta. Başka bir deyişle, imge değil de genel ve soyut düşünce yani kavram ortaya çıktığı zaman felsefenin başladığından söedebiliriz. (Burada, felsefenin iç-başlangıcından söz ediliyor; hiç kuşkusuz bu ortaya çıkış, dolaylı olarak başka gerçeklere; onların ortaya çıkışına bağlıdır; onlar olmadan felsefe de söz konusu olamaz. Nitekim Hegel, kendini halk olarak tanıyan bir halkın; birey olarak koyan bireyin bulunmaklığını, felsefenin başlangıcının koşulu olarak görür. Halkın kendibilincine ulaşması, bireyin, kendisi ve başkaları tarafından bir birey; dokunulmaz ve tümel bir varlık olarak kabullenilmesi ise, Hegel'de Tin'in deviniminin bir uğrağı, bir basamağıdır. Ama felsefeyle birlikte ve onun varlık koşulu olarak ortaya çıktığı ileri sürülen bu gerçekler, yalnızca Tin'in devinimiyle açıklanabilir mi? Açıklanır denince, Tin'in devinimini koşullandıran nedir? diye sormak gerekir. Bu, Hegel'e eskiden beri ve özellikle maddeci felsefe tarafından yöneltilen haklı bir eleştiri.)

*

Tin (felsefe, halkın kendibilinci, yasallık, bireysellik, kültür, vs.), kendi belirlenimlerini ve görece bağımsızlığını içinde taşıyor kuşkusuz. Ama, daha genel bir çerçevenin belirleyiciliği; insanoğlunun dünyayı ve kendini işleyip yoğurması, maddesel etkinliği; kısacası *praksisi* olmadan bu ortaya çıkışları kavramak hayli güç./Ne var ki, sözünü ettiğimiz eklemlenmeler ve dolayımlar (praksis/ekonomik üretim ve koşulları/bunlardan kaynaklanan, görece bir bağımsızlığı olan, bunları etkileyen ve hatta toplumsal bütünün ya da oluşumun kurucu öğeleri olan kültür yani

* *S. Hilâv'ın Yazko Felsefe Yazıları, 4. Kitapta yayımlanan Hegel çevirisine (ss. 149 - 160) ilişkin açımlamaları ve notları (YFY).*

üstyapı gerçekleri) irdelenmeyecek bu notlarda. Yalnızca, felsefenin başlangıcının, Doğu'nun, korkunun, bireyin iç belirlenimlerinin betimlenmesine ve saptanmasına yönelmek söz konusu.

*

Hegel'e göre, felsefesel düşünce, tümellik olarak, kavram olarak, öz olarak ortaya çıkar; varoluş tarzının temeli budur. Düşünce daha önce, çeşitli biçimlere bürünmüş olabilir (bu bakımdan Hegel'de düşünce ile felsefe arasında çok önemli bir fark var); mitoslarda da dinde de, düşüncenin işleyişiyle karşı karşıyayız, ama burada düşünce, tasarımın, imgenin, tikel varlığın; yani *doğanın* içindedir henüz; ondan sıyrılmamış, kendi bağımsızlığını kazanmamıştır. Tikellik, sınırlanmışlık demektir; bir başka deyişle, özgürlüksüzlüktür ve aynı zamanda kendisinden başka bir yerde, bir yabancı varlıkta bulunmak demektir (dinde, mitoslarda ve ekleyebiliriz *ideolojide* bulunmaktır.) Ama doğallıktan, tikellikten, başka yerde olmaktan sıyrılıp kendine dönen, kendi yanına gelen, kendi yurdunda yerleşen düşünce, bu edimiyle birlikte, tümelliğe, özgürlüğe kavuşuyor; kendi başınalığını ediniyor; bir başka deyişle, *töz* oluyor. Yani artık, dünya düşünceden başlayacaktır: düşünce dışındaki bir varlıktan başlamayacaktır; onunla sınırlanmayacaktır.

*

Böyle bir görüş, hiç kuşkusuz haklı olarak, felsefeye, dıştan verilmiş her şeyin (mitos, din, otorite, ideoloji) eleştirilmesi görevini yükleyecektir. Gerçi Hegel felsefesinin, böyle köklü bir eleştiriden çok, yaşadığı çağın kurulu düzenini haklı çıkarmaya ulaştığı söylenir ve bu, bir bakıma doğrudur. Ama aynı felsefenin buna ters bir doğrultuda (eleştirel/sol/devrimci) «geliştirilmiş» olduğunu biliyoruz. Ya da Alexandre Kojève gibi bilgin-düşünürlerin, Hegel'i bir tanrıtanımaz ve maddeci filozof olarak yorumladıklarını da biliyoruz. Herhalde, Hegel'in canlı ve güncel yanı, bu sonuncu yorumlardadır.

*

Özgürlük ile felsefe arasında, kökçe bir birlik, beraberlik var. Halk ve birey kendini özgür olarak koyamadığı sürece, felsefenin varlığından söz edilemez. İnsansal varlığın (Hegel Tin der buna), doğal olandan (duygu, istek, tutku, korku) sıyrılamadığı ve bunları aşıp daha yüksek bir düzeyde örgütlenemediği yerde, yani gerçek anlamıyla bireyin ortaya çıkmadığı yerde yoktur felsefe ve olamaz.

*

/Doğu, bize bu sıyrılmamışlık görünümünü sunuyor; daha doğrusu, bu sıyrılmamışlığın olduğu yere, özgürlüksüzlüğe ve bireysizliğe *Doğu* diyoruz./(Burada, Doğu, belli bir praksise ve onun gözlemlenebilir bir biçim edindiği, tenleştiği bir üretim biçimine sıkı sıkıya tekabül eden bir kategori olarak ele alınmış değildir.

Yani bir ekonomik kategori değildir; bir coğrafya terimi de değildir. Hiç kuşkusuz bunlarla ilişkisi vardır Doğu'nun; ama burada Doğu, yalnızca iç varlığı, özü; yani insanın dünya karşısındaki bir duruşu, dünyaya belli bir *oranı* olarak ele alınıyor ve nedensel bir açıklama değil betimleme çerçevesinde irdeleniyor. Bu bakımdan, Doğu, ağır basmamakla ve kesin olmamakla birlikte Batı'nın bazı toplumsal kesimlerinde ve zümrelerinde bulunabilir; yani onlar da bu anlamda Doğulu olabilirler. Öte yandan ekonomik ve coğrafi anlamda Doğu'nun içinde de Batı'ya ve hatta onun aşılmasına rastlanabilir. Japonya, bir bakıma tam anlamıyla «Batı»dır; Çin ve Çinhindi gibi ülkeler ise, çok daha yüksek bir toplumsal yaşama yönelmişlerdir. Demek ki, «Doğu», bu notların irdelemesi çerçevesinde, ekonomiyle birebir bir tekabül içinde ele alınmıyor. Bu da, belki daha sonra, ekonomiye bağlamak üzere, Doğu'nun bir *öz* olarak kavranması çabasını içermesinden ötürü böyle oluyor.)

*

Doğu dediğimiz böyle bir bütünsellikte, böyle bir özde, ne gibi belirimlerle (tezahürlerle) karşılaşılıyor ve karşılaşılabilir?

Özetle şöyle denebilir: Bu bütünsellikte, düşünce saydam değil; kendini göremiyor; tek yönlülükten (verilmiş nesneye yönelmişlikten) sıyrılıp sınırlarını kaldıramıyor. Bundan ötürü düşüncenin tabanını, eleştiri değil, inanç oluşturuyor; düşüncede özgür bir devinim yok, özgürlük yok; yani düşünce kendisinden başlamıyor; olumsuzlama olarak değil, bir dış gerçeğin olumlanması olarak ortaya çıkıyor. (Hegel, Çinlilerden söz ederken, «eşittirler, ama özgür değildirler» diyerek, bütün geleneksel Doğu için geçerli olan ilginç bir saptamada bulunur.)

Bu düşünceyle donanmış olan insan teki, kendini gelip geçici bir şey, varlığı kendinde olmayan ve kendinden başlamayan bir varlık, bir görünüş; özsellik taşımayan bir varoluş; kısacası bir ilinek olarak görecektir. Yani, dışındaki bir tözün (Doğa, sonsuzluk, tanrılar ya da Tanrı ve Hegel'e eklemeler yapalım: devlet, cinsellik, toplumsal yer —mevki—) karşısında bir ilinek olarak duracaktır; varoluşacaktır. Gerçek anlamda bir birey olmadığı için iradesini tözsel bir gerçek olarak tanımayacak ve tanıtamayacaktır (kabul ettirmeyecektir).

*

Despotluk ve onun duygu ve heyecan alanındaki tabanını oluşturan *korku*'nun kaynaklarıdır bunlar. Doğu'da insan teki, iradesinin irade olarak kabullenilmesinin değil, isteğinin nesnesini her ne olursa olsun elde etme peşindedir. Burada, dolayımdan (iradelerin karşılıklı olarak kabullenilmesi demek olan yasadan) geçmek; onunla dolayımlanmak diye bir şey yok; bir kör döğüşü ve *keyfilik* içinde herkesin her istediğini elde etme savaşı söz konusu («gücü gücü yetene» deyiminde belirtildiği gibi). Bu

da. korkunun ve onunla birlikte kaçınılmaz bir biçimde ortaya çıkan, iki yüzlülüğün, gizli kapaklı iş çevirmenin, açık gözlülüğün, kaytarmacılığın, öyle olmadığı halde öyleymiş gibi *görünmenin,* yalanın, övünmenin, övmenin, aldatmanın, *temel kategoriler olarak* yaşama egemen olmasına, genellik kazanmasına yol açacaktır. Bu durumda, bir iç ahlâksallığın, vicdanın, toplumsal ahlâkın bireyi belirlemesi değil, cezalandırılma korkusu ve cezayı atlatma umudu söz konusudur; temel psikolojik güdülenimlerdir bunlar.

*

Doğu'nun eski bütünselliğinin çözülüp dağıldığı; yasanın yokluğunu dolduran korkunun ve töresel yaptırımların geçerliğini yitirdiği, bütünselliğin öteki dengeleyici öğelerinin etkili olmaktan çıktığı ve üstelik bu durumun üzerine yasa, toplumsal ahlâklılık ve vicdan yani iç ahlâksallık üzerinde temellenen Batı ilişkilerinin, yani kabaca kapitalist ilişkilerin (bu, kapitalizmde yasaya ve vicdana aykırılık yok demek değildir) getirdiği olanaklar eklendiği zaman Doğu'lu insan tekinin (açıkgözlüğün, kurnazlığın) inanılmaz serüvenleri de başlayacaktır. Başka bir deyişle, bütün öteki yaşam alanlarında görüldüğü gibi, burada da, eski ve artık parçalanmış tözün (din, inançlar, töreler) yeni ilişkiler ve onların getirdiği olanaklarla örtüşmezliği ortaya çıkacaktır. Yani yeni biçim, eski ve köhne tözle (hiçbir zaman tamı tamına elenip ortadan kalkmaz bu töz) yani içerikle örtüşemeyecektir; ortada, indirgenmez bir «uymazlık» süregidecektir. Siyasal yaşam, sanat ve edebiyat, cinsellik, giyim kuşam, davranış biçimleri, hep bu yeni biçim ve eski içerik aykırılığını göz önüne seren kasvetli örneklerini yineleyip duracaktır.

Hegel'in Doğu'da, Batı'daki anlamda «vicdan yokluğu»ndan ve yalnızca cezalandırılma korkusundan söz etmesi, özellikle Batı darbesi altındaki Doğu'da daha belirgin bir anlam kazanır. Gerçekten de, naylon pirinç yapmak, zeytinyağına makina yağı karıştırıp ihraç etmek, öldürücü etkileri olan ya da beklenen etkilerden hiçbirini göstermeyen ilâçlar hazırlayıp satmak, bataklık araziye ruhsatsız ve kaçak inşaat yapıp kadın, erkek ve çolukçocuğun ölümüne yol açmak gibi etkinlikler ve «girişimler», başka türlü nasıl açıklanabilir?

*

Daha önce, ilksel olarak dinde ve devlette (tözde) bulunan insan tekinin (Doğu'daki durum); yani kendi başına varlığı olmayan, dünyayı kendinden başlatmayan, ama yine de tarihsel-toplumsal bir bütünsellik içinde görece bir dengede yer alan Doğu «birey»inin iki yüz yıldır, eski tözden yeni bir töze (töz-bireye, yani ilineksellikten çıkıp tözleşmiş kişi tipine ve onun bütünselliğine) kendini aktarmaya çalıştığı bir toplum düşünelim. Bu sefer de, Batı'nın ilineği olma söz konusu olacaktır burada...

deyişle, memuriyet ya da bürokrasi dediğimiz şey, aslında, tözün (devletin ya da dinin) somutlaşması ve tenleşmesidir; ama insanı, bütün gerçek bireyselliğinden soyarak gerçekleşen bir tenleşmedir bu. Resmi durumlar, memurluk. ve çok daha genel olarak cinselliğin insana yüklediği formlar, aslında, tözün ikincil ortaya çıkışları; *ikincil tözler* olarak görülebilir. Çok daha geniş olarak, düşünme ve sanat yaratışı alanında ortaya çıkan kalıplaşmalar (örneğin Divan şiirinde *mazmunlaşma*) da, ilineksel insanla töz arasındaki uğraklar ve formel dolayımlar olarak görülebilir. (Mazmunlaşma; hem düşünce hem sanat alanında kendini kalıplaşma ve moda olarak gösterir ve ayrıca incelenmesi gereken bir konudur).

*

Bu durumda, en özgür bir alan olması gereken felsefede bile, resmi çerçeve içinde, «evladiyelik akımlar ve filozoflarla» sürekli olarak karşılaşmamıza şaşmamak gerekir. Çünkü, daha alt kademede olan memur-düşünür, daha üst kademede olan memur-düşünürün yani hocasının ileri sürdüğü akımı kabullenmek ve bağlılığını belirtmek için aynı doğrultuda çalışma zorundadır. Batı'nın yaratıcı düşüncesinin, ilineksel insan teki alanına düştüğü zaman geçirdiği kasvetli bir serüvendir bu.

*

Bilim alanında, herhangi bir görüş, bir tür kurtarıcı ve yabancı uzman olarak görülecektir. En son bilimsel buluşlar, son ve mutlak gerçekler gibi alınıp benimsenecektir. Yaratıcı düşünceden yoksun olan ilineksel insan teki, son aldığı kurtarıcıdan hemen sonra bir başkasının ortaya çıkarıldığını (yaratıldığını) hiçbir zaman anlayamayacak ve sürekli olarak onu ithal ettiği düzeyde kalacaktır. Yaratılmayan bir şeyin özümlenmesi söz konusu olmayacağına göre, teknoloji alanında da motor üretemeyen insanların kullandığı motorlu araçlar, kaza yapma bakımından dünya rekorlarını kırarak birinciliği kazanacaktır.

*

Herhangi yeni bir bilimsel akımın hemen moda olması da, taklid ve yaratışsızlık üzerinde temellenen insan tekinin tipik davranışlarından biri olarak görülebilir. Nitekim, Batı'da yaygınlaşan bir bilimsel yöntemin (örneğin edebiyatbilimi konusunda), bütün edebiyat fakülteleri öğretim üyeleri tarafından hep birlikte kabul edilip bir çeşit «toplu din değiştirme» görünümü edinmesi de, düşünceyi kendinden başlatamayan ve hazıra konmak isteyen insan teklerinin ayırt edici özelliğini göz önüne seren bir davranışıdır.

*

Kök ve yaratıcılıkla sonucun aynı şey sayılması, düşünce ve sanat alanında gülünç sonuçlar doğurabilir bu durumda. Örneğin, F. Coppée (Baudelaire ve Rimbaud varken) büyük şair ya da m

ısrar eden bir kimse, töze o ölçüde çok benzediği için beklentilerin ve önemsenmenin konusu olacaktır.

*

Gazete, film ya da televizyonda görünmenin hayranlık uyandırması da bu bağlam içinde açıklanabilir. İlineksel olan insan teki, bir ikinci varlığı olan görüntüyü, yazıya da imge olarak gazetede, filimde, televizyonda gördüğü zaman şaşırmakta; kendi uçucu ve geçici varlığının bu dışlaşmasına karşı sınırsız bir hayranlık duymaktadır.

*

Ekonomi alanında, tözsel bir varlığı varmış gibi davrandığı halde, sürekli olarak töze sığınan davranışı da, ilineksel girişimcinin ayırt edici özelliği olarak görebiliriz. Başka bir deyişle, Batı ilişkileri içindeki eski ilineksel insan teki, hem girişimci (müteşebbis) hem de sıkıştığı zaman töze (devlete) sığınan, ondan yardım dilenen bir insan olmak ve bundan ötürü de hiçbir zaman gerçek bir girişimci (Batılı, kapitalist) olarak (hem kişi hem de sınıf olarak) ortaya çıkamamak durumunda olacaktır. Milyarlık özel girişim kurumlarının, işler ters gidince, devlete satılmaları ve devletin bunları ekonomik yaşamın «düzeltilmesi» için satın alması, bu durumda, töz olamamış girişimci ile töz olma niteliğini kaybetmemiş devletin («devlet baba»nın) *işbirliği* olarak görülebilir.

*

Düşünce ve bilim alanında, Batı etkisindeki Doğu, kendi ilinekselliğine sarılarak sahte ve taklit bir dünya yaratmaya çalışacaktır. Bilim ve düşünce adamı, eleştirel bir tavırla ve kendi başına var olan bir «birey» olarak davranamayacak, ideolojinin yardakçılığını yapacak; «evet efendimcilik»ten ileri gidemeyecektir. Somut yaşamda ise, üniversitelerde ya da okullarda, birbirinin ayağını kaydırmak, «hulus çakmak» tavırlarının dışına çıkamayacaktır. Entrikalar çevirerek, oda, masa iskemle, kıdem mücadelelerine, hiçbir özgün düşünceye sahip olamamanın zavallığı eşlik edecektir. Ve «ithal» edilen düşüncelerle, sahte bir «özgünlük» yaratılmayı çalışılacaktır.

*

Aynı bağlam içinde asistanın profesöründen *korkacağını* ve daha sonra profesör olduğu zaman aynı korkuyu çevresine ve alt kademelerdekilere salacağını söyleyebiliriz. Bu arada hiç kimsenin kendisinden önce geleni bir «birey» olarak merak etmemesi de ilgi çekicidir. Kişiler ilineksel olduğu için, bir önceki ve sonraki arasında fark yoktur bu durumda; sadece elde edilen kıdem ve «mevki» önemlidir; çünkü o mevkiyi herhangi bir kişi bireysel yeteneklerinden ötürü elde etmemiştir, ama oraya geçebildiği için bireysel bir önem kazanmıştır. Bu nokta, ilineksel birey ile töz arasındaki bir insan-dışı formu gösterebilir bize. Başka bir

deyişle, memuriyet ya da bürokrasi dediğimiz şey, aslında, tözün (devletin ya da dinin) somutlaşması ve tenleşmesidir; ama insanı, bütün gerçek bireyselliğinden soyarak gerçekleşen bir tenleşmedir bu. Resmi durumlar, memurluk. ve çok daha genel olarak cinselliğin insana yüklediği formlar, aslında, tözün ikincil ortaya çıkışları; *ikincil tözler* olarak görülebilir. Çok daha geniş olarak, düşünme ve sanat yaratışı alanında ortaya çıkan kalıplaşmalar (örneğin Divan şiirinde *mazmunlaşma*) da, ilineksel insanla töz arasındaki uğraklar ve formel dolayımlar olarak görülebilir. (Mazmunlaşma; hem düşünce hem sanat alanında kendini kalıplaşma ve moda olarak gösterir ve ayrıca incelenmesi gereken bir konudur).

*

Bu durumda, en özgür bir alan olması gereken felsefede bile, resmi çerçeve içinde, «evladiyelik akımlar ve filozoflarla» sürekli olarak karşılaşmamıza şaşmamak gerekir. Çünkü, daha alt kademede olan memur-düşünür, daha üst kademede olan memur-düşünürün yani hocasının ileri sürdüğü akımı kabullenmek ve bağlılığını belirtmek için aynı doğrultuda çalışma zorundadır. Batı'nın yaratıcı düşüncesinin, ilineksel insan teki alanına düştüğü zaman geçirdiği kasvetli bir serüvendir bu.

*

Bilim alanında, herhangi bir görüş, bir tür kurtarıcı ve yabancı uzman olarak görülecektir. En son bilimsel buluşlar, son ve mutlak gerçekler gibi alınıp benimsenecektir. Yaratıcı düşünceden yoksun olan ilineksel insan teki, son aldığı kurtarıcıdan hemen sonra bir başkasının ortaya çıkarıldığını (yaratıldığını) hiçbir zaman anlayamayacak ve sürekli olarak onu ithal ettiği düzeyde kalacaktır. Yaratılmayan bir şeyin özümlenmesi söz konusu olmayacağına göre, teknoloji alanında da motor üretemeyen insanların kullandığı motorlu araçlar, kaza yapma bakımından dünya rekorlarını kırarak birinciliği kazanacaktır.

*

Herhangi yeni bir bilimsel akımın hemen moda olması da, taklid ve yaratışsızlık üzerinde temellenen insan tekinin tipik davranışlarından biri olarak görülebilir. Nitekim, Batı'da yaygınlaşan bir bilimsel yöntemin (örneğin edebiyatbilimi konusunda), bütün edebiyat fakülteleri öğretim üyeleri tarafından hep birlikte kabul edilip bir çeşit «toplu din değiştirme» görünümü edinmesi de, düşünceyi kendinden başlatamayan ve hazıra konmak isteyen insan teklerinin ayırt edici özelliğini göz önüne seren bir davranışıdır.

*

Kök ve yaratıcılıkla sonucun aynı şey sayılması, düşünce ve sanat alanında gülünç sonuçlar doğurabilir bu durumda. Örneğin, F. Coppée (Baudelaire ve Rimbaud varken) büyük şair ya da

P. Bourget büyük romancı sanılabilir. Kök anlaşılmadığı, yaratıcılık; yani dünyanın bireyden başlaması diye bir şey bilemediği için, sonuçların tümü arasında bir eşitlik olduğu sanılabilir (yani Batı'daki her ürünün eşit değerde olduğuna inanmanın getirdiği bir aldanma söz konusudur burada ve bu hak etmediği bir dünyayı/kültürü özümlediğini sanan Doğulunun çekmesi gereken bir acı ceremedir).

Batı/Doğu karşılaşmasının, yani tözsel bireyle, ilineksel insan tekinin karşıtlığını bir başka alanda da görebiliriz. Bu, gerçek, bilim gibi kültür yaşamının üst katlarına ilişkin bir olgu değil; ama dolaylı olarak onlarla yakından ilişkili. İntihar, yani insanın yaşamına iradesiyle son vermesi olayı da Doğu'da (çocuk ve yaşlı insan intiharları dışında) görülmeyen bir olay. Bu kültür bağlamında yani Doğu'da, intihar eden birisi «zayıf iradeli» olarak nitelenir. (Burada «irade»nin ne anlama geldiğini anlamak hayli güçtür.) İradesini, istemini, başkalarına irade ve istem olarak kabul ettirmeyen, yani despotluktan, korkudan ve keyfilikten kurtulamamış olan insanların «irade» sözünü sık sık kullanmaları da ilginçtir. (Her şeye rağmen, burada «irade»nin, *doğaya bağlılık,* biyolojik değere baş eğme anlamına geldiğini söyleyebiliriz.) Yaşamın anlamını kavramaya yönelen bir insanın, bir sanatçının ya da düşünür canına kıyması Doğu'da hemen hiç görülmemiş bir olaydır. Batılıların ünlü «mutlak peşinde koşarak» canına kıyan bireylerine, Doğu'da rastlayamayız. Batı'daki bireylere benzer çabalar harcayan Doğulu insan teki, hemen bir mevki edinip toplumda saygınlık kazanmaya; beğenilmeye yönelir ve bu durumundan memnun olur; intiharı aklının ucundan bile geçirmez; intihar eden Batılılardan bol bol söz eder; onların satışını yapar. Bu, doğayla, biyolojik değerlerle, yaşamakla kendi arasına bir dolayım koyamayan; onları olumsuzlamaya uğratamayan, onlara «hayır» diyemeyen doğa içine batmış (Hegel'in deyimiyle) ilineksel insan tekinin davranışıdır aslında. Doğu'da, büyük ıstıraplar ve sıkıntılar, en sonunda bir yer edinmeye ve saygınlığa götürür; kendi varlığını ortadan kaldırmaya değil. Zaten, varlığını kendinden başlatamayan bir insan tekinin, varlığına son vermesi de düşünülemez.

*

Doğu'da «birey»in töze oranla ilineksel olduğunu söylüyor Hegel. Tözü de mutlak olarak, dinsel gerçeklik olarak düşünüyor. Biz bu töze, devleti ve onun toplumsal yaşam içindeki form kazanmalarından biri olan resmiliği, otoriteyi, bürokrasiyi katabiliriz. Bu, merkezi/despot gücün, korkuyla ve keyfilikle hüküm süren gücün tenleşme biçimlerinden biridir. Biyolojik olarak verilmiş olan ve her toplum tarafından şu ya da bu biçimde örgütlenmesi gereken bir başka temel gerçek de cinselliktir. Ve cinsellik, Doğu gerçeği içinde, iliniksel insan tekiyle ilişkili olarak öz-

gül belirimler (tezahürler) ediniyor diyebiliriz. Töz olan, tözü içselleştirmiş ve bireyselleştirmiş olan (Batı'da) kadın/erkek ile, ilineksel ve tözü dışarda kadın/erkek arasında (Doğu'da) bağdaşmaz bir aykırılık olduğu ileri sürülebilir.

*

İlineksel insan teki söz konusu olduğu zaman, kadın/erkek, birey olarak değil, kadınlık/erkeklik tözünün ilinekleri olarak davranacaklardır. Burada cinselliğin, içselleşmemesi ve bireyselleşmemesi; töz olarak insan tekinin dışında kalması; insanı yöneltmesi ve kendisinin bir geçici temsilcisi olarak kullanması söz konusu olacaktır.

*

Bireyselleşmeden yoksun kadın/erkek, birbirine hiçbir zaman, «kişi» olarak yaklaşamayacaktır. Yalnızca, tözün bir parçası olarak, bir «kişilik-dışı» varlık olarak yaklaşbilecektir. Teke tek bir yaklaşma ve birleşme (gerçekleşse bile) söz konusu değildir burada. Yalnızca tözlerin birleşmesi söz konusudur.

Nitekim, erkeklerin, kadınlarla olan serüvenlerini yine erkeklere anlatmaları ve bu anlatmalarından, yaşadıkları serüvenlerden daha fazla tat almaları; kadınların, kendilerine en yakın olan erkekten çok, yine kadınlara açılmaları, sırlarını dökmeleri bunun olgusal bir kanıtı olarak görülebilir.

Kadın/erkeğin bu bireydışı tözsel varlığı, geleneksel bütünsellik yani eski bir kültür içinde, anlaşılabilir bir şeydir ve bir tür dengeye dayandığı için sağlıklı bile sayılabilir. Ama, aynı tözsel ilişkiler değişmeden, bambaşka biçim ilişkileri gelip eklendiği zaman, yani Doğu ile Batı karşılaştığı zaman, bu alanda çok garip olguların kendini gösterdiğini söyleyebiliriz. Kadının ve erkeğin birbirinden uzak yaşadığı bir kültür bütünlüğünün getirdiği içeriği taşıyan kadın/erkek, birbirlerine yakınlığı gerektiren Batılı yaşam biçimleri içinde, yukarda değinilen ve toplum yaşamının bütün kesimlerinde görülen aynı içerik/biçim örtüşmezliğinin trajik yanları içine düşeceklerdir. Bu, birbirlerine alışık olmayan varlıkların, birbirlerine alışıkmış gibi rol yapmaları sonucunu doğuracaktır. Ve bu durumda, örneğin iş hayatı dolayısıyla bir arada bulunma, bir yerde yalnız kalma (dış ve *mekânsal* ilişki) birey olmayan kadın/erkeğin yaşamında son sözü söyleyen dış etkenler olacaktır. Cinsel seçme ve yakınlaşma mekanizması; düşünce, değerlendirme, beklenti, bellek gibi ruhsal öğelerden yoksun olarak sadece tözlerin etkileşmesi, heyecanlanma, telkin (suggestion) altında kalma gibi etkilerin ve dolayısıyla raslantısallığın sonucu olacak; alınyazısı ya da «başına bir şey gelme» olarak görülecektir sonunda. Çünkü bireyselliğin en fazla gerekli olduğu yerde; insan tekleri, hiçbir dolayımdan (médiation) geçmeden, dolayımsız bir etkilenim altında kalarak ilişki kuracaklardır. Ve bu açıdan ilineksel «birey»in cinselliği, içerikle biçimin

örtüşmezliği de söz konusu olunca, yalnızca etkilenim ve telkine dayanan «genelleşmiş bir isteri» olayı olarak görülebilir.

*

Aynı durum, ilksel tözün yani cinselliğin, ikiye bölünerek erkek ve kadın tözü olarak ortaya çıkmasına yol açacaktır. Ama töz içselleşmediği ve bireyselleşmediği için erkekle kadını tümel birtakım dış görünüşler birbirinden ayıracaktır. Erkeklerde, bıyık, tespih, sallanarak yürümek, sert bakış, gülmemek vs. Kadında ezilip büzülme, sesini yükseltmeme ya da yayvan konuşma, saklama vs... Bütün bunlar, birey olarak kadın/erkeğin değil töze ait olan ilineksel kadın/erkeğin varoluş tarzlarıdır denebilir.

*

Töze özlem ve köke dönme isteği, «homoseksüel şarkıcıya ya da sanatçıya» duyulan ilgide de kendini gösterir. Burada hem kadın hem de erkeğin bu tür bir «şarkıcı ya da sanatçı»ya hayranlık duyması, cinsel ayrımın ve getirdiği sıkıntıların, tatsızlıkların ve külfetlerin olumsuzlanması ve en baştaki ilksel tözü aramadır, özlemedir denebilir. Cinselliği ileriye doğru yani bireyselleşmeye doğru çözemeyen ve aşamayan insan teklerinin hem erkeği hem de kadını varlığında birleştirmiş olan *Androgyne*'e, *otoerotizme*, *belirlenmemişliğe* özlem duyması bir açıklayıcı ilke olarak kabul-lenilmezse, bu tür olguları kavramak olanaksız olacaktır.

*

Hegel, düşünce doğadan (doğasallıktan) kurtulmadıkça felsefe de, özgürlük de, bireysellik de söz konusu olamaz diyor. Bir bakıma bireyi, yani gerçekten «insanvarlığı» olmayı kastediyor bu sözleriyle. İnsan toplulukları için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Örneğin ulus olmak, bir biyolojik gerçekle, doğallıkla, verilmişlikle açıklanamaz. Ulus olmak da insanoğlunun yarattığı bir şeydir, dememiz gerekir. Bir kavim ulus olarak evrilmeyebilir ya da evrilebilir. Buna karşılık, çeşitli kavimlerden ve halklardan insanlar bir araya gelip bir ulus oluşturabilirler (tarihin gösterdiği olgulardır bunlar). Burada, kişilerin kendilerini, bir ulusun üyeleri olarak bilinçle ve özgürlükle belirlemeleri gerekecektir. (Ulus olmanın praksise dayanan maddesel ve ekonomik koşullarını bu *notlarda* ele almıyoruz.) Bir kültür içinde kendini yoğurarak, kendibilincine ulaşan insanlar topluluğu bir ulus olur sözü, herhalde Hegel'in de kabul edeceği bir saptamadır. Başka bir deyişle, ulus olmak, biyolojik olanın ve verilmiş olanın aşılmasını; tözün olumsuzlanmasını ve insanvarlığının kendine dönmesini gerektirir (tıpkı gerçek bireysellikte olduğu gibi).

*

Bu bağlamda, sınıf ve sınıf bilinci de, bireyle, düşünceyle. eleştiriyle, düşüncenin özgürlüğü ve (Hegel'in çok sevdiği bir deyimle) «cesaretiyle» başlıyor diyebiliriz. Başka bir deyişle, töze, otoriteye karşı çıkamayan bireylerin oluşturduğu bir toplumsal

katman hiçbir zaman bir kendi için sınıf olamaz; sınıf bilincine ulaşamaz. Sınıf bilinci, toplumsal bilincin bir bölümünün kendisine dönmesi ve kendini görmesidir, diyebiliriz. Yani dışarda ve tözde değil içerde ve kendi varlığında olmak diye tanımlanabilir sınıf bilinci. Dinsel düşüncenin mutlak olarak egemen olduğu, otoritenin ve ideolojinin en azından düşünsel alanda olumsuzlanmadığı; yani bu ikincil tözlerin (din, otorite, ideoloji) insanı kendi dışına çıkardığı yerde, sınıf bilinci de olmayacaktır. İkincil tözlerin en güçlülerinden biri olan cinselliğin, kadın/erkeği yatay olarak iki ayrı öbeğe böldüğü bir toplumda ise, dikey bir sınıf bilinci varolabilir, denemez. Çünkü böyle bir toplumda, kadın/erkek ayrımının tözsel ağırlığı, sınıf bilincinin saydamlığını tıkayacak ve engelleyecektir. İnsanları belli işler yapan, ürünleri ile kendilerini tanımlayan, yani varlıkları kendilerinden başlayan yaratıcı bireyler olarak değil de, bir töze ait olan biyolojik insan tekleri (kadın/erkek) olarak görmek, sınıf bilincini edinme olanağını sürekli olarak ortadan kaldıracaktır.

*

E. Bloch, Hegel'in *Felsefe Tarihi* için, «en eksik ama gerçekten ilginç kitabı», der. Batı etkisindeki Doğu'nun, dışardan her tür düşün ürününü ithal ettiği halde, Hegel ve özellikle *Felsefe Tarihi* üzerinde pek fazla durmaması (en azından bizde böyledir) da ilginçtir. Hegel, Doğu konusunda ağır bir yargı getiriyor gibi görünüyor. Bir tür değişmezliğe mahkûm ediyor Doğu'yu. Ama Hegel'den sonra Doğu bambaşka serüvenlerden geçti (bir coğrafya alanı olarak). Marx'ta bile, kurduğu modelin, Batı dışında geçerli olmadığını söylemesinden gelen bir tür susuş vardır Doğu'ya ilişkin ve bu, Hegel'in mahkûm edişini uzaktan hatırlatır. Ama Marx, yaşamının son yıllarında Rusya'da komün yapısından bir yeni toplumsal düzene geçilebileceğini (V. Zazuliç'e mektup, vs.) ve daha önceleri Çin'de devrimin gündemde olabileceğini söylemişti. Ne var ki, her iki düşünür de (aralarındaki kökel farklara rağmen) Doğu'nun Batı'dan *farklı* olduğunu vurgulamaktan geri kalmıyorlardı. Ve böylece her iki düşünür de (ve daha birçokları), Doğu'nun Batı'dan nitel olarak farklılık taşıdığını düşünüyorlardı, diyebiliriz. Böyle bir farklılığın (ki soyut ve içsel gerçekler bakımından doğrudur) saptanması ve ileri sürülmesi, hiç kuşkusuz bütün «ıslahatçı» düşüncelere ve görüşlere ters düşecekti. Çünkü «ıslahatçıların» ve bir kültürden ötekine kolayca geçilebileceğini (köklü toplumsal değişiklikler yapmadan) sananların ve böyle bir iddiayı ileri sürenlerin, hiçbir zaman hoşlanmayacağı bir saptamaydı bu. Hegel, Doğu'nun bazı kesimlerinde ve ülkelerinde haksız çıktı; Marx, Doğu'nun *belli* ülkelerinde haklı çıktı, ama «ıslahatçılar» Doğu'nun olduğu her yerde haksız çıktılar ve Hegel'den; özellikle de *Felsefe Tarihi*'nden söz etmemeyi yeğlediler; belki de *korktular*.

ROMAN KURAMI*

GEORG LUKACS
Çeviren: Ülker Gökberk

Önsöz

Bu inceleme, 1914 yazında taslak olarak hazırlandı; 1914-15 kışında da son biçimini aldı. İlkin, 1916 yılında, Max Dessoir'ın çıkardığı «*Zeitschrift für Aesthetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*» [*Estetik ve Genel Sanat Bilimi*] dergisinde yayımlanan incelemeyi, daha sonra P. Cassirer kitap olarak bastı. (Berlin, 1920)

Beni bu çalışmaya yönelten neden, 1914'te savaşın patlak vermesi ve sosyal demokrat partilerin savaş yanlısı tutumları karşısında sol aydınların gösterdiği tepkiydi. Burada kişisel olarak büyük bir içtenlikle takındığım tavır, savaşa, özellikle de savaşa duyulan hayranlığa; şiddetle, toptan, hele başlangıçta pek de açık seçik denemeyecek biçimde karşı çıkmaktı. 1914 güzünün sonlarına doğru Madam Marianne Weber'le aramızda geçen bir konuşmayı anımsıyorum. Madam Weber, savaşa karşı bu direnişimi kırıp beni alt edebilmek için, birtakım somut kahramanlık öyküleri anlatıp duruyordu. «Bu kahramanlıklar beterin beteri ya!» diye karşılık vermekle yetiniyordum. O günlerde, bu duygusal tutumumu daha bir bilinçli olarak kavramaya çalıştığımda, aşağı yukarı şu sonuca varmıştım: İttifak Devletleri Rusya'yı büyük olasılıkla bozguna uğratacaklardı; bu da çarlık rejiminin yıkılmasına yol açabilirdi: kabul. Batı'nın Almanya'yı yenmesi olasılığı da bir ölçüde vardı. Almanya'nın yenilgisi Hohenzollern ve Habsburg hanedanlarının sonu olacaksa, bu da kabul. Ama bu durumda da şöyle bir soru çıkıyordu ortaya: Batı uygarlığından bizi kim kurtaracak? (O zamanki Almanya'nın kesin zafere ulaşması olasılığı benim için bir karabasandı.)

Roman Kuramı'nın ilk taslağı, işte böyle bir ruh durumu içinde yazıldı. Aslında kitap, bir karşılıklı konuşmalar dizisi bi-

* *İlk yayımlanışından kırk iki yıl sonra (1962) yapılan Almanca ikinci baskısı için Lukacs'ın* Roman Kuramı'*na yazdığı Önsöz ve yapıtın 3. Bölümü. Köşeli parantez içindekiler, çevirmenin eklemeleridir (YFY).*

çiminde kaleme alınacaktı. Bunu şöyle tasarlıyordum: Gençlerden oluşan bir topluluk (tıpkı *Dekameron*'da, vebadan kaçan anlatıcıların yaptığı gibi), çevrelerine egemen olan savaş saplantısından kaçıp bir kenara çekilir. Bu gençler, kendilerini daha iyi anlayabilmek için birbirleriyle konuşur; bu konuşmalar da yavaş yavaş, kitapta irdelenen sorunlara götürür; geleceğin Dostoyevskisel bir dünyası, uzaktan uzağa gözler önüne serilir. Ama iyice düşünüp taşındıktan sonra, bu tasarıdan vazgeçtim; böylece *Roman Kuramı* bugünkü biçimini aldı. Kısacası kitap, dünyanın içinde bulunduğu durumla ilgili sürekli bir umutsuzluk duygusu eşliğinde yazıldı. Ancak 1917 yılı, o güne kadar çözülemez sandığım birtakım sorulara benim için bir yanıt getirebildi.

Bu inceleme elbette, ortaya çıkışını belirleyen iç koşullardan bağımsız olarak, yalnızca nesnel içeriği açısından da ele alınabilir. Ama neredeyse elli yıl sonra, geriye dönüp de bu geçmiş zaman dilimine baktığımda, *Roman Kuramı*'nın nasıl bir ruh durumu içinde yazıldığı yine de anlatılmaya değer, diye düşünüyorum; çünkü bu, kitabın doğru anlaşılmasını da kolaylaştıracaktır.

Savaşa ve savaşla birlikte o zamanın burjuva toplumuna karşı çıkmam, salt utopik bir tutumdu tabii; o günlerde, en soyut düşünce düzeyinde bile, öznel tavır alışımla nesnel gerçeklik arasında bir dolayım kuramıyordum. Bu da, yöntemsel açıdan çok önemli bir sonuca yol açıyordu: Dünya görüşümü, bilimsel çalışma biçimimi vb., bir eleştiriden geçirme gereksinimini önceleri hiç mi hiç duymuyordum. O zamanlar, Kant'tan Hegel'e geçiş dönemindeydim; ama «tinsel bilimler»[1] denilen bilimlerin yöntemiyle sıkı bir ilişki içindeydim yine de; bu ilişkimde hiçbir şey değişmemişti. Bu ilişki de, gençliğimde Dilthey'ın, Simmel'in ve Max Weber'in yapıtlarından edindiğim izlenimlere dayanıyordu başlıca. *Roman Kuramı* aslında, tinsel bilimlerin yönelişlerini yansıtan tipik bir üründür. 1920 yılında Viyana'da tanıştığım Max Dvorak, bu yapıtı tinsel bilimler akımının en önemli ürünü olarak gördüğünü söylemişti bana.

Bugün artık, tinsel bilimlerin kullandığı yöntemin sınırlarını açıkça görmek hiç de zor değildir. Bununla birlikte, gerek tarihteki kişi ya da bağıntıları, gerekse tinsel gerçeklikleri (mantık, estetik vb.) ele alışı bakımından bu yöntemi, Yeni Kantçı (ya da başka türden) pozitivizmin dar görüşlü sığlığına oranla, tarihsel olarak görece haklı çıkaran yönleri de anlayabilecek durumdayız. Dilthey'ın *Das Erlebnis und die Dichtung* [*Yaşantı ve Şiir, Leipzig, 1905*] adlı yapıtının yol açtığı büyüleyici etkiyi düşünüyorum sözgelişi. Bu kitap, birçok yönden yeni ufuklar açan bir yapıt görünümündeydi. Bu yeni ufuklar bize o zamanlar, gerek kuramsal, gerekse tarihsel açıdan görkemli bireşimlerden oluşan bir düşünce dünyası gibi görünüyordu. Bu yeni yöntemin

gerçekte pozitivizmi pek az aşabilmiş olduğunu; bireşimlerini nesnel bir temele oturtmakta da pek yetersiz kaldığını gözden kaçırıyorduk bu arada. (O günlerde biz gençler, yetenekli insanların, gerçekten sağlam sonuçlara bu yöntemin yardımıyla varmaktan çok bu yönteme rağmen ulaştıklarının farkında değildik daha.) Bir akımın, bir çığırın vb., çoğunlukla yalnızca sezgisel olarak kavranan bir iki özelliğinden kalkarak bireşim yoluyla genel kavramlar türetmek; sonra da tümdengelimle bu kavramlardan tek tek görüngülere [fenomenlere] inmek; böylece de kapsayıcı bir toplu bakışa ulaştığını sanmak, o sıralar moda haline gelmişti.

Roman Kuramı'nın yöntemi de işte buydu. Birkaç örnek vermekle yetineceğim: Kitapta, roman biçiminde yazılmış ürünleri tiplendirirken, belli bir ikilem çıkıyordu karşımıza: Roman kahramanının ruhu, gerçekliğe oranla «fazla dar» mı yoksa «fazla geniş» midir? Tiplendirme açısından çok önemli bir soruydu bu. Son derece soyut olan bu ikiye ayırma, olsa olsa, bu kitapta birinci tipin temsilcisi olarak sunulan *Don Kişot*'un bazı yönlerini aydınlatma açısından elverişlidir. Ancak, sözünü ettiğimiz bu ikiye ayırma öylesine genel tutulmuştur ki, bu yolla bu bir tek roman bile, bütün tarihsel ve estetik zenginliği içinde tam olarak kavranamaz. Aynı öbek içine konan Balzac ya da Pontoppidan gibi başka yazarlara gelince; bu yöntem bu yazarlara, onları tanınmayacak hale sokan, kavramlardan dokunmuş bir deli gömleği giydirir. Öbür tip için de durum aynıdır. Tinsel bilimler akımının yöntemiyle elde edilen bu soyut bireşimin ne gibi sonuçlara götürdüğünü görmek için, çok belirgin bir örneğe, *Roman Kuramı*'nda Tolstoy'un ele alınış biçimine bakalım. Aslında, *Savaş ve Barış*'ın sonsözü, Napolyon savaşlarını düşünce planında gerçeğe uygun olarak sona erdirir. Bu bölümde, roman kişilerinden bazılarının gösterdiği gelişme çizgisi, 1825 Dekabrist[2] ayaklanmasının ilk habercisidir. Gelgelelim, *Roman Kuramı*'nın yazarı, *L'Education Sentimentale*[3] şemasına öylesine inatla bağlı kalır ki, bu sonsözde yalnızca «çocuk odalarının o dingin havasını», «en sorunsal bir 'düş-kırıklığı-romanı'nın sonundan da derin bir onmazlık» bulduğunu sanır. Bu tür örnekler çoğaltılabilir. Defoe, Fielding ya da Stendhal gibi romancılara bu şematik yapı içersinde hiç yer verilmediğini; Balzac ile Flaubert'in ya da Tolstoy ile Dostoyevski'nin taşıdıkları önemin de, *Roman Kuramı*'nın yazarınca uygulanan o keyfi «sentetik» yöntem yüzünden bütün bütüne baş aşağı edildiğini vb., belirtmek yeter.

Tinsel bilimler okulunun uyguladığı, soyut bireşimler kurmaya yönelik bu yöntemin sınırlarını iyice açığa çıkarabilmek için, bu tür çarpıtmalara en azından değinmemiz gerekiyordu. Ama şunu da belirtmemiz gerekir ki, bu yöntemi kullanması, *Roman Kuramı*'nın yazarını, bazı ilginç bağlantıları bulup orta-

ya koymaktan ilkece alıkoymaz. Burada da en tipik örneği vermekle yetineceğim: *L'Education Sentimentale*'de zamanın oynadığı rolün çözümlenmesi. Gerçi burada da, somut yapıtla ilgili çözümleme, yapıta hiç de uygun düşmeyen bir soyutlama olarak çıkar karşımıza. Bir «recherche du temps perdu» [yitik zamanı arayış] keşfetme, olsa olsa romanın son bölümünde (1848 ihtilalinin kesin bir yenilgiye uğramasından sonra) nesnel olarak söz konusu olabilir ve haklı görülebilir. Bununla birlikte burada (Bergson'un «süre» kavramına dayanarak), romanda zamanın yeni işlevi çok açık seçik bir dille ortaya konmuştur. Proust'un Almanya'da ancak 1920'den; Joyce'un *Ulysses*'inin ise 1922'den sonra ün kazandığını; Thomas Mann'ın *Zauberberg* [Büyülü Dağ] adlı yapıtının da ilkin 1924 yılında yayımlandığını düşünecek olursak, zamanla ilgili bu çözümleme, oldukça şaşırtıcı gelecektir bize.

Demek ki *Roman Kuramı*, tinsel bilimler okulunun tipik bir ürünüdür ve bu bilimlerin yöntemsel sınırlarını aşacak yolu da göstermez. Bununla birlikte, kitabın başarısını salt rastlantıya da bağlayamayız (Thomas Mann ile Max Weber, *Roman Kuramı*'nı beğenen okurlardandır). Tinsel bilimlere özgü bir yaklaşımdan yola çıkmakla birlikte bu inceleme, (göstermiş olduğumuz sınırlar içerisinde) daha sonraki gelişmelerin ışığı altında önem kazanacak bazı özellikler taşır. *Roman Kuramı*'nın yazarının Hegelciliğe geçmiş olduğunu daha önce belirtmiştik. Oysa o sıralarda, tinsel bilimler yönteminin (eski kuşaktan olan) başlıca savunucuları, Kant'a dayanıyorlardı; bunların görüşleri, pozitivizmin artıklarından arınmamıştı. Özellikle Dilthey'da durum böyleydi. Bu filozofların, sığ-pozitivist bir akılcılığı aşma denemeleri ise, (hemen hemen hep) akıl-dışıcılığa [irrasyonalizm] bir adım daha yaklaşmalarıyla sonuçlanıyordu; bu özellikle Simmel için, ama Dilthey'ın kendisi için bile söz konusuydu. Gerçi, savaşın patlamasından birkaç yıl önce, bir «Hegel-rönesansı» başlamıştı bile. Ne var ki o zamanlar, Hegel'i yeniden canlandırma çabaları içinde yer alan ve bilimsel açıdan ciddiye alınabilecek çalışmaların hepsi de, başlıca mantık ya da genel bilim kuramı alanında yapılıyor; bu alanların dışına çıkılmıyordu. Bildiğim kadarıyla, *Roman Kuramı*, (tinsel bilimler okulu çerçevesinde) Hegel felsefesinin sonuçlarını, estetik sorunlara somut olarak uygulayan ilk yapıttır. Kitabın ilk genel bölümünü belirleyen, büyük ölçüde Hegel'in görüşleridir. Buna örnek olarak, epik ve dramatik sanat türlerindeki bütünsellik tarzları arasında yapılan karşılaştırmayı; ya da destan ile romanın hem ortak noktalarını, hem de karşıt yönlerini serimleyen tarihsel-felsefî görüşü vb., gösterebiliriz. Ama *Roman Kuramı*'nın yazarı, bütün bütüne ve gelenekçi bir Hegel'ci de değildi hiç kuşkusuz. Goethe ve Schiller çözümlemeleri; Geothe'nin son dönemlerinde geliştirdiği

bazı anlayışlar («das Daemonische» - «şeytansal») [kuramı], genç Friedrich Schlegel ile Solger'in estetik kuramları (sanatta modern bir biçimverme aracı olarak alaycılık), bu genel Hegelci çerçeveyi tamamlayıp somutlaştıran öğelerdir.

Hegel'den miras kalan görüşler arasında, belki (yukarıda anılanlardan) daha da önemlisi, estetik kategorileri tarihselleştirmedir. Hegel'e dönüşün en önemli sonuçları da, burada, yani estetik alanında ortaya konmuştur. Rickert ve Rickertçi okul gibi Kantçılar, zaman-dışı değerle değerlerin tarih içinde gerçekleştirilmesi arasına, yöntemsel açıdan aşılmaz bir uçurum koyarlar. Dilthey bu karşıtlığa pek o kadar kesin gözüyle bakmaz; bununla birlikte (felsefe tarihinin yöntemiyle ilgili taslaklarında) felsefelerin tarihötesi bir tiplendirmesini kurmaktan öteye geçmez. (Bu felsefeler, Dilthey'a göre, daha sonra tarih boyunca, somut çeşitlenmeler içinde kendilerini gerçekleştirirler.) Ancak tek tek estetik çözümlemeler yaparken, yer yer bu çerçeveyi aşar Dilthey; ama bu da âdeta kazara olur; yoksa bilinçli olarak yeni bir yöntembilim kurma amacıyla değil. Dünya görüşü olarak bu felsefî tutuculuk, tinsel bilimler okulunun ileri gelen savunucularında gördüğümüz tarihsel-siyasal tutuculuğa dayanır; bu tutucu tavırda temellenir. Düşünce açısından Ranke'ye geri giden bu tavır, Hegel'in, dünya tininin diyalektik evrimiyle ilgili görüşüne taban tabana karşıttır. Ayrıca bir de, pozitivist tarihsel görecilik vardır tabii; tam savaş yıllarında Spengler, bütün kategorileri kökten tarihselleştirerek ve (estetik olsun, etik olsun, mantıksal olsun) tarih-üstü hiçbir değere geçerlilik tanımayarak, bu tarihsel görecilik akımını tinsel bilimler okulunun yönelişleriyle birleştirir. Ama böylelikle Spengler de, bir birliği olan tarih sürecini ortadan kaldırmış olur: tarihteki bu aşırı devingenlik, sonunda bir durukluğa dönüşerek tarihin kendisinin ortadan kalkmasına yol açar; aralarında hiçbir içsel bağlılık olmayan kültür çemberlerinin, durmadan kapanan ve yeniden başlayan döngüsel devinimi ortaya çıkar böylelikle. Ranke'den kopup ayrılmış, ama Ranke'nin görüşlerinin tıpatıp eşi olan bir anlayıştır bu.

Roman Kuramı'nın yazarı bu kadar ileri gitmez. Onun aradığı, estetik kategorilerin, yazınsal biçimlerin doğası üzerinde kurulu, tarihsel açıdan temellendirilmiş, genel bir türler (yazınsal türler) diyalektiği idi. Bu diyalektik, kategori ile tarih arasında, Hegel'de bulduğumuzdan daha içsel bir bağlantı kurmayı amaçlıyordu. Yazar, değişmeler içindeki değişmeyeni; özün kalıcı geçerliliği içindeki içsel bir değişimi, düşünsel olarak kavramaya çalışıyordu. Ama yöntemi, özellikle bu çok önemli bağıntıları açıklamada, son derece soyut kalıyordu; somut tarihsel gerçekliklerden bütünüyle kopuktu bu yöntem; bu yüzden, daha önce de gösterdiğimiz gibi, çoğunlukla, keyfî düşünsel kurgulara

götürüyordu. Ancak 15 yıl sonra (ve elbette artık Marksçı bir temele dayanarak) bir çözüm yolu bulabildim. M.A. Lifschitz'le birlikte (Stalin döneminde çok çeşitli açılardan hüküm yürüten kaba sosyolojiye karşı çıkarak) Marx'ın gerçek estetiğini ortaya çıkarmaya ve geliştirmeye çalıştığımızda, gerçekten tarihsel sistematık bir yönteme ulaşabildik. *'Roman Kuramı'*, hem tasarı, hem de uygulama olarak, başarısızlığa uğramış bir deneme düzeyinde kalmıştı. Ama yönelişleri bakımından alırsak, bu denemenin, doğru çözüme, o dönemde yazılan öbür yapıtlardan çok daha fazla yaklaşmış olduğunu söyleyebiliriz.

Günümüz estetiğinin sorunsal durumu da, *Roman Kuramı*'nda ele alınan ve yine Hegel'den miras kalan konulardan biridir. Bu sorunsal şöyle dile getirilebilir: Tarihsel - felsefî açıdan bakıldıkta, gelişme, sanatın şimdiye kadarki gidişini belirleyen estetik ilkelerin, bir tür ortadan kalkmasına, yok olmasına götürmektedir. Ama Hegel'de bu durum, yalnızca sanatın sorunsallaşmasına yol açıyordu: «Nesir dünyası» (estetik açıdan bu durumu Hegel böyle nitelendiriyordu) tinin, düşüncede ve toplum-devlet pratiği içinde kendi-kendine-ulaşmışlığının ta kendisiydi. Öyleyse, Hegel'e göre, gerçeklik sorunsal olmaktan çıktığı içindir ki, sanat sorunsal bir duruma gelir. *Roman Kuramı*'nda savunulan anlayış ise, Hegel'in bu anlayışına, biçim açısından benzemekle birlikte, gerçekte taban tabana karşıttır: Kitapta roman türünün taşıdığı sorunsal, parçalanmış bir dünyanın yansısıdır. Bu yüzden de burada yaşamın «nesri», yalnızca bir belirtidir; gerçekliğin sanat için artık elverişsiz bir zemin haline geldiğini gösteren çeşitli belirtilerin yalnızca bir tanesidir. Bu nedenle sanatçının, varlığın kendi içinde tamamlanmış bir bütünselliğinden doğan kapalı ve bütünsel biçimlerle hesaplaşması; kendi içinde içkin olarak tamlaşmış bir biçim dünyasıyla hesaplaşması, roman türünün ana sorununu oluşturur. Bu, sanatsal nedenlerden değil, tarihsel-felsefî nedenlerden ötürü böyledir: Günümüz gerçekliğine ilişkin olarak şöyle der *Roman Kuramı*'nın yazarı: «Artık varlığın, kendiliğinden [spontan] bir bütünselliği yoktur.» Birkaç yıl sonra Gottfried Benn, bu olguyu şu sözlerle dile getirecektir: «...zaten gerçeklik filân da yoktu; olsa olsa karikatürü vardı gerçekliğin.»[1] Ontolojik açıdan bakarsak, *Roman Kuramı*'nın yazarı bu noktada bu dışavurumcu ozandan [Gottfried Benn'den] daha eleştirel ve ölçülü bir tutum içindedir gerçi; bununla birlikte her iki yazarın, gerek yaşama ilişkin olarak dile getirdikleri duyguların, gerekse yaşadıkları çağa karşı gösterdikleri tepkinin birbirine benzediği de bir gerçektir. Böylelikle, 1930'ların dışavurumculuk-gerçekçilik tartışmasında biraz garip bir durum çıkar ortaya: Ernst Bloch, *Roman Kuramı* adına, Marksçı Georg Lukacs'a karşı kalem kavgasına girişir.

Roman Kuramı ile (bu kitabın yöntemsel açıdan genel yol göstericisi) Hegel arasındaki karşıtlığın, estetik-felsefî nitelikte değil, öncelikle toplumsal nitelikte bir karşıtlık olduğu bütünüyle açıktır. *Roman Kuramı*'nın yazarının savaş karşısındaki tutumunu (bu tutuma başlangıçta değinmiştik) anımsatmak yeter sanırım. Yazarın toplumsal gerçeklikle ilgili görüşünün, o zamanlar büyük ölçüde Sorel'in etkisinde olduğunu da eklememiz gerek. Bu nedenle *Roman Kuramı*'nda yazar, yaşadığı çağı Hegelci terimlerle değil, Fichte'nin «tam günahkârlık çağı» formülüyle nitelendirir. Ancak yazarın, çağı karşısındaki bu etik renk taşıyan karamsarlığı, Hegel'den Fichte'ye geri dönüş demek değildir. Burada daha çok söz konusu olan, Hegelci anlamdaki diyalektiğin, tarihin diyalektiğinin «Kierkeaard(çı)laştırılması»dır. *Roman Kuramı*'nın yazarının düşüncesinde Kierkegaard, öteden beri önemli bir yer tutar. Kierkegaard büyük bir moda haline gelmezden çok önce, bu kitabın yazarı, bir denemesinde, bu düşünürün yaşamıyla düşüncesi arasındaki bağıntıyı incelemişti.[5] Ayrıca yazar, Heidelberg'de geçirdiği savaş öncesi yıllarında, Kierkegaard'ın Hegel eleştirisine ilişkin bir çalışmaya da başlamıştı; ama tabii bu çalışma, hiçbir zaman tamamlanmadı. Bu olgulara burada, yazarın (*Roman Kuramı*'nın yazarının) yaşamöyküsünü vermek üzere değinmiyoruz. Amacımız, Alman düşüncesinde daha sonra önem kazanacak olan bir eğilime işaret etmek. Kierkegaard'ın dolaysız etkisi, hiç kuşkusuz, Heidegger ile Jaspers'in varoluş felsefelerine yol hazırlayacak, yani açık ya da üstü kapalı bir Hegel düşmanlığına götürecektir. Ama unutmamak gerekir ki, Hegel'e dönüş akımının kendisi de, bütün gücüyle, Hegel'i akıl-dışıcılığa yaklaştırmaya çabalıyordu. Bu eğilimi, Dilthey'in Genç Hegel konusundaki araştırmalarında (1905) bile açıkça görebiliriz. Kroner'in, felsefe tarihinde gelmiş geçmiş en büyük akıl-dışıcı filozofun Hegel olduğu yolundaki savıyla (1924), bu söz konusu eğilim iyice belirginleşir. Burada henüz, doğrudan doğruya bir Kierkegaard etkisi olduğu kanıtlanamaz. Ama bu etki, 1920'lerde örtük bir biçimde her tarafta vardı; üstelik gitgide artıyordu ve zamanla genç Marx'ın «Kierkegaard(çı)laştırılması»na bile yol açtı. Karl Löwith, 1941'de şunları yazmıştı örneğin: «Onlar, (Marx ile Kierkegaard, G.L.) birbirlerine ne denli uzak olurlarsa olsunlar, yerleşik gerçekliğe yönelttikleri ortak saldırı ve çıkış noktalarının Hegel olması bakımından, yine de büyük bir benzerlik gösterirler.» (Bu eğilimin, günümüz Fransız felsefesinde nasıl yaygın olduğunu söylemeye gerek bile yok.)

Bu tür kuramların temelinde, toplum felsefesi olarak, romantik bir antikapitalizm anlayışı yatar. İster felsefî, ister siyasal yönden alalım, çok bulanık bir anlayıştır bu. Aslında burada (sözgelişi genç Carlyle ya da Cobett'te), oluşum dönemindeki kapitalizmin korkunçluğu, kültür düşmanlığı gerçekten eleştirilir.

Hatta kimi yerde, örneğin Carlyle'ın *Past and Present*'ında [Geçmiş ve Şimdi], kapitalizmin sosyalist açıdan eleştirilmesinin ilk örnekleriyle karşılaşırız. Almanya'da bu tutum, Hohenzollern imparatorluğunun siyasal-toplumsal gericiliğinin bir savunusuna dönüşür zamanla. Yüzeysel bir bakış, Thomas Mann'ın *Betrachtungen eines Unpolitischen* [Siyasal Tavrı Olmayan Birinin Gözlemleri, 1918] gibi bir yapıtını; savaş döneminin böylesine önemli bir ürününü de, yukarıda söz konusu ettiğimiz eğilimle aynı çizgiye oturtacaktır. Ama Thomas Mann'ın daha ileride gösterdiği gelişme (daha 1920'lerde bile), yazarın, bu yapıtıyla ilgili betimlemesini haklı çıkarır. Şöyle der Thomas Mann *Betrachtungen eines Unpolitischen* üzerine: «Büyük çapta bir geri çekilme savaşıdır bu; romantik Alman burjuva zihniyetinin son direnişidir; umutsuzluğunu, boşunalığını bile bile verilen bir savaşımdır..., hatta, ölüme mahkûm bir şeye duyulan yakınlığın ne denli sağlıksız ve ahlâka aykırı olduğunu da kavramaktadır...»

Roman Kuramı'nın yazarı, Hegel'i, Goethe'yi ve romantizmi felsefî çıkış noktası olarak almakla birlikte, onda bu tür ruh durumlarının izine bile rastlanmaz. Yazarın kapitalizmin kültürsüzlüğüne karşı çıkışı, Thomas Mann'da olduğu gibi, «Alman sefaleti»ne ve bunun günümüzdeki kalıntılarına yakınlık duyma anlamına gelmez. *'Roman Kuramı'*, tutucu değil, yıkıcı nitelikte bir yapıttır, ama son derece çocuksu ve hiç temellendirilmemiş bir ütopyacılığa dayanır: Kapitalizmin yıkılışıyla birlikte, cansız ve yaşama-düşman ekonomik-toplumsal kategoriler de dağılıp yok olacak (bu dağılma, kapitalizmin yıkılışıyla özdeş olarak görülür), buradan da doğal ve insana yaraşır bir yaşam fışkırabilecektir. *Roman Kuramı*'nda yazarın beklentisinin, yeni bir yazınsal biçime değil, «yeni bir dünya»ya yönelik olduğu kesindir; kitabın, doruk noktasına Tolstoy çözümlemesinde ulaşması ve Dostoyevski'yle ilgili görüşler (yazarın kanısına göre, Dostoyevski «roman yazmamıştır») bunu açıkça göstermektedir. Bu çocuksu ütopyacılığa haklı olarak gülüp geçebiliriz; ama bu görüş, o zamanlar gerçekten varolan bir düşünce akımını dile getiriyordu. Ancak şu da bir gerçektir ki, toplumsal yoldan ekonomi dünyasını aşmayı amaçlayan anlayış, 1920'lerde gitgide daha belirgin bir tutucu nitelik kazanıyordu. Bununla birlikte, *Roman Kuramı*'nın yazıldığı sıralarda bu düşünceler, henüz ayrımlaşmamış tohumlar halindeydi. Yine bir örnek verelim: İkinci Enternasyonal'in en ünlü iktisatçısı Hilferding, *Finanzkapital* (1909) adlı yapıtında komünist toplum üzerine şunları söyleyebiliyordu: «Burada mübadele rastlantısaldır; kuramsal-ekonomik bir inceleme konusu olamaz; [böyle bir toplumda] mübadele, kuramsal açıdan çözümlenemez, ancak psikolojik olarak kavranabilir.» Savaşın son yıllarında ve savaş ertesinde ortaya atılan (ve devrimci olmayı amaçlayan) ütopyaları da düşünecek olursak, *Roman Ku-*

rami'nda dile gelen ütopyayı (bu ütopyanın kuramsal yönden çürüklüğünü eleştirmeyi elden bırakmaksızın), tarihsel açıdan daha doğru değerlendirebiliriz.

Böyle bir eleştiri, *Roman Kurami*'nın bir başka özelliğini de gün ışığına çıkarmaya yardımcı olacaktır ve bu söz konusu özelliğiyle kitap, Alman yazınında yeni bir soluk olmuştur. (Şimdi üzerinde duracağımız bu olay Fransa'da çok daha önceden açığa çıkmıştı.) Kısaca şöyle dile getirebiliriz durumu: *Roman Kurami*'nın yazarı, «sol» etikle «sağ» bilgikuramını (ontoloji vb.) kaynaştırmaya yönelik bir anlayışın savunucusuydu; dünyayı böyle kavrıyordu. O zamanki Wilhelm Almanya'sı ölçüleri içinde, yazında ilkece muhalif bir tutumdan söz edilebilirse, bu muhalefetin Aydınlanma geleneğine, tabii çoğunlukla da Aydınlanmanın son derece sığ taklitlerine dayandığını ve Almanya'nın gerek yazın, gerekse kuram alanında oluşturduğu değerli gelenekleri de toptan yadsıdığını söyleyebiliriz. (Sosyalist düşünür Franz Mehring, bu açıdan eşine az rastlanır bir kural-dışıdır.) Bu sorunlar çerçevesinde *'Roman Kurami'*, görebildiğim kadarıyla, kökten devrime yönelmiş sol bir etiğin, tam anlamıyla gelenekçi-uzlaşımcı bir gerçeklik yorumuyla elele gittiği bir kitaptır. 1920'lerin ideolojisi içinde bu tutum, gitgide daha çok ağırlık kazanmıştır. Ernst Bloch'un *Geist der Utopie*'sini [«Utopya Tin'i, 1918, 1923] ve *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* [«Devrimin dinbilimcisi olarak Thomas Münzer, 1921] adlı yapıtını; Walter Benjamin'i, hatta Theodor W. Adorno'nun ilk dönemlerini anabiliriz burada. Hitlerciliğe karşı düşünce düzeyinde sürdürülen savaşım içinde, bu görüş daha da önem kazanır: Birçok düşünür (sol bir etikten yola çıkarak), Nietzsche'yi, hatta Bismarck'ı bile, faşist gericiliğe karşı ilerici güçler olarak seferber etmeye çalışır. (Söz arasında şunu da belirteyim: Bu düşünce doğrultusu, Fransa'da, Almanya'dakinden çok daha önce olgunlaşmıştır ve bugün, Jean-Paul Sartre gibi çok etkili bir savunucuya sahiptir. Ama elbette bu olgunun, yani sözü geçen düşünce doğrultusunun Fransa'da daha erken oluşması ve daha uzun süre etkisini sürdürmesinin, toplumsal nedenlerine burada inemeyiz.) Ancak Hitler'in yenilgisinden, restorasyon döneminden ve «iktisadî mucize»den sonradır ki, Almanya için bu sol etiğin işlevi unutulup gidecek, onun yerine, konformizme karşıymış gibi görünen bir konformizm, günün konusu haline gelecektir. Adorno da içlerinde olmak üzere, ileri gelen Alman aydınlarının büyük bir bölümü, «Uçurum Palas» oteline yerleşmişlerdir. Schopenhauer'le ilgili eleştirimde de belirttiğim gibi, «olabilecek her türlü rahatlıkla donatılmış bu güzel otel, uçurumun, hiçliğin, anlamsızlığın tam kenarındadır. Afiyetle yenen yemekler ve sanat gösterileri arasında hergün seyredilen uçurum manzarası, bu incelmiş rahatlıklardan alınan tadı bir kat daha arttırır olsa olsa.»' Ernst

Bloch'un, bugüne kadar hiç yılmadan, sol etik ile sağ bilgikuramını kaynaştırarak vardığı bireşime bağlı kalışı,[7] bu düşünürün ne denli sağlam bir karakteri olduğunu kanıtlayan, onurlandırıcı bir olgudur hiç kuşkusuz; ama bu olgu, Bloch'un kuramsal tutumundaki çağdışılığı azaltamaz. Bugün Batı dünyasında, sahici, verimli ve ilerici bir muhalefetin kıpırtıları gerçekten duyulabiliyorsa, böyle bir muhalefetin artık sol etikle sağ bilgikuramını birleştirme çabasıyla hiçbir ilgisi yoktur.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Bugün, *Roman Kuramı*'nı, 1920 ve 1930'larda yaygın olan önemli ideolojilerin tarihöncesini daha yakından görebilmek, öğrenebilmek için okuyan biri, böyle eleştirel bir okumadan pekâlâ kazançlı çıkabilir. Ama kitabı bir yol gösterici sanarak eline alacak olursa, sonuçta, yolunu daha çok şaşırmasından başka bir işe yaramayacaktır bu yapıt. Arnold Zweig da gençliğinde, yolunu bulmasına yardımcı olur umuduyla *Roman Kuramı*'nı okumuştu; sağduyucu Zweig'ı (pek yerinde olarak), kitabı kökten yadsımaya götürdü.

3. *Destan ve Roman*

Büyük epik yazının iki ana nesnelleşme biçimi vardır: destan ile roman. Bunları birbirinden ayıran, yazarların biçim verme süreci içindeki yönelimleri değil, biçim verilmek üzere hazır buldukları tarihsel-felsefî gerçeklikledir. Roman öyle bir çağın destanıdır ki, bu çağda yaşamın yaygın [kapsayıcı] bütünselliği apaçık bir biçimde ortada yoktur artık; yaşamın kendi içinde anlam taşıyıp taşımadığı [yaşamda içkin olarak anlam(lılık) bulunup bulunmadığı] bir sorun haline gelmiştir. Ama yine de, bütünsellik peşinde koşar bu çağ. Destan ile romanı birbirinden farklı türler olarak belirleyen biricik ve kesin ayırıcı özelliğin nazım ya da nesir olduğunu düşünmek (yani bir yapıtın hangi türe gireceğine karar vermek için, nazım biçiminde mi, yoksa nesir biçiminde mi yazılmış olduğuna bakmak), yüzeysel ve yalnızca sanatsal bir ölçüte bağlı kalmak olur. Gerek epik gerekse trajedi için nazım, mutlak belirleyici değildir; bununla birlikte, bu türlerin asıl özlerini en hakiki ve sahih biçimde ortaya koyan derin bir belirti, bir ayırıcı çizgidir. Trajedide nazım keskin ve serttir, soyutlayıcıdır; uzaklıklar yaratır. Bu nazım, kahramanlarına, kendi yalnızlıklarından dokunmuş ve biçimin doğurduğu bu yalnızlığın bütün derinliğini yansıtan giysiler giydirir ve bu kahramanlar arasında, savaş ve yok etmeden başka bir ilişki kurulmasına izin vermez. Trajik nazmın dirizminde, yürünecek yol ve bu yolun sonu karşısında duyulan umutsuzluk ve coşku dile gelebilir; özlü-oluşun [özlülüğün, özsel

liğin] altında uzanan o dipsiz uçurumun derinliği bir an için gözler önüne serilebilir; ama trajedi kahramanları arasında salt ruhsal-insanî bir anlaşmaya hiçbir zaman rastlayamayız (oysa nesir, ara sıra da olsa buna izin verir). Nazım biçimindeki trajedide, umutsuzluk ağıta dönüşmeyecektir hiçbir zaman; coşku hiçbir zaman, insanın kendi doruklarına duyduğu özlem haline gelmeyecektir. Ruh, içindeki dipsiz uçurumları psikolojist bir büyüklenmeyle ölçmeye kalkışmayacaktır hiçbir zaman; kendi derinliğinin aynasında kendine hayran kalamayacaktır. Dramatik nazım, trajik icattaki her türlü bayağılığı ortaya çıkarır (Schiller Goethe'ye, özetle bunu yazmıştı): özgül bir keskinliği, bir ağırlığı vardır dramatik nazımın; bu yüzden de, salt «yaşamsal» [yaşama değgin-lebenhaft] olan hiçbir şey (yani dramatik açıdan bayağı olan hiçbir şey), bu nazım karşısında ayakta kalamaz; dilin ağırlığı ile içeriğin ağırlığı arasındaki karşıtlık, [yazarın] düşünüş tarzındaki bayağılığı da ortadan kaldıracaktır.

Epik nazım da, uzaklıklar yaratır. Ne var ki yaşam alanında uzaklık, bir mutluluk, bir hafiflik anlamına gelir. İnsanları ve nesneleri kıskıvrak saran o onur kırıcı bağların gevşemesidir burada uzaklık; aslında yaşamın üzerine çökmüş olan ve ancak bazı mutlu anlarda dağılabilen boğuntunun, yılgınlığın ortadan kalkmasıdır. İşte bu mutlu anlar, nazmın yarattığı uzaklıkla, gerçek yaşama düzeyine dönüştürülmelidir epik türde. Demek ki nazmın epikteki etkisiyle trajedideki etkisi, birbirine karşıttır; bu karşıtlık, bu iki türde nazmın doğrudan doğruya yol açtığı sonuçların aynı olmasına dayanır: yani epikte de, trajedide de nazım aracılığıyla bayağılık yok edilir, böylelikle de bu türlerin kendi özlerine, doğalarına daha çok yaklaşılmış olur. Çünkü yaşam alanında, bir başka deyişle epikte, bayağı olan, ağırlıktır; trajedide ise, tam tersine, hafiflik bayağı bir şeydir. [Trajedide] yaşamsal [yaşama değgin] olan her şeyi bütünüyle dışta bırakma, yaşamdan kopuk boş bir soyutlama olmayıp, özün varoluşması anlamına gelmelidir; bunun böyle olduğunun tek nesnel garantisi de, kahramanlara kazandırılan sağlamlıktır. Ancak oyun kişilerinin varlığı, yaşamla her türlü karşılaştırmanın ötesinde, gerçek yaşamda düşünü bile kuramadığımız ölçüde doygun, tamamlanmış, ağırlıklı bir nitelik kazanırsa, trajik üslubun başarıya ulaşmış olduğu elle tutulur bir apaçıklıkla görülebilir. Burada her türlü hafiflik ya da renksizlik (ki harcı-âlem bir cansızlık kavramıyla hiçbir ilişkisi yoktur bunun), normatif trajik bir yönelişin bulunmadığını gösterir, dolayısıyla da, psikolojik incelikler ya da tek tek bölümlerin işlenişindeki lirik özen ne denli büyük olursa olsun, yapıtın bayağılığı ortaya çıkar.

Buna karşılık yaşamda ağırlık, dolayımsız bir anlam (lılığın) bulunmayışı demektir; hiçbir anlam taşımayan nedensel bağlara çözülmez biçimde dolanmışlık demektir; yeryüzüne pek yakın,

gökyüzününse pek uzağında, kavruk, verimsiz bir varoluş sürdürmek demektir; çıplak, kaba maddeselliğin zincirlerine bağlı kalmak, bunlardan kurtulamamak demektir; yaşamın içinde taşıdığı en iyi güçlerin hep aşmaya çalıştığı şey demektir ve biçimsel bir değer yargısı olarak dile getirildikte: bayağılık demektir bu. Yaşamdaki bütünsellik, mutlu varoluşu içinde, önceden kurulmuş bir uyumla epik nazıma bağlanmıştır: bütün yaşamı mitoloji olarak kucaklayan yazın-öncesi süreç bile, varlığı her türlü bayağı ağırlıktan arıtmıştı. Zaten çiçeğe durmaya hazır bu bahar tomurcukları, Homeros'un dizelerinde açılır. Ama nazımın burada yapabileceği, bu goncaları patlamaları için usulca dürtmektir ancak; ancak bütün zincirlerinden kurtulmuş olana nazım, özgürlüğün tacını giydirebilir. Yazarın yaptığı iş, gömülüp örtülmüş olan anlamı yeniden ortaya çıkarmaksa; yarattığı kahramanların, ilkin zindanlarını yıkmaları ve o düşledikleri ana yurda, özlemini çektikleri özgürlüğe, yani yeryüzünün tüm ağırlıklarından arınmışlığa kavuşmak için önce zorlu savaşlar vermeleri ya da serüven dolu, yorucu yolculuklara çıkmaları gerekiyorsa, bu durumda nazmın gücü, (uçurumu çiçekten bir halıyla örterek) bu uzaklığı, yürünebilir bir yola dönüştürmeye yetmez. Çünkü büyük epik yazındaki hafiflik, tarihin belirli bir anının somut olarak içinde taşıdığı ütopyadan başka bir şey değildir. Nazımın, taşıyıcısı olduğu her şeye aşıladığı biçim verici uzaklaştırma ise, epik türdeki o büyük bütünselliği, öznesizliği zorunlu olarak yok edecek, epiği ya bir kır şiirine ya da lirik bir oyuna dönüştürecektir. Çünkü büyük epik yazındaki hafifliğin bir değer kazanması, gerçekliği yaratan bir güç haline gelebilmesi için, insanı kıskıvrak bağlayan zincirlerin gerçekten koparılmış olması gerekir. Düşgücünün özgürce kurduğu o güzel oyunlarla köleliği unutmak ya da bayağı bağlanmışlıkların haritasında bulunmayan mutluluk adalarına dingince kaçmak, hiçbir zaman büyük epiğe götüremez. Bu hafifliğin artık (verilmiş olarak) bulunmadığı çağlarda, nazım büyük epik yazından kovulmuştur; ya da ansızın ve elde olmayarak lirik nazıma dönüşür. Acıyla utkuyu, savaşla taç giymeyi, yol almayla kutsanmayı aynı güçte kapsayabilen, nesirdir ancak. Ancak nesrin bağımsız esnekliği ve ritmsiz katılığı, zincirleri de, özgürlüğü de aynı güçle kucaklayabilir; bulunmuş olan anlamın ışığıyla içten aydınlanan dünyanın, verilmiş ağırlığını da, savaşarak kazanılmış hafifliğini de ancak nesir aynı ölçüde taşıyabilir. Şarkıya-dönüşmüş-gerçekliğin parçalanması, Cervantes'in nesrinde büyük epik yazının acıyla dolu hafifliğine götürür; bu da bir rastlantı değildir. Ariosto nazmının o şen dansı, bunun karşısında yalnızca bir oyun, bir lirizm olarak kalır. Goethe'nin, bir epik şair olarak, kır şiirlerini dizelere dökmesi, buna karşılık «usta-romanı»nın (Meister-roman) bütünselliğini sağlamak için nesri seçmesi de rastlantısal

değildir. Uzaklıklar dünyasında her epik dize, lirizme dönüşür (Don Juan ile Onegin, nazım biçiminde yazılmalarına rağmen büyük humor [mizah] romanlarından sayılır) çünkü nazımda [dizelerde], saklı olan her şey açığa çıkar. Nesrin, temkinli adımlarla ve yavaş yavaş yaklaşan anlamın yardımıyla ustaca aştığı uzaklık, dizelerin hızlı uçuşunda çıplak, küçümsenmiş, ayaklar altına alınmış olarak ya da unutulmuş bir düş biçiminde ortaya çıkar.

Dante'nin dizeleri de, Homeros'unkilere oranla daha lirik olmakla birlikte, tam lirik değildir; çünkü bu dizeler, balad tonunu, destan biçiminde yoğunlaştırıp birleştirirler. Dante'nin dünyasında, anlam(lılık) yaşamın içindedir, bu içkinlik hep vardır, orada hazırdır; ama öbürdünyadadır: aşkın olanın yetkin [tamamlanmış] içkinliğidir bu. Dante'de, yaşamın alışılagelmiş dünyasındaki uzaklık, aşılmaz bir duruma getirilmiştir; buna karşılık yolunu şaşıranlar, budünyanın ötesinde, ezelden beri kendilerini bekleyen ana yurtlarını bulurlar; budünyadaki gitgide yavaşlayarak zamanla duyulmaz olan her yalnız sesi, bir koro bekler öte-yanda; bu yalnız sesleri kendi içine alan, uyumlu kılan ve böylece kendisi de uyum haline gelen bir korodur bu. Artık apaçık hale gelmiş anlamın oluşturduğu gökyüzü gülünün altında, uzaklıkların dünyası, kargaşa içinde yuvarlanarak uzanır; her an görülebilir bu dünya, her an örtüsüz-saklısızdır. Öbürdünyadaki ana yurdun her sakini, budünyadan gelmiştir, yazgının çözülmez gücüyle budünyaya bağlanmış durumdadır; ama insan ancak, artık bir anlam kazanmış olan yolunun sonuna geldiği zaman, budünyayı tanıyacak, kırılganlığını ve ağırlığını kavrayacaktır. Dante'de her roman kişisi, kendi alınyazısının (biriciktir bu alınyazısı, eşi, benzeri yoktur) şarkısını söyler; taksiratını [talihini] açığa vuran o tek [soyutlanmış] olayın şarkısıdır bu: bir baladdır. Ve nasıl aşkın dünyanın yapısı, bireylerin alınyazılarını önceden belirleyen, anlamlandıran ve kucaklayan bir *a priori* ise, aynı biçimde, bu binayı, onun yapısını ve güzelliğini gitgide daha çok kavramak (gezgin Dante'nin büyük yaşantısıdır bu), bu yapının artık açımlanmış olan anlamının birliğiyle her şeyin sarılıp sarmalanmasını sağlayacaktır: Dante'nin vardığı bu bilgi (kavrayış), bireysel olanı, bütünün yapı taşı haline getirir; böylece baladlar, bir destanın şarkıları olur. Ama Dante için budünyanın anlamı, ancak öbürdünyada, arada hiçbir uzaklık olmaksızın gözle görülebilir ve içkin bir duruma gelir. Budünyada ise bütünsellik, kırılgan ya da özlemi çekilen bir şeydir. Wolfram von Eschenbach'ın ya da Gottfried von Strassburg'un dizeleri de, romanlarındaki lirik süslerden başka bir şey değildir. *Nibelunglar Şarkısı*'nın taşıdığı balad niteliği ise, ancak kompozisyon yoluyla örtülebilir; ama bütün dünyayı içine alan kapsayıcı bir bütünselliğe dönüştürülemez.

Destan, kendiliğinden kapalı bir yaşam-bütünselliğine biçim verir; buna karşılık roman, biçim verme yoluyla, yaşamın örtük bütünselliğini ortaya çıkarmaya ve kurmaya çalışır. Nesnenin verilmiş yapısı (burada arayış, gerek nesnel yaşam bütününün, gerekse bu bütünle özneler arasındaki ilişkinin, kendinde [kendi içinde] uyumlu hiçbir yanı olmadığını özne açısından dile getiren bir deyimdir yalnızca), [yazarın] biçim vermedeki yönelimini belirtir: Tarihsel durumun içinde taşıdığı bütün çatlak ve uçurumlar, yaratıcı biçimlendirmeye katılmak zorundadır; bunlar, kompozisyon araçlarıyla örtülemezler, örtülmemelidirler de. Böylelikle romanın ana yönelimi (biçimi belirleyen de bu yönelimdir), roman kahramanlarının psikolojisi olarak nesnelleşir: bunlar, arayış içinde olan kişilerdir. Bu basit arama olgusu şunu gösterir: ne erekler, ne de bu ereklere götüren yolların doğrudan doğruya verilebilmiş olması söz konusu değildir. Bunlar, psikolojik açıdan dolaysız ve sarsılmaz biçimde verilmiş olsalar da, bu psikolojik verilmişlik, gerçekten varolan bağıntılar ya da etik zorunlulukların apaçık bir bilgisi değil, ruhsal bir olgudur yalnızca. Bu ruhsal olgunun da, ne nesneler ne de normlar dünyasında bir karşılığı olmayabilir. Başka bir deyişle: bu psikolojik verilmişlik, bir cürüm de olabilir, bir çılgınlık da; burada cürümü, onaylanmış bir kahramanlıktan; çılgınlığı, yaşama egemen olarak yön veren bir bilgelikten ayıran sınırlar kaypak, salt psikolojik sınırlardır. Varılan son, artık besbelli olan o umutsuz yolunu-şaşırmışlığın korkunç açıklığı içinde, sıradan gerçeklikten ayrılsa da, bu durum değişmez.

Destan da, trajedi de, bu anlamda bir cürümü ya da çılgınlığı bilmez. Günlük dilin kavramlarıyla cürüm diye adlandırılan şey, destan ve trajedide ya hiç yoktur; ya da bu türlerde cürüm, ruhun, alınyazısıyla (yani ana yurduna duyduğu metafizik özlemi taşıyan araçla) ilişkisinin gözle görülebilir hale geldiği noktadan; ışıltısı duyularca ta uzaklardan algılanabilen, o simgesel düğüm noktasından başka bir şey değildir. Destan ya salt çocuksu bir dünyadır; bu dünyada da, geleneksel, değişmez normların çiğnenmesi, öc almayı gerektirecektir zorunlu olarak; ama bu öcün de yeniden öcü alınacak ve bu böyle sonsuza dek sürüp gidecektir; ya da destan, yetkin [kusursuz, tamamlanmış] bir Tanrı kanıtlamasıdır (Theodizee); bu Tanrı kanıtlamasında, cürüm ile ceza, birbirlerine eşit, birtürden ağırlıklar olarak, dünya mahkemesinde terazinin kefesine konmuşlardır. Trajedide de, cürüm ya bir hiçtir ya da bir simge; başka deyişle, ya teknik yasallıkların gerektirdiği ve belirlediği bir öğe, salt bir olay öğesidir burada cürüm; ya da özün berisindeki biçimlerin parçalanmasıdır, bir kapıdır cürüm, bu kapıdan içeri girmekle de ruh, kendi kendine doğru ilerleyecektir.

Çılgınlığa gelince, destanın hiç bilmediği bir şeydir bu. Destan için çılgınlık, olsa olsa, kendini açığa vurmak için başka yolu olmayan bir üst-dünyanın, genellikle anlaşılamayan dilidir. Sorunsal olmayan trajedide çılgınlık, sonun simgesel anlatımı anlamına gelebilir. Bu anlamda çılgınlık, bedensel ölümle ya da, kendi-oluşun özsel ateşinde yanıp bitmiş ruhun yaşayan ölmüşlüğüyle eşdeğerlidir. Çünkü cürüm ile çılgınlık, duyuüstü yersiz-yurtsuzluğun nesnelleşmeleridir; toplumsal bağıntıların oluşturduğu insansal düzende, girişilen bir edimin yersiz-yurtsuzluğudur bu; kişiüstü bir değer dizgesinin olması gereken düzeni içindeki bir ruhun yersiz-yurtsuzluğudur. Burada her biçim, varoluştaki temel bir uyumsuzluğun sona ermesidir; her biçim, saçma olanın yerli yerine konarak anlamın taşıyıcısı, zorunlu koşulu olarak göründüğü bir dünyadır. Demek ki, doruk noktasındaki saçmalık; derin ve gerçek insansal çabaların boşa çıkışı ya da insanvarlığının mutlak anlamda değersiz ve boş olma olasılığı, yazınsal bir biçim içerisinde, temel taşıyıcı olgu olarak yer almak zorundaysa; bu yazınsal biçim, kendinde saçma olanı açıklayıp öğelerine ayırmak, dolayısıyla da saçmalığın var olduğunu ve yok edilmezçesine burada-bulunduğunu kabul etmek durumundaysa, o zaman böyle bir biçimde kimi ırmaklar, özlemlerin gerçekleştiği denize akabilir gerçi, ama açıkça belli ereklerin yitmişliği; bir bütün olarak yaşamın, gideceği bir yönün olmayışı (bu belirleyici eksiklik), yine de yapının temeli, yani *a priori* bir kurucu öğe olarak, yapıttaki bütün kişi ve olayların dayanağını oluşturacaktır.

İnsan-oluş sürecinde ruh, bazı yapılarla karşılaşır; bu yapılar hem, ruhun insanlar arasındaki etkinliğini ortaya koyduğu sahne, hem de bu etkinliğin temeli, taşıyıcısı durumundadır. İşte bu yapılar, hiçbir ereğin doğrudan doğruya verilmediği yerde, kişi-üstü ve olması-gereken (ideal) zorunluluklarda yatan köklerini yitirirler. Artık yalnızca varolan şeylerdir bunlar; belki güçlü belki de köhnedirler; ama nasıl olurlarsa olsunlar, ne mutlak olanın kutsanmışlığını taşırlar kendilerinde, ne de ruhun dolup taşan içsel derinliğini alabilecek doğal kaplardır bunlar. Bu yapılar, uzlaşımlar [töre ve alışkılar] dünyasını oluşturur: öyle bir dünyadır ki bu, ruhun en içsel, en gizli köşelerinin dışında, her şeye gücü yeter. Kavranamayacak kadar zengin bir çeşitlilikle, her yerde birden bulunur (vardır) bu dünya; bu dünyanın, hem oluşu, hem de varlığı belirleyen katı yasaları, bilen [bilme süreci içinde bulunan] özne için apaçık olmak zorundadır. Ama bütün yasalılığına rağmen öyle bir dünyadır ki bu, ne erek-arayan özneye bir anlam olarak sunar kendini, ne de eyleyen özneye duyusal bir dolaysızlıkla madde olarak. İkinci bir doğadır bu dünya; tıpkı birinci doğa gibi bu ikincisi de, bilinen, ama ne anlama geldikleri kavranamayan zorunlulukların tümü olarak be-

lirlenebilir ancak; bu yüzden de bu dünyanın [bu ikinci doğanın] gerçek tözü kavranamaz ve bilinemez.

Oysa yazınsal yaratma açısından, yalnızca tözün varoluşu esastır; ancak en içsel anlamda birtürden olan tözler, kompozisyon ilişkilerinin gerektirdiği savaşımlı bir bağlılık içine girebilirler birbirleriyle. Lirik şiir, birinci doğanın, [bizim için] bir görüngüler toplamı haline gelmesini görmezlikten gelebilir ve bu görmezlikten gelmenin verdiği yapıcı güçle, tözsel öznelliğin proteik bir mitolojisini yaratmaya yönelebilir: Lirik şiir için, yalnızca o büyük an vardır: doğayla ruhun bir anlamı olan [akla uygun olan] birliği ya da bunların, yine bir anlamı olan ayrılmışlıkları, yani ruhun zorunlu ve onaylanmış yalnızlığı, öncesiz-sonrasızlaşmıştır bu anda. Lirik an, ruhun en salt içsel derinliğinin, körü körüne akıp giden süreden koparılarak, bulanık, anlaşılmaz biçimde belirlenmiş nesneler çokluğunun üzerine yükseltilerek töz haline geldiği andır. Yabancı, bilinmeyen bir şey olan doğa ise burada, içten gelen bir dürtüyle, içi dışı iyice aydınlanmış bir simge topağı olur. Ne var ki, ruhla doğa arasında böyle bir ilişki, ancak lirik anlarda kurulabilir. Bu anların dışında doğa (anlamdan yoksun oluşu yüzünden), yazınsal yaratı için, açıkça algılanabilen simgelerin bulunduğu ilginç ve çekici bir sandık odasına dönüşür. Yazınsal yaratı burada, sanki büyü yapılmış gibi, devingenlik içinde donup kalmıştır; ancak lirizmin büyülü sözüyle ona yeniden anlamlı, devingen bir dinginlik kazandırılabilir, ancak böyle yatıştırılabilir yazınsal yaratı. Çünkü bu anlar, yalnızca lirik şiir için birer kurucu öğe niteliğindedir, yalnızca lirik şiirde biçimi belirler bunlar. Ancak lirik şiirde, tözün böyle doğrudan doğruya parlamasıyla, o yitik ilksel [temel, ana] yazılar ansızın okunabilir duruma gelir. Yalnızca lirik şiirdedir ki, bu yaşatıyı taşıyan özne, anlamın tek taşıyıcısı, biricik hakiki gerçeklik olur. Dram, bu gerçekliğin ötesinde yatan bir alanda oynanır; epik türde de öznel yaşantı öznede kalır: başka deyişle, bir ruh durumuna dönüşür. Doğa ise burada [epik biçimlerde] (hem anlamdan-ırak yaşamından, hem de anlamla dolu simgeselliğinden sıyrılarak), bir arka plan, bir kulis, eşlik eden bir ses olur: Bağımsızlığını yitirmiştir doğa; özsel olanın, yani içsel derinliğin, duyularla kavranabilen bir izdüşümünden başka bir şey değildir artık o.

Buna karşılık ikinci doğada, yani insan eliyle kurulmuş yapıların [toplumsal ilişkilerin] oluşturduğu doğada, lirik bir tözsellik bulunmaz. Bu ikinci doğanın biçimleri öylesine kaskatıdır ki, simgeler yaratan an'a uyduramazlar kendilerini; burada yasaların içeriği öylesine belirlenmiştir ki, lirik şiirde yaratıcı deneyişlere yol açmak zorunda olan öğeler, ikinci doğada hiçbir zaman terkedilemez. Öte yandan bu öğeler, yasaların koruyuculuğuna öylesine bağlı; bu yasalardan bağımsız, duyusal bir var-

oluş gücünden öylesine yoksundurlar ki, yasalar olmadığı zaman bunlar da yok olup gitmek zorundadır. Bu ikinci doğa, birincisi gibi dilsiz değildir; birincisi gibi, hem duyularca algılanabilme, hem de anlamdan yoksun olma özelliğini de taşımaz. Kaskatı donup kalmış, insana yabancı-olmuş, içselliği artık canlandıramayan bir anlamlar karmaşasıdır ikinci doğa; kokuşmuş içselliklerin kemik yığınlarıyla dolu bir mezarlıktır. Bundan ötürü de ikinci doğa, (eğer bu olabilseydi) ancak metafizik bir edimle, yani önceki varoluşunda bu doğayı yaratmış ya da onu, olması-gereken (ideal) varoluşu içinde korumuş olan ruhsal öğelerin yeniden uyandırılması yoluyla, canlandırılabilir, uyandırılabilirdi; başka bir içsellik yoluyla bu doğayı canlandırma olanağı ise yoktur. Ruhun özlemlerine pek yakındır bu ikinci doğa; dolayısıyla ruh onu, ruhsal durumların salt bir ham malzemesi olarak göremez; ama yine de, bu özlemlere tam uygun düşen bir anlatım olmaktan da çok uzaktır bu doğa. İnsanın doğaya (birinci doğaya) yabancılığı, başka deyişle doğa karşısındaki modern, aşırı duygusal tutumu, bir yaşantının izdüşümünden başka bir şey değildir: insanın, kendi yarattığı çevresinin, artık bir baba ocağı değil, bir zindan olduğu yaşantısıdır bu. İnsanın yine insan için kurduğu yapılar, ona gerçekten tam uygun düştüğü sürece, zorunlu olarak ve doğuştan ana yurdudur insanın. Bu durumda insan, doğaya karşı bir özlem duymaz içinde, daha açık söylersek, yöneldiği (aradığı ve bulmaya çalıştığı) nesne doğa değildir; doğayı bu anlamda bir nesne olarak koyan ve yaşayan bir özlem yoktur burada. Salt bilgiyi [bilme etkinliğini] ilgilendiren bir yasalılık olarak doğa ve salt duygu için bir avuntu olarak doğa, kısacası birinci doğa; insanın, kendi kurduğu yapılara yabancılaşmasının, tarihsel-felsefî olarak nesnelleşmesinden başka bir şey değildir. Bu yapılardaki ruhsal öğeler artık doğrudan doğruya ruha dönüşemiyorsa; içselliklerin birikip yoğunlaşarak oluşturdukları ve her an yeniden ruha dönüşebilen topaklar olarak görünmüyorsa artık bu yapılar; o zaman bunlar, ayakta kalabilmek için, rastgele işleyen, kör ve hiçbir kural-dışı tanımayan bir güçle insanlar üzerinde egemenlik kurmak, böyle bir güç elde etmek zorundadırlar. Kendilerini boyunduruk altında tutan bu gücün bilgisine de, insanlar «yasa» adını verir; bu gücün her şeyi kuşatıcılığı ve evrenselliği karşısındaki çaresizliklerini de, bilgi açısından, «yasa» kavramı altında dile getirmekle, yüce ve yüceltici bir mantıksallığa dönüştürmüş olurlar; insana uzak, öncesizsonrasız, değişmez bir zorunluluğun mantıksallığıdır bu.

Yasaların doğası ile ruh durumlarının doğası, ruhta bir ve aynı yerden kaynaklanırlar: her ikisi de, anlam taşıyan bir töze ulaşmanın olanaksız olduğu varsayımından kalkar; temelkoyucu [kurucu, belirleyici-konstitutiv] özneye tam uygun düşen temelkoyucu bir nesnenin olanaksız olduğu varsayımıdır bu. Doğa ya-

şantısında, biricik gerçeklik olan özne, bütün dış dünyayı eritip bir ruh durumuna çevirir; bu arada kendisi de, seyreden (kontemplativ) özneyle bu öznenin nesnesinin, özce kesinlikle aynı oluşları yüzünden, ruh durumuna dönüşür. İstek ve arzulardan arınmış bir dünyayı yalnızca bilme isteği de, özneyi, bilme işlevlerinin (öznel-olmayan, kurucu ve kurulmuş) bir toplamı haline getirir. Bu böyle olmak zorundadır. Çünkü özne ancak içten gelerek eylerse, temelkoyucu olabilir, bir başka deyişle, ancak etik özne temelkoyucudur. Öznenin, edimlerini gerçekleştirdiği sahne, eyleminin normatif nesnesi, salt etiğin maddesinden yapılmışsa, ancak bu durumda, özne yasaya ve ruh durumuna boyun eğmek zorunda kalmaz: yani hak ve töre, ahlâklılıkla özdeşse; insan, kendi kurduğu yapıları kendi edim alanı haline getirmek için bu yapılara, eylemleri aracılığıyla bunlardan çekip çıkarabileceğinden daha fazla ruhsal öğeler katmak zorunda değilse, yasaya ve ruh durumuna bağımlı da olmayacaktır. Böyle bir dünyada ruh, yasaları bilmeye uğraşmaz; çünkü burada ruhun kendisidir insan için yasa olan. İnsan da, kendi sağlamlığını kanıtlamak istediği her konuda, aynı ruhun aynı yüzüyle karşılaşacaktır. Bu durumda, insansal olmayan çevrenin yabancılığını, öznenin gücüyle, ruh durumları uyandırarak aşmak da, insana adi ve gereksiz bir oyun gibi gözükürdü: çünkü burada söz konusu olan dünya, ruhun, insan, Tanrı ya da doğaüstü bir güç (demon) olarak kendi evinde [yerinde ,yurdunda] olduğu bir dünyadır. Bu dünyada ruh, kendisi için gerekli olan herşeyi bulur; kendiliğinden hiçbir şey yaratmasına, hiçbir şeye canlılık kazandırmasına gerek yoktur; çünkü böyle bir dünyada ruh, kendisine dolaysız olarak verilmiş, kendisiyle akraba öğeleri bulmak, toplamak ve bunlara biçim vermekle uğraşır; böylelikle de zengin ve dopdolu bir varoluş sürdürür.

Epik türün bireyi, yani roman kahramanı, dış dünya karşısındaki bu yabancılıktan doğar. Dünya içsel olarak birtürden olduğu sürece, insanlar da nitelikçe birbirlerinden farklı değildir: kahramanların yanında serseriler de vardır gerçi; dindarların yanında caniler de vardır; ama en büyük kahraman bile, türdeşlerinin oluşturduğu kalabalıkta bir baş boyu sivrilmiştir ancak; ve en bilge kişilerin ulu sözleri, en akılsızlarca bile dinlenir. Ancak insanlar arasındaki farklılıklar aşılmaz bir uçurum haline gelmişse; ancak Tanrılar susmuşsa ve ne adanan kurbanlar ne de esrime Tanrıların gizemini çözmeye yetmiyorsa; edimler dünyası insandan ayrılıyorsa, kazandığı bağımsızlık yüzünden de içi boş, edimlerin hakiki anlamını kendi içine alıp özümseyemeyen, bu edimlerde simgeleşemeyen ve bunları simgelere dönüştüremeyen bir şey haline geliyorsa; içsellikle serüven bir daha birleşmemek üzere birbirlerinden kopmuşsa, işte ancak o zaman içselliğin [iç derinliğin] kendine özgü bir yaşamı olabilir ve olmalıdır da.

Destan kahramanı, hiçbir zaman tam anlamıyla bir birey değildir. Destanda kişisel bir alınyazısının değil, bir topluluğun alınyazısının konu alınması, ötedenberi bu türün ana özelliği olarak görülmüştür haklı olarak; çünkü destansal evreni belirleyen değerler dizgesinin tamamlanmışlığı ve kapalılığı, fazlasıyla organik bir bütün oluşturur; bundan ötürü de bu bütünün içindeki parçalar, kendilerini içsellik taşıyan öğeler olarak bulmak, yani bir kişilik olabilmek için, gerektiği gibi kendi içlerine kapanamaz, kendi ayakları üzerinde duramazlar. Etiğin her şeye yeten gücü (bu güç her ruhu, eşi olmayan, benzersiz bir gerçeklik olarak koyar), bu dünyaya yabancı ve uzaktır henüz. Yaşam, yaşam olarak, kendi içinde [içkin] bir anlam buluyorsa, bu durumda her şey, organik olanın kategorileriyle belirlenir: böyle bir yaşamda, bireyin kendine özgü yapısı ve fizyonomisi; yapayalnız ve yolunu şaşırmış bir kişiliğin, kendiyle hesaplaşarak kendisi üzerinde düşünmesinden doğmaz; parça ile bütün arasındaki karşılıklı belirlenmişliğin yarattığı dengeden kaynaklanır. Bu nedenle, böylesine kapalı bir dünyada bir olayın kazanabileceği anlam, hep niteliksel olacaktır: daha açık bir deyişle, olayın kendini simgesel biçimde dışa vurduğu serüvenler dizisi, büyük, organik bir yaşam karmaşasının, bir halk ya da bir soyun iyilik ya da kötülüğü açısından taşıdığı öneme göre ağırlık kazanır. Dolayısıyla, destan kahramanlarının mutlaka kral olmaları zorunluysa da, bunun nedenleri (yine biçimsel olmakla birlikte), trajedide de söz konusu olan aynı gerekliliğin nedenlerinden farklıdır. Trajedide kahraman, bir kral olmalıdır; çünkü yaşamın içinde taşıdığı bütün küçük, bayağı nedensellikleri, «alınyazısı-ontolojisinin» yolu üstünden kaldırmak, bu yolu bu tür nedenselliklerden temizlemek zorunludur burada. Bu zorunluluğun nedeni de şudur: ancak toplumun doruk noktasındaki kişi, yalnızca trajik sorundan kaynaklanan çatışmalar içine düşebilir (üstelik, simgesel bir varoluşun duyularca algılanabilen görüntüsünü de koruyarak); ancak ve ancak bu doruk noktasındaki kişi, trajedide gerekli olan o havaya, yani soyutlanmış [yalıtılmış, yapayalnız] bir anlamlılık havasına bürünebilir.

Trajedide simge olan, destanda gerçekliğe dönüşür: bir alınyazısını bir bütüne bağlayan bağların ağırlığıdır bu. Trajedide, dünyanın yazgısı dediğimiz şey, 1 sayısını milyona çeviren sıfırların toplamından başka bir şey değildir; destanda ise aynı yazgı, olayların içeriğini belirleyen öğedir; destanda bu yazgıyı taşıyan kahraman, yalnızlığa sürüklenmez; tersine, bu yazgı onu çözülmez bağlarla topluluğa bağlar — bir bütün olarak topluluğun yazgısı da, bu kahramanın yaşamında billurlaşır.

Topluluk da, organik (bu yüzden de kendi içinde bir anlamı olan) bir bütünselliktir: bundan ötürü, destandaki serüvenler yığını hep eklemlidir [birbirine eklenmiştir], hiçbir zaman katı

bir biçimde olmuş bitmiş, kapalı bir nitelik taşımaz. Bu yığın, içsel olarak sonsuz bir yaşama zenginliğiyle dolu bir canlı varlıktır; bu canlı varlıkla özdeş ya da ona benzer başka canlı varlıklar [başka serüvenler], onun kardeşleri ya da komşularıdır. Homeros destanlarının, olayın başından değil ortasından başlayıp bir sonla bitmemelerinin nedeni, sanatçının, gerçekten epik türe uygun düşünme biçimi gereği, metinde kurulabilecek her türlü mimarî yapıya karşı gösterdiği, temellendirilmiş bir kayıtsızlıktır. Birtakım yabancı konu öğelerinin işin içine katılması da (*Nibelunglar Şarkısı*'ndaki Dietrich von Bern örneğinde olduğu gibi), bu dengeyi hiçbir zaman bozamayacaktır: çünkü destanda, her şeyin kendine özgü bir yaşamı vardır; her şey, kendi iç anlamlılığından kalkarak kendini tamamlar. Burada yabancı olan, merkezde olana rahatça elini uzatabilir; somut öğelerin yalnızca birbirine dokunması bile, somut ilişkilerin doğmasına yol açar. Yabancı olan da, bakış açısına göre uzak oluşu ve gelişmemiş zenginliği yüzünden, bu birliği tehlikeye sokmayacak, bununla birlikte, organik bir varoluşun apaçıklığını da taşıyacaktır. Mimarîye ilişkin öğelerin organik öğelerden açıkça üstün olduğunu gördüğümüz tek büyük örnek, Dante'dir: bu yüzden Dante, salt destandan romana, tarihsel- felsefî anlamda bir geçiştir. Dante'de henüz, salt destana özgü o tamamlanmış [yetkin, kusursuz], içkin uzaklık-tanımama [mesafesizlik] ve kapanmışlık [bitmişlik] vardır; bununla birlikte Dante'nin kahramanları, artık birer bireydirler. Bu kahramanlar, karşılarında kapanmakta olan bir gerçekliğe, bilinçli ve enerjik bir biçimde karşı çıkarlar. Bu direnmeleriyle de, gerçek birer kişilik haline gelirler. Dante'de bütünselliği kuran da, sistematik bir ilkedir; bu ilke, tek tek parçaların oluşturduğu organik birimlerin destana özgü bağımsızlığını ortadan kaldırır; bu birimleri, bir sıradüzeni içine konmuş, özerk bölümlere dönüştürür.

Dante'nin yarattığı kişilerdeki bu bireysellik, kahramandan çok ikinci derecedeki kişilerde bulunur hiç kuşkusuz. Bireysellik eğiliminin yoğunluğu da, erekten uzaklaşıp çevreye doğru gidildikçe artar; parçalardan oluşan birimlerin her biri, kendine özgü lirik yaşamını (eski destanın bilmediği ve bilemeyeceği bir kategoridir bu) sürdürür.

Destanla romanın gerektirdiği önkoşulların böylece birleştirilerek bunlardan bir *epopeia* bireşimine varılması, Dante'nin dünyasındaki ikili yapıya dayanır: Bu dünyada yaşam ile anlam(lılığ)ın birbirinden kopmuşluğu, yaşam ile anlamın şimdi'de yaşanan bir aşkınlıkta örtüşmeleri yoluyla aşılır ve ortadan kaldırılır: Eski destanın koyutsuz [postulat'sız] organik yapısı karşısına Dante, gerçekleşmiş koyutların sıradüzenini koyar. Bunun gibi, yalnızca Dante, kahramanını toplumun üst basamağında bir kişi olarak koymaz, kahramanı için böyle açık bir üstünlüğe

gereksinme duymaz. Kahramanın yazgısı, topluluğun yazgısını belirlemek zorunda da değildir Dante'de; çünkü onda, kahramanın yaşantısı, genellikle insanın alınyazısının simgesel birliğidir.

1. *«Tinsel bilimler» (Geistswissenschaften), insanı ve ürünlerini inceleyen bilimleri belirtir ve Almanya'da XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başlarında, doğa bilimlerinin nedenselliğe ve dolayısıyla açıklamaya; insan bilimlerinin (tinsel bilimlerin) ise, erekselliğe ve dolayısıyla anlamaya / kavramaya dayandığını ileri süren düşünür ve bilginlerin yöntembilimsel açıklamaları üzerinde temellenen bir bilim sınıflandırmasını ve ayırımını dile getirir. Bilgi edinmek için bkz. Doğan Özlem,* Bilgi ve Bilimde Olguculuk-Tarihselcilik Tartışması Üzerine, *ss. 52-57,* Yazko Felsefe Yazıları 4. Kitap. (YFY)
2. *Çar I. Nikolay'ın saltanatının başlarında Petersburg'da örgütlenen ve hükümete karşı çıkan gizli hareket (14 Aralık 1825) üyeleri. (Ç.N.)*
3. *Türkçesi Cemal Süreya,* Gönül Ki Yetişmekte, *Adam Yayınları, 1982 (Ç.N.)*
4. *5.11.1933 tarihli* Deutsche Zukunft'*ta yayımlanan «Bekenntnis zum Impressionismus»ta; bu yazı için bkz.* Gesammelte Werke, *yay. Wellershoff, Bd. I., Wiesbaden 1959, s. 245.*
5. *«Das Zerschellen der Form am Leben: Sören Kierkegaard und Regine Olsen», yazılışı 1909, Almanca yayınlanması:* Die Seele und die Formen'*de, Berlin 1911.*
6. Die Zerstörung der Vernuft, *Neuwied, s. 219.*
7. *Örneğin Bkz.* Philosophische Grundfrangen, I, Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins

HEİDEGGER'DE «DAS MAN» KATEGORİSİ*

GÜVEN SAVAŞ KIZILTAN

Heidegger, felsefe tarihi boyunca metafizik ile uğraşanların her zaman varolan ile varlık kavramlarını birbirine karıştırdıklarını düşünür. *Metafizik Nedir?* adlı kitabında şöyle der:

> «Metafizik hiçbir yerde varlığın (Sein) hakikati sorusuna yanıt vermez, çünkü bu soruyu asla sormaz. Sormaz, çünkü varlığı ancak, varolanı varolan olarak tasarımladığı sürece düşünmektedir. Onun demek istediği şey varolandır, ama söylediği varlıktır. Ona varlık adını verirse de, söylemek istediği varolan olarak varolandır»[1]

Böyle bir karıştırmanın Heidegger için ifade ettiği anlam nedir?

Heidegger'e göre, bu yaklaşımıyla metafizik, şimdiye kadar, varlık ile insanın neliği (Menschenwesen) arasındaki ilişkiyi görebilme yolunu insana kapatmıştır[2]. Çünkü Heidegger insanın diğer varolanlar gibi bir varolan, şeyler arasında bir şey olarak düşünülemeyeceğini vurgulamak ister. İnsan, varlığını soruya vuran, kendi varlığının kendisi için bir problem oluşturduğu tek varolan olarak[3] varlık ile özel bir bağıntı içine girer. Bu bakımdan, Heidegger'e göre, insanın neliği varlık ile ilişkisinde ortaya çıkar. İnsan, kendi öz varlığı kendisi için problem olan bir varolan olarak «burada» vardır (Dasein). Diğer bütün varolanlar ise, «kaya, ağaç, at» sadece... 'dır (ist) ve yukardaki anlamda (Dasein) mevcut değildir (existiert nicht)[4]. Ancak, Heidegger bununla «yalnızca insanın gerçek bir varolan olduğunun, diğer varolanların ise gerçek dışı, salt bir kuruntu (Schein) ya da insanın tasarımları olduklarının asla düşünülmemesi» gerektiğine işaret eder[5]. Bu bağlamda gösterilmek istenen, insanın ancak

* *Hacettepe Üniversitesi Mezuniyet Sonrası Eğitim Fakültesi Yönetmeliğinin Felsefe Bilim Dalı İçin Öngördüğü Doktora Tezi*, Çağımızda İnsanın Yabancılaşma Sorunu'*nun (Ankara, Haziran 1982) III. Bölüm, A Altbölümü, ss. 135 - 165. Altbölümün özgün başlığı*, Heidegger'in «das Man» Kategorisi ve Çağımız İnsanının Genel Yabancılaşması'*dır (YFY)*.

kendi varlığı ile kurduğu ilişki yoluyla anlaşılabilen bir varolan olduğudur. O nedenle Heidegger, *Varlık ve Zaman* adlı temel yapıtında insanı «kendi varlığının sorumluluğu kendisine verilmiş bir varolan» olarak tanımlar[6]. Bundan dolayıdır ki, insan bir imkânlar dünyasında yaşayan bir varlıktır ve bu anlamda «imkân, gerçeklikten daha yüksek bir yerde bulunmaktadır»[7]. Ancak, bu imkân, mantıksal bir çerçevede düşünülmediği gibi olumsal (contingent) bir duruma da işaret etmez. İnsan, Heidegger'e göre, her zaman belli bir imkânın içindedir[8].

Heidegger, insan için iki temel imkânın sözkonusu olduğunu düşünmektedir: halislik (Eigentlichkeit) ve halis olmama (Uneigentlichkeit). Böyle adlandırılmakla birlikte bu imkânlar Heidegger'de yüksek-aşağı, değerli-değersiz, iyi-kötü... vb. niteliklerle yüklü değillerdir: «Halis olmama, daha az bir varlık, ya da aşağı bir varlık derecesi anlamına gelmez»[9]. Bu tarz bir varolma içinde de insan için kendi öz varlığıdır önem taşıyan, ama burada insanın varlığı ile kurduğu ilişki sıradan günlük yaşam (durchschnittliche Alltäglichkeit) tarafından belirlenir ve onunla sınırlıdır. Tek tek her kişinin önce ve çoğunlukla içinde bulunduğu günlük yaşamda, insan takılıp kaldığı zaman, onun kendi kendisiyle kurduğu ilişki, insanın kendi varlığından kaçış, onu unutma»[10] şeklinde olur.

Heidegger'e göre, bu tarz imkânın ötesine geçemeyen insanın «dünya ve diğer kişilerle gerçek bağlarının, ilişkisinin kopması» kaçınılmazdır[11].

İnsanın kendi varlığından bir kaçışını, kendini unutmasını ifade ettiği söylenen sıradan günlük yaşamın öznesi kimdir? Heidegger bu soruya «das Man»dır, yanıtını verir. Burada «Kim» ne budur, ne şudur, ne bazılarıdır ve ne de hepsinin toplamıdır. Kim, belirsiz olandır, «das Man»dır[12]. Bu bağlamda, «das Man», hiçkimse ve herkestir: «Belirli olmayan, toplam olarak değilse de herkes olan «das Man», günlük yaşamın varlık tarzını önceden belirler»[13] ve «das Man»ın varlık alanı kamu'dur (Öffentlichkeit). Onun varlık nedeni bu özelliğine bağlı olduğundan, neyin uygun, geçerli, başarılı, başarısız olarak görülmesi konusunda «das Man»ın elinin altındaki tek ölçek de sıradanlıktır[14]. «Das Man» sferi bu niteliğiyle «dünyaya ve insana ilişkin bütün yorumları önceden belirler ve her şeyde haklı olmak iddiasındadır»[15].

«Das Man» bir tarzdır, yaşam üslûbudur. «Bağımlılık ve halis olmama» onun genel niteliğidir[16]. Bu sfer içinde «her bir kişi, bir ötekidir (Andere) ve hiç kimse kendi kendisi değildir»[17]. Çünkü «das Man», kişinin kendi kendisi olmasına asla izin vermez, o insanı aynı kalıplar çerçevesinde düşünmeye, aynı normlara göre davranmaya, aynı amaçlar için harekete geçmeye, aynı şekilde sevmeye, inanmaya zorlayan bir «diktatör»dür. «Das Man» sferi içinde:

«Herkes neden zevk alır ve nasıl eğlenirse, biz de ondan zevk alır ve öyle eğleniriz. Sanatı ve edebiyatı herkes nasıl görür ve yargılarsa, biz de öyle okur, görür ve yargılarız. Aynı şekilde, herkes 'büyük kalabalık'lardan nasıl kaçınırsa, biz de öyle kaçınırız. Herkes neyi öfkelenecek bir şey olarak görürse, biz de onu öfkelendirici buluruz. Hiçbir belirliliği olmayan ve toplam olarak değilse de 'herkes' olan 'das Man' bize günlük yaşamın varlık tarzını kabul ettirir»[18].

«Das Man» sferi içinde insan, kendisini ve çevresini Heidegger'e göre, hangi yollarla anlayabilir ve yorumlayabilir?

«Das Man»da takılıp kalındığı sürece dünya ancak şu üç yol ile anlaşılabilir, dolayısıyla yönetilebilir[19]: a) gevezelik (Gerede), b) merak, c) iki anlamlılık (Zweideutigkeit). Bunların hangisinde olursa olsun, «Şeylere anlam veren insan, bu anlamı o şekilde verir ki, bu sayede kendi varlığından kaçar»[20]. Ayrıca, anılan üç yol birbirlerini şart koştukları gibi, belirlerler aynı zamanda.

Gevezelik, Heidegger'e göre, insanın herhangi bir varolana, onunla bir varlık ilişkisine girmeden yönelmesidir. Kaldı ki, gevezeliğin yapısı da buna elvermez. Çünkü burada «asıl önemli olan varlıktan çok sözcüklerdir»[21]. Bu özelliği ile gevezelik, insanın kendisiyle, diğer varolanlarla yüzeyselliği aşan bir ilişki kurmasını engellemekte ve varolanı gizlemektedir. Gevezelik, sıradan ve kulaktan dolma (Vom Hörensagen) bildirilerdir (Mitteilungen). Heidegger ayrıca yazın dünyasında karşılaşılan bir gevezelik türünden söz eder ki, bunun beslendiği kaynak ise daha önce yazılmış yüzeysel metinlerdir. Ancak, «Okuyucunun anlama yetisi sıradan olduğunda neyin özgün olarak yaratılmış, neyin gevezelik olduğu konusunda herhangi bir yargıya asla varılamayacaktır»[22]. Öte yandan, «das Man» sferinin böyle bir ayrım gözetmesi de imkânsızdır. Ayrıca, «das Man» zaten herşeyi anlamış olma iddiasındadır ve «ona kapalı olan hiçbir şey yoktur»[23].

Merak ise, «das Man» dünyasında, tanımak, anlamak, bilmek için değil, sadece görmek için görmek isteğinden kaynaklanır. Bu bakımdan, herhangi bir varolan üzerinde durmaya değil, tam tersine bir varolandan diğerine atlamaya ve bu temel niteliğiyle bir sabırsızlığa, tedirginliğe işaret eder. O nedenle, merak «her yerde ve hiçbir yerdedir»[24]. Çünkü böyle bir merakın amacı «bilmiş olmak için bilmektir»[25]. Merak, daha çok gevezelik tarafından yaratılır ve beslenir: «nelerin görülmesi, nelerin okunması gerektiğini o söyler»[26]. Tıpkı gevezlkite olduğu gibi, meraka da kapalı olan herhangi bir alan yoktur.

Sıradan günlük yaşamda, insan dünyayı ve kendisini gevezelik, merak yoluyla anlamaya, yönetmeye çalışırken, daha doğrusu herşey bir maske altında sunulurken, bir süre sonra neyin

gerçekten anlaşılabilir, neyin anlaşılamaz, neyin yönetilebilir, neyin yönetilemez olduğu hakkında bir belirsizliğe düşülür. «Her şey bir yandan gerçekten anlaşılmış, kavranmış gibi gözükürken, öte yandan ve *aynı zamanda* aslında böyle olmadığı şeklinde ya da tersine, her şey gerçekten anlaşılmamış, kavranmamış gibi gözüktüğü halde aslında böyle olduğu şeklinde bir iki-anlamlılık kazanır[27]. Bu tarz bir iki-anlamlılık, halis olanla olmayanı birbirinden ayırma konusunda «das Man» dünyasında herhangi bir ölçütün bulunmayışından ileri gelir[28]. Buna bağlı olarak da «das Man» sferinde genellikle halis ve dopdolu bir yaşam sürdürüldüğüne ilişkin bir kuruntu egemendir: «Her şey en iyi şekilde düzenlenmiştir» (in bester Ordnung)[29]. Bu kuruntu, «das Man»ın en büyük teselisi ve aynı zamanda halis olan herşeye karşı körleşmesidir.

«Das Man» sferi, ölüm karşısında da tam bir körlük içindedir, Heidegger'e göre: «Kamu» günlük yaşamın birlikteliğinde ölümü «ölüm olayı» olarak her zaman meydana gelen bir olgu gibi görür. Yakında ya da uzakta bulunan biri «ölür». Tanımadıklarımız her gün ve her saat ölürler. ... «Das Man» ölüm için şöyle bir yorumu egemen kılmıştır: ... sonunda ölünür bir gün, ama önce bundan uzak kalınır. Ölüm bir kimsenin kendisi için henüz mevcut değildir, bundan dolayı da onu tehdit etmez. Ölünür: ama ölen bir başkası değil de ben neden olayım?: Çünkü burdaki «ölünür»ün öznesi hiçkimsedir[30].

Görüldüğü gibi, «das Man», belli duyuş, düşünüş, davranış kalıplarının, değerlendirme tarzlarının egemen olduğu genel bir yaşam üslubûdur. Çağdan çağa, toplumdan topluma değişebilen «das Man»ın değişmeyen özelliği yüzeyselliği, sıradanlığı, ve bilgisel temelinin bulunmayışıdır. Denilebilir ki, İsa'yı çarmıha geren, Sokrates'i ölüme mahkûm eden, Nietzsche'yi, Van Gogh'u, Kafka'yı, Faulkner'i... yıllarca unutulmaya terkeden, daha sonra ise, yine anlamadan, ama kendi değişen yapısına herhangi bir biçimde uydurabildiği oranda bunların heykellerini diken de «das Man»dır. «Das Man» insanın kendi varlık yapısının birliği ile yüzyüze gelmesini, bir kişi olmasını ve böyle bir kişi olarak kendisiyle, diğer kişilerle, çevresiyle ilişki kurmasını engelleyen öğelerin bütünüdür. «Das Man» bütün değerlerin, bu arada ana değer olarak insanın değerinin içeriğinden yalıtılarak yozlaştırılmasıdır. İnsanın genel-geçer yargılar dışında kendini düşünmesine, onun kendisi için önemli olanın ne olduğunu anlamasına, görünenin ötesine geçmesine, hileli oyunu bozmasına yol açacak hiçbir şeye izin vermeyen önyargıların, şablonların, değer yargılarının kendi içinde tutarlı bir sistem oluşturduğu bir bütündür «das Man». Burada takılıp kalan insanın bütün kapıları kapalı olduğu halde, bunların açık bulunduğuna ilişkin bir kuruntu, sürekli canlı tutulmak zorundadır. Ancak, bütün bunlar «das

Man»da bilinçli olarak yapılan işler değildir; çünkü bu sferin belirgin özelliği, kendinden başka bir yaşam üslûbunun imkânı konusunda herhangi bir bilgi ve sezgiden tümüyle yoksun oluşudur. Bilinç, bu anlamda, sadece, «das Man»ın maskesi düşerken söz konusu olan bir etmendir.

Sartre'ın *Bulantı*'sındaki Roquentin, çağdaş insanın içinde bulunduğu «das Man» sferinin maskesini düşürmesini bilen bir kişidir. Ancak, Roquentin «das Man»ın bilincine varmakla birlikte, kendisini insanın etkinliklerinden birine (sanat) adamak istemekle, yabancılaşmanın özel bir türünün temsilcisi olmaktan öteye geçememiştir. Roquentin, gerçeklik dünyasında «das Man»dan başka bir imkânın söz konusu olamayacağına inanmaktadır. Ona göre, insanın önünde iki apayrı dünya vardır: a) Gerçeklik dünyası, ki burada yüzeysellik, kesin bir anlamsızlık ve kaos eğemendir, b) Gerçekliğin ötesinde, varoluşun dışında (quelque chose qui n'existerait pas, qui serait au-dessus de l'existence ... et qu'elle fasse honte aux gens de leur existence)[31] ve buna zıt bir dünya olarak sanat. Birincisi sahte, utanılacak, ikincisi ise, ideal ve kurtuluş vaat eden bir dünya:

> «Ben de olmak istemiştim. Hattâ bundan başka bir şey istemedim. İşte hayatımın gizli temeli: Aralarında ilişki yok gibi görülen bütün çabalarımın altında aynı isteği buluyorum: Varoluşu içimden atmak anları yağlarından sıyırmak, bükmek, kurutmak, kendimi temizlemek, katılaştırmak, *sonunda bir saksofon notasının kesin ve belirli sesini verebilmek*. Bu kıssa konusu bile olabilir. Şöyle anlatabiliriz: *yanlış dünyaya gelmiş bir zavallı vardı*. Öteki insanlar gibi, parkların, kahvelerin, ticaret şehirlerinin dünyasında varolup gidiyor ve ... bambaşka dünyalarda yaşadığına kendini inandırmak istiyordu. İyice sersemlik ettikten sonra durumu kavradı: artık gözleri açılmıştı; bunda bir yanlışlık olduğunu anladı: ... ben bir budalayım diye düşündü. Tam bu sırada, varoluşun *öbür yakasında, ancak uzaktan görülebilen* ve *yaklaşılamayan öteki dünyada* ufak bir melodi dans etmeye, şarkı söylemeye başladı.
>
> Söylüyor. İşte kurtulmuş iki kişi: Musevi ve Zenci kadın. — varoluş günahından temizlemişler kendilerini. ...
>
> Deneyemez miyim ben ... Bir müzik parçası söz konusu değil tabii... ama başka bir türü deneyemez miyim? Bir kitap olması gerekiyor bunun: Başka şey ortaya koyamam ki. Ama bir tarih kitabı değil, çünkü tarih, varolmuş olan bir şeyden söz eder, oysa, bir varolan bir başka varolanın varoluşunu haklı çıkaramaz...»[32].

İnsanın böyle dünyalara bölünmesinin yapaylığı ve onun somut yaşamında bunun bir karşılığının bulunmadığı daha önce

(incelememizde) gösterilmişti. Aynı şekilde, insanın kendine özgü etkinliklerinden birine indirgenmesi sonucunda onun yabancılaşmasının kaçınılmaz olduğuna işaret edilmişti. Ancak, yine de, Roquentin'in güncesinde çağdaş insanın, «das Man» olarak yaşam uslûbunun göz önüne serilmiş olduğunu söylemek mümkündür. Çağdaş insan kendisini ve diğer kişileri belli bir bütünlüğü olan bir kişi olarak değil, toplumsal işlevine, bu işlev çerçevesinde edindiği role göre değerlendirir: «Ne olacak sanki? Herkesin hesabı ayrı: onun gözünde kahvesine gelen müşterilerinden farklı değilim ki»[33]. O bir meslek sahibi, bir koca, bir baba... vb. olarak «ötekiler» (les autres)'dir. Ötekiler, beklenmedik olaylar, «tatsız kazalar» meydana gelmedikçe kendilerini «her zaman evinde hisseder», «korkuları olmayan», yalnız olduklarını kendilerinden saklayan, dünyanın hangi yollarla yönetildiğini hep bilen, bunlardan hiç kuşku duymayan «Bu sevinçli, akıllı uslu insan sesleri... bu adamlar vakitlerini dertleşmekle, aynı fikirde olduklarını anlayıp mutluluk duymakla geçiriyorlar. Aynı şeyleri hep birlikte düşünmeye ne kadar önem veriyorlar»[34].

> «...Bütün gün çalıştıktan sonra bürolardan çıkıyor, evlere ve alanlara neşeyle bakıyorlar bu şehrin kendi şehirleri olduğunu, bir 'güzel burjuva şehri' niteliği taşıdığını düşünüyorlar. Korkmuyorlar: kendi yurtlarında olduklarını duyuyorlar. Musluklardan akan evcil şehir suyundan, düğme çevrilince ampullerden yayılan ışıktan, dayanaklarla desteklenmiş melez ağaçlardan başka şey bilmezler. Her şeyin bir mekanizmaya uyarak ortaya çıktığını: dünyanın belli ve değişmez kanunlara göre işlediğini günde yüz kere görürler: boşlukta bütün nesneler aynı hızla düşer, park yazın her gün saat altıda, kışın da dörtde kapanır: kurşun 335 derecede erir: son tramvay Hotel de Ville'den onbiri beş geçe kalkar. Durgun, biraz asık suratlı kimselerdir. Yarın'ı yani bugünün bir tekrarını düşünürler; şehirlerde her sabah yeniden ortaya çıkan tek bir gün vardır. Pazarları, bu tek günü azbuçuk süslerler. ... Yasalar yaparlar, bayağı romanlar yazarlar. ...»[35].

Bu yaşam üslûbunun belirgin özelliğinin ne olduğunu bilmektedir Roquentin: somut bir «felâket» kapıyı çalmadıkça (ki bu hep başkalarının başına gelecek bir şey olarak düşünülür ve karşılaşınca da büyük bir hayrete düşülür), her şeyin, Heidegger'in deyimiyle, yerli yerinde olduğuna (in bester Ordnung) inanmak ve bu tarz bir yaşamda takılıp kalmanın anlamı üzerine herhangi bir soru soramamak:

> «Sıcaktan gevşiyorlar, yüreklerinde, aynı hafif ve tatlı düş sürüp gidiyor. Tedirgin değiller, sarı duvarlara ve in-

sanlara güvençle bakıyorlar, dünyayı şu haliyle iyi ve yerinde buluyorlar... ağır ve ılık bir hayat, anlamsız bir hayat. Ama bunun farkına varmayacaklar.»[36].

Ingeborg Bachmann'ın *Otuz Yaş* adlı yapıtındaki kişisi, otuz yaşına kadar «das Man» tarzında bir yaşam sürdürdükten sonra ilk kez kendi bütünlüğü problemiyle, «Kim idi? Kim olmuştur?»[37] sorusuyla yüzyüze geldiğinde, bu soruyla hesaplaşmaya başladığı zaman bunun farkına varabilecektir:

> «Çünkü şimdiye kadar *sadece dünden bugüne yaşadı*, her gün bir başka denemede bulundu ve kötülükten uzak kaldı. Karşısında pek çok *imkânlar gördü ve sözgelişi her şey olabileceğini düşündü:*
> Büyük bir adam, bir yol gösterici, bir dahi filozof.»[38].

Aynı şekilde dostlukları, sevgileri yaşamış «bütün bunları da *eğreti olarak,* sonradan yine hayır demek üzere yapmıştı.»[39]. O güne kadar «Asla düşünmemişti ki...»[40]. Neydi onun asla düşünmediği?

> «Şimdiki gibi otuzuncu yaşın eşiğinde perdenin kalkacağından, kendisi için başlama işareti verileceğinden ve günün birinde şimdiye kadar neler düşünüp neler yapabileceğini göstermesi, neye önem verdiğini açıklaması gerekeceğinden *bir an olsun korkmamıştı.* ...
> Asla düşünmemişti ki...
> Hiçbir şeyden korkmamıştı.
> Kendisinin de kapana kısıldığını ancak şimdi anlıyordu.»[41].

Bachmann'ın «Kapan» olarak adlandırdığı, kişinin kendi kendisiyle yüzyüze gelmesini engelleyen, onu pek derinden ilgilendirmeyen ve «hazır kurallara dayanan bir oyunun hiç dışına» çıkarmayan, «das Man»dan başkası değildir:

> «Bana eklediklerini üzerinden sıyırıp atsam, ben kim olurum bu altn Eylül ayında? Bulutlar uçuşmaya başlayınca kim?
> ...Çünkü düşündüğüm hiçbir şeyin benimle bir ilişkisi yok. Her düşünce, yabancı tohumların yeşermesinden başka bir şey değil. Beni ilgilendiren hiçbir şeyi düşünecek güçte değilim, *hep beni ilgilendirmeyen şeyler düşünüyorum.*
> Politik, sosyal ve diğer birkaç katagori içerisinde oluyor düşünmelerim, yer yer yalnızlık içinde ve amaçsız düşünüyorum, *ama hazır bulduğum kurallara dayanan bir oyunun hiç dışına çıkmıyorum.* Bir ara belki kuralları değiştirmeyi düşünüyorum, ama oyunu değil. Oyunu asla.»[42].

Bu «Kapan»ın bilincine vardıktan sonradır ki, «das Man»da takılıp kalanlara, «ötekiler»e şöyle seslenecektir:

> «İsterdim ki, kafalarının eşsizliğine ve düşüncelerinin sağlam rayicine inanan herkese şöyle sesleneyim: siz yine güzel güzel inanın: Ama şıngırdatıp durduğunuz bu *akçeler tedavülden kaldırılmıştır henüz haberiniz yok sizin.* Üzerlerindeki kuru kafa ve kartal resimleriyle tedavülden çekin bunları. ... itiraf edin ki, ... *görüşlerinizin tümünü kirayla edindiniz,* dünyanın imgelerini kira karşılığında ele geçirdiniz. ... *Bir hayalî istasyondan bir hayalî istasyona koşan, bir yere varmış olmayı önemsemeyen yolcular*»[43].

Camus'nün *Yabancı* adlı yapıtının başkişisi Mersault'yu bu «Olur olmaz konuşmayan»[44] ve «içten görünmeye iyi niyetli olmaya hakkı olmadığını bilen»[45] genç adamı ölüme mahkûm eden de «das Man»dır. Mersault, yaşamının son anlarına kadar genel olarak bu kapan içinde kalmakla birlikte bu dünyaya yürekten katılmayan, «das Man»ın değerlerini paylaşmayan ve bu sferde kutsal olarak sunulan her şeye sıradan, yüzeysel bir anlam yüklenmiş olduğunu sezen bir kişidir. Onun gözünde, «das Man»'ın sevgisi, dostluğu, aile anlayışı ... vb. hep yüzeyseldir. Bundan dolayı da Mersault'un en çok kullandığı sözler «bence hepsi bir» ile «hayır»dır. Mersault'un asıl suçunu oluşturan da işte onun bu tutumudur.

*Yabancı*da «das Man» nasıl göz önüne serilmektedir? Her şeyden önce, onu yargılayan jüri belirsiz bir kitledir, üyelerinin yüzleri yoktur:

> «...Oturdum, Jandarmalar iki yanıma geçtiler. O zaman karşımda bir dizi insan yüzü gördüm. Hepsi gözlerini bana dikmişti: bunların jüri heyeti olduğunu anladım. Ancak, birbirlerinden ayrı *yanları neydi, pek söyleyemeyeceğim.* Bana sanki bir tramvay banketi önündeyim de bütün bu *adsız yolcular* yeni gelenin gülünç tarafına bulmaya çalışıyorlardı gibi geldi.»[46].

Mahkeme salonunu dolduran, içinde Mersault'nun sevgilisinin, dostlarının da bulunduğu tüm kalabalık için de yine aynı şeyleri söylemek mümkündür:

> «Aynı zamanda, bu kapalı salondaki bütün bu kalabalık önünde şaşkına dönmüştüm. Mahkeme salonuna bir kez daha baktım, ama *hiçbir yüzü ayırt edemedim.* ... O ara, dört bir yana göz gezdirdim: herkes sanki aynı sosyeteden adamların buluştukları bir kulüpteymiş gibi güle oynaya görüşüp konuşuyordu. Aynı zamanda kendimi niçin burada fazla, âdeta bir sığıntı gibi hissettiğimi anladım.»[47].

Kalabalık bakımından Marsault'nun davası sadece «das Man»a özgü bir *merak* konusudur. Bu merakı oluşturan da *gevezeliği* her tarafa yayan, geniş kitlelere neyin nasıl görülmesi gerektiğini dikte ettiren ve bu niteliği ile «das Man»ın en güçlü araçlarından biri olan gazetelerdir:

> «...Gazeteci gülümseyerek bana döndü: 'İnşallah her şey yolunda gidecek' dedi. 'Sağ olun.' dedim. O da 'Biliyorsunuz, sizin davayı biraz da *biz hazırladık*. Bilirsiniz, *yaz mevsimi gazeteler için ölü mevsimdir. İşe yarar cinsten bir sizin davanız vardır:* bir de baba kaatilininki' diye ekledi.»[48].

«Bu şekilsiz kalabalığa»[49] Mersault'dan «son derece nefret etmesi»[50] gerektiğini öğreten de «das Man»dır. Çünkü «das Man»ın temsilcileri, onlar, ötekiler olarak bu adsız, belirsiz kitle her şeyi bilmektedir. Öyle ki, Mersault'nun durumunu da ona hiç söz vermeden bütünüyle anlamıştır:

> «Benim dâvamı beni işe karıştırmadan çözümlüyor gibiydiler âdeta. Her şey benim araya girmeme kalmadan geçip gidiyordu. Düşüncemi *sormadan kaderimi karar altına alıyorlardı*. Arada bir, herkesin sözünü kesip 'Ama bu kadarı da olmaz yani: Sanık kim burada? Sanık olmak önemli bir şeydir. Benim de söyleyecek sözüm var' demek geliyordu içimden.»[51].

Ancak, her şeye rağmen «das Man»a özgü iki-anlamlılık da kaçınılmaz olduğundan Mersault'nun avukatı şöyle bağırmak zorunda kalacaktır sonunda:

> «*İşte bu dâvanın aynası. Her şey doğru ama, hiçbir şey doğru değil.*»[52].

Mersault ise, ilk kez kapatıldığı ölüm hücresinde «das Man»ın bilincine varacak, yaşamı boyunca içinde biriktirmiş olduğu öfkeyi bu iki-yüzlü, yüzeysel, bütün değerleri değersizleştiren ve her şeyden *emin olan* dünyaya, böyle bir dünyaya, böyle bir dünyanın belirlediği yaşam tarzına vargücü ile boşaltacaktır. Seçtiği kimse, bu yaşam üslûbunun önde gelen temsilcilerinden ve misyonerlerinden biri olan papazdır:

> «Ne kadar da dediklerinden emin görünüyordu değil mi? Oysa onun emin olduğu şeylerden hiçbiri bir kadın saçının bir tek teline bile değmezdi. Yaşadığından bile emin değildi: Bir ölü gibi yaşıyordu çünkü.»[53].

Bundan sonra Mersault'nun tek bir isteği vardır: «das Man»ın temsilcisi olmadığının bir kanıtı olarak onun temsilcileri tarafından nefretle uğurlanmak:

«...Benim için artık, idam gününde bir sürü seyirci bulunmasını ve beni nefret çığlıklarıyla karşılamalarını dilemekten başka bir şey kalmıyordu.»[34].

Çağımızın en belirgin özelliği, insanın varolanlar arasında bir varolan, şeyler arasında bir şey, bir sayı, kurumlarla ilişkisi merkeze alınarak değerelndirilen adsız bir birey olma yolunda hızla ilerliyor olmasıdır. Günümüz insanı, boyutları gittikçe genişleyen bir «das Man» sferi içine girmiştir. Basma-kalıp düşünceler, normlar, birörnek davranışlar, değer yargıları, daha çok bunları yayan kitle iletişim araçlarının da büyük ölçüde etkisiyle geniş kesimlerin yaşam üslûplarına egemen olmaktadır. Bu alan içinde, insanın kendine özgü etkinliklerine çoğunlukla ancak değer biçildiği[35] rahatlıkla söylenebilir. Bu taktirde, ne söz konusu olan etkinliklerin kendilerini ne de bu etkinliklerin öznesi olan insanın kendisini doğru değerlendirmek mümkün olamamaktadır. Bu durumda, insanın kendine özgü etkinlikleri çerçevesindeki birliğinin çapı genel anlamda asgari düzeye indirilmiş olduğu gibi, bunların insan için taşıdığı önem de gözden kaçmaktadır. Bunun sonucunda, insanın düşünen, bilen, amaç koyan, seven bir varlık olmaktan daha çok, kendisine (çok çeşitli ve karmaşık mekanizmalarla) herhangi bir şey düşündürtülen, neyi nasıl bilmesi, sevmesi gerektiği öğretilen, hangi amaçları benimseyeceği dikte ettirilen edilgin bir varlığa dönüşmesi kaçınılmazdır. Böyle bir durum, insanın kendi öz etkinliklerinin hiçbirinin hakkının verilmemesinden ileri gelen genel bir yoksullaşmaya işaret etmektedir. Başka bir deyişle, bunun *genel bir yabancılaşma* olarak tanımlanması mümkündür. Çünkü, insanın neliğini kendi etkinliklerinin birliği oluşturduğundan, bu tarz bir yoksullaşma onun kendi varlık yapısından uzaklaştığını, hattâ varlık yapısının niteliklerinin yozlaşmış olduğunu gösterir. Yozlaşmanın yazgısı ise, yönetilmek ve yok olmaktır. Günümüz insanı doğru değerlendiremediği, egemen olamadığı kendi etkinliklerinin ürünleri tarafından o denli yönetilmektedir ki, tarihte ilk kez kendisinin bir varlık olarak ortadan kaldırılması tehlikesiyle karşı karşıya gelmiştir.

Herman Hesse'nin *Step Kurdu* adlı romanının başkişisi Harry'in notlarında çağdaş insanın genel yabancılaşması şöyle dile getirilmektedir:

«Onun ideali kendisini bir şeye vermek değil, Ben'i korumaktır. Çabası ne kutsallığa ne de bunun zıddına yöneliktir. Bir şeyin kayıtsız-şartsız yerine getirilmesi onun tahammül edemeyeceği bir düşüncedir: o hem Tanrı'ya hizmet etmek, hem de sefahat ister, hem erdemli olmak ister, hem de yeryüzünde rahatının ve maddi durumunun biraz yerin-

de olmasına önem verir. Kısacası, o... şiddetli fırtınaların, boraların görülmediği ılımlı ve şifalı bir bölgede yerleşmeye çalışır. Bunu başarır da, ama yaşamının ve duygularının yoğunluğunu elden çıkarmak pahasına. ... Yoğun yaşamak, ancak Ben'den birşeyler vermekle mümkündür. Ortalama yurttaş için ise, Ben'den daha yüksek değere sahip olan hiçbir şey yoktur (Kuşkusuz *bu Ben gelişmesi yarım kalmış* güdük 'rudimentär' *bir Ben'dir*) O böylece, yoğunluğun yitirilmesi pahasına güveni ve korunmayı elde eder. Onun payına düşen tanrı tutkunluğu yerine vicdan sükûneti, haz yerine gevşeme, özgürlük yerine rahatlık, tanrısal bir kor yerine ılık bir atmosferdir. Bundan dolayı: O, yapısı gereği *yaşam güdüleri zayıf, ürkek, her çeşit özveriden korkan* bir varlık olarak kolaylıkla yönetilebilir.»[56].

Camus, *Düşüş* adlı yapıtında, ceza yargıcı Clamence'ın kişiliğinde sıradan günlük yaşamın mümkün olan en üst düzeylerinden birine ulaşmış ve «das Man»'ın yetkin (!) temsilcilerinden bir insanı anlatır. Anılan yapıtta, böyle bir kişinin işinin, düşüncelerinin, sevgisinin, amaçlarının, erdeminin ne anlam taşıdığı, bütün bu etkinliklerin görünüşte ne derece soylu ama aslında nasıl sahte, yüzeysel ve o denli kendi gerçek niteliklerini maskeleyici olabileceği göz önüne serilmektedir.

Clemence herşeyini bırakarak Amsterdam'a göç etmeden önde, Paris'in ünlü avukatlarından biridir. Kendisini «soylu» işlere adamıştır. Dulları, yetimleri, her tabakadan çaresiz kişileri, gerektiğinde hiç ücret almadan, bu tutumunu bir gösteriş vesilesi de yapmadan «tüm varlığı ile, tüm canıyla»[57] korumaya çalışmaktadır. «Hiçbir zaman hoş görünmek için bir gazeteciye dalkavukluk» etmeyen, hiçkimseye «yarın bir işine yarar diye dostluk» göstermeyen, kendisine sunulmak istenen Legion d'honneur nişanını her defasında «saygılı bir ağırbaşlılıkla geri çevirmesini» bilen bir kişidir[58]. Clamence incedir, cömerttir, hoşgörülüdür, dış görünüşü de bu özellikleriyle uyum içindedir. O kendi kendisinden, çevresindeki kişiler de ondan son derece hoşnuttur. Clamence'ın yetkin kişiliği adeta dillerde dolaşmaktadır. Ne denli uzakta olursa olsun, bir kaldırım köşesinde bekleyen kör bir adam görmesin, hemen koşar, «onu tatlı sağlam bir tutuşla gelip geçen arabaların arasından, geçitten geçirir, kaldırım rahatlığına ulaştırır»[59]. Otobüste, metroda yerini başkalarına vermek için fırsat kollar, grev günlerinde duraklarda bekleyen yolcuları otomobiline almaktan büyük zevk duyar, tiyatroda bir çiftin ayrı düşmemesi için koltuğunu onlara bırakır, «yolculukta bir genç kızın yetişmeyeceği yükseklikte ağa bavullarını yerleştirmek için» en önce o atılır[60].

Bütün bunlar, Clamence'ın «gününü aydınlatan» olaylardır[61].

Clamence böylece, «Doğruluk duygusu, haklı olmanın hoşnutluğu, kendine hayran olmanın sevinci»[62] içinde ve onu «ayakta tutan, ilerleten verimli kaynaklardan» bol bol beslenerek, toplumun «iyi yanında» yaşamını sürdürmektedir.

Araya giren bir tek olay, Clamence'ın kendi bütün etkinliklerini başka bir tarzda değerlendirmesine yol açacaktır.

Clamence bir akşam, kendinden ve tüm dünyadan duyduğu memnunlukla son derece keyifli olarak Paris'in köprülerinin birinin üstünde şöyle durup da «bir hoşnutluk cıgarası» yakmak isterken ansızın arkasından «bir kahkahanın yükseldiğini» duyar[63]. Çevresine bakınır, ama hiçkimse yoktur ortalıkta. Kımıldamadan durur olduğu yerde «kahkaha hafifliyordu, ama daha açık-seçik duyuyordum bu kez...»[64]. Bu kahkahanın olağanüstü bir yanı yoktur gerçi:

> «Yanlış anlamayın, hiçbir gizemli yanı yoktu bu gülüşün: Güzel bir gülüştü, doğal, aşağı yukarı dostça, her şeyi yerli yerine koyan.»[65].

Ama, anılan «akşamı izleyen günlerde» bu kahkaha yavaş yavaş her şeyi «yerli yerine» koymaya başlayacaktır gerçekten. Clamence artık başka bir tarzda değerlendirecektir kendisini ve çevresini:

> «*Günü gününe yaşıyordum, ben-ben-ben'den başka bir süreklilik tanımadan.* Günü gününe kadınlar, günü gününe erdem ya da kötülük, günü gününe, köpekler gibi, ama benliğim her gün sapasağlam iş başında. *Böylece yaşamın yüzeyinde, bir çeşit sözcüklerin içinde,* hiçbir zaman *gerçeğin içinde değil...* İşte böyle yaşayıp gidiyordum. *Şöyle bir* okunan kitaplar, şöyle bir sevilen dostlar, şöyle bir gidilen kentler, şöyle bir elde edilen kadınlar. Tüm yaptıklarımı sıkıntıyla, dalgınlıkla yapıyordum. Ardımdan geliyordu kişiler, tutunmak istiyorlardı, hiçbir şey yoktu bende, mutsuzluk buydu işte onlar için. Çünkü ben unutuyordum. *Kendimden başka ansıdığım birşey yoktu.*
>
> Yavaş yavaş geri döndü belleğim. Daha doğrusu ben ona doğru gittim, orda buldum beni bekleyen anıyı. ...»[66].

Clamence belleğinin derinliklerine doğru çıktığı yolculukta yaşamını yeniden değerlendirirken bu kez bir komedyen olarak görür kendisini. Ona iyi ve haklı olduğu kuruntusunu veren önceki etkinliklerini farklı bir öz içinde görmeye başlar:

> «Kaldırıma ulaşması için yardım ettiğim bir körden ayrılırken selâmlıyordum onu. Bu şapka çıkarma gerçekte onun için değildi, göremezdi o bunu. Peki, öyleyse kimin içindi? Halk için. *Oyundan sonra selâmlar.* Hiç de kötü de-

ğil ha? Gene o günlerden birinde yardım ettiğim için teşekkür eden bir şoföre 'Hiç kimse bunu yapmazdı' dedim. Tabiî 'Kim olsa yapardı' demek istemiştim. Ama, bu *berbat sürçme* yüreğime oturdu. Alçakgönüllülükte gerçekte yoktu üstüme.»[67].

Söz konusu kahkahadan sonra Clamence erdemlerinin altında yatanın ne olduğunun bilincine varacaktır:

«Elbet benim de kendimce ilkelerim vardı, örneğin dostlarımın karıları kutsaldı benim için. Tam bir özdenlik içinde kocalarıyla dostluğa başlamadan birkaç gün önce keserdim ilgimi»[68].

Artık Clamence kendi kapısının üstüne ancak şöyle bir tabelanın yakışacağını düşünmektedir:

«İki yüzlü, bir sevimli Janus, altında evin arması: 'Güvenmeyin buraya.' Kartlarımın üstüne: 'Jean Baptiste Clamence, oyuncu'»[69].

Camus *Düşüş*'te, «das Man» tarzında bir yaşam üslûbuna, böyle bir yaşam seçildiğinde değerler ile değerli ilkelerin ne denli yozlaşabileceğine bir ayna tutmaktadır. Öte yandan, sadece bir çeşit günah çıkarma ile de insanın bu yüzeysellik alanından, genel bir yabancılaşmadan kurtulmasının imkânsız olduğu yine Clamence'ın kişiliğinde göz önüne serilmektedir.

Kahkaha, Clamence'a «das Man»ı göstermiştir göstermesine, ama bir imkânı yakalaması için yeterli değildir bu kadar. Clamence'ın bu kez Amsterdam'da başka bir rolü oynadığı görülmektedir. Clamence, kahkaha olayından iki-üç yıl önce, bir gece yarısı Seine nehri kıyısında dolaşırken genç, ince bir kadının kendisini suya attığını görmüştü. Bir yandan, yardım etmek için elini çabuk tutması gerektiğini düşünürken, diğer yandan da kımıldamadan durmuş ve «Çok geç, çok uzak...» diye kendi kendisini aldatmaya çalışmıştı. Daha sonra (kahkaha olayını yaşadıktan sonra), bu tutumunun iyice farkında olmuş ise de *Düşüş*, Clamence'in aynı konu ile ilgili şu sözleriyle bitmektedir:

«Oy genç kız, at kendini bir kez daha suya, ikimizi birden kurtarmak talihi elimde olsun bir ikinci kez, ha, ne sakıncasızlık. *Bir de baktınız, inandılar sözümüze.* Eee? *yerine getirmek gerek değil mi?* Brr!... *Su soğuk.* Ama tasalanmayın. Geç oldu artık. *Her zaman çok geç olacak.* Ne mutlu bize!»[70]

Herşeye rağmen, Clamence'ın kendi kişiliğinde «günün adamı»nı ve «herkesi içine alan bir portre» görmüş olması dolayısıy-

la bir bakıma bir üstünlüğe ve özel bir yere sahip olduğu söylenebilir:

> «Ortak çizgileri alıyorum: ikimizin de acı çektiği deneyler, paylaştığımız güçsüzlükler, en sonunda bende ve başkalarında şiddetle kendini gösteren *günün adamı*... Bununla herkesi içine alan bir portre çiziyorum. Daha doğrusu bir maske, yeterince karnavallardakine benzeyen, hem sadık hem de iyicene basitleştirilmiş: *önünde herkesin kendi kendine* «Bir yerde karşılaşmıştım bununla dediği bir maske. Portre bittiğinde tıpkı bu akşamki gibi, tam bir perişanlık içinde gösteriyorum onu: 'İşte! Ne yazık ki bu benim işte!' Savlama (İddianame) bitmiştir. *Ama çağdaşlarıma sunduğum bu portre birden bir ayna oluyor.*»[11]

Daha önce de görüldüğü gibi, «das Man»ın asıl özelliği bu portreyi hiçbir zaman bilinç yüzeyine çıkaramamasıdır. Bu farkında olamayışın en güzel örneklerinden birine Sait Faik'in *Sinağrit Baba*[12] adlı öyküsünde raslanmaktadır: Sinağrit Baba, «ömrü boyunca evlenmemiş, ömrü boyunca yalnız yaşamış», türlü denizleri dolaşmış, diğer balıkları çeşitli tehlikelere karşı uyarmış, onları eğitmiş bu «muhteşem, bir ilkçağ kralı gibi zengin, cömert, asil» derya filozofu, artık yaşamının son demlerinin gelip çattığını düşünmektedir. Sinağrit Baba ki, «ne facialar seyretmiş, ne oltalar kopartmıştır» henüz elden ayaktan düşmeden, «pis bir 'Vatos'un, ... bir canavarın dişine bir tarafını» kaptırmadan kendi yaşamına özgürce bir son vermek ister. Şimdi onun yalnızca tek bir arzusu vardır: «...suların üstündeki başka dünyada yaşayan bir akıllı mahlûka kendini teslim etmeli.» Ancak, bu «mahlûk» sadece akıllı değil «tepeden tırnağa insanoğlunun insanlığından» ileri gelen diğer özelliklere de sahip olmalıydı, Sinağrit Baba'ya göre. O «öyle bir elin oltasını düzleyemez, misinasını kesemez, bedenini fırdöndüsünden alıp gidemezdi.» O gün, Sinağrit Baba'nın kararını verdiği saatlerde denizde beş sandal vardı. Hayalinde yaşattığı insanı bulmak ve kendini ona sunmak için beş sandalı tek tek yoklamayı düşündü: «Sinağrit Baba oltalardan birini kokladı. Bu, balıkçı Hristo'dur: ... Gözü açtır onun. İçinden pazarlıklıdır. Evet, fıkaradır, ama... Sinağrit Baba fıkaralıkta gururu sever.» Daha sonra ikinci oltayı geçti: «Bu balıkçı Hasan'dır. Geç. Cart curt etmesine bakma! Korkaktır. Sinağrit Baba cesur insanlardan hoşlanır.» Bir başka oltayı kokladı: «Balıkçı Yakup iyidir, hoştur, sevimlidir... ama kıskançtır. Kıskançları sevmez Sinağrit Baba, geç.» Dördüncü oltanın sahibi bir hasistir, oysa «Sinağrit Baba cömertten hoşlanır.» Beşinci sandaldan Nikoli'nin oltası sarkmıştı:

> «Sinağrit Baba, Nikoli'nin bir kusurunu arıyordu. Onda kusur mu yoktu. Evvelâ sarhoştu. Sonra ahlâksızdı, ken-

dini düşünürdü ama, cesurdu, cömertti, hiç kıskanç değildi. Fıkaraydı. Kibirliydi de. Sinağrit Baba kibirli fıkarayı severdi ama, Nikoli'nin kibirini beğenmiyordu. İnsanoğlunda o başka bir şey, gurura pek benzeyen bir şey, yerinde, vaktinde bir gurur, o da değil, insanoğlunun insanlığından, taa saçının dibinden, oltasını tutuşundan beliren, isteyerek olmayan ama pek istemeyerek de gelmeyen bir gurur isterdi.»[73]

Aradığı insanı bulamayan Sinağrit Baba kayasının kenarında durup beklemeye başladı. Gittikçe balığa çıkanlar çoğalıyordu. Birden «büyük büyük ışıklar saçan bir olta» dikkatini çekti Sinağrit Baba'nın. Heyecanla ve umutla oltaya yaklaşarak onu kokladı. Tanıdığı biri değildi bu. Yemi ağzına aldığında bir an için bu kişinin aradığı insanın ta kendisi olduğu izlenimine kapıldı ve aynı anda da yakalandı.

> «Sinağrit Baba büyük gözleriyle kendisini yakalayana sevinçle baktı. ... bir daha baktı, bir daha baktı. Birdenbire ürperdi...[74]

Ne görmüştü Sinağrit Baba böylesine ürperecek ve daha sonra da müthiş bir öfkeye kapılacak? İşte aradığı adam bu değil miydi? O adam ki «Ömrü boyunca cesur, cömert, Sinağrit Baba'nın beklentisi de bu değerlerle ilgiliydi; o halde daha neler umuyordu da kendisini perişan eden bir düşkırıklığına uğramıştı? Şuydu Sinağrit Baba'yı altüst eden gerçek: Bu kişi *hiçbir sınav geçirmemişti yaşamı boyunca ve asla kendi kendisiyle yüzyüze gelmemişti:*

> «Ama belki de ölünceye kadar cömert, cesur, mağrur, yaşayacak bu adamın şu ana kadar bir defa bile bir imtihana sokulmadığını anlamıştı. Belki de sonuna kadar bu imtihandan kurtulacaktı. Sinağrit Baba böylesine hiç raslamamıştı. Ölmeden evvel adama bir daha baktı. Namuslu, cesur, cömert ölecek bu adamın hakikatte korkakların en korkağı, namussuzların en namussuzu olduğunu alnında okuyordu. Bu adam o kadar talihliydi ki, daha, ikiyüzlülüğünü kendi kendisine bile duyacak fırsat düşmemişti.»[75]

1. *Martin Heidegger*, Was ist Metaphysik? : *Frankfurt/Main, 1965, s. 11.*
2. *a.g.y., s. 12*
3. *a.g.y., s. 13 ve* s. *15* .
4. *a.g.y., s. 15*
5. *a.g.y., ss. 15-6*
6. *Heidegger*, Sein und Zeit, *Tübingen 1957, Niemeyer Verlag, 8. Baskı, s. 42*
7. *a.g.y., s. 42*
8. *a.g.y., s. 144*
9. *a.g.y., s. 43*
10. *a.g.y.. s. 44*
11. *a.g.y.. s. 170*
12. *a.g.y.. s. 126*
13. *a.g.y.. s. 127*
14. *a.g.y.*
15. *a.g.y.*
16. *a.g.y., s. 128*
17. *a.g.y.*
18. *a.g.y.. ss. 126-7*
19. *Bkz. Bedia Akarsu*, Çağdaş Felsefe Akımları, : *«Martin Heidegger,» M.E.B. Yay., Ank. 1979, s. 125: «Ancak* anlama *(verstehen) Heidegger'de anlama anlamına gelmez de, önde bulunan (vorstehen), yöneten anlamına gelir.» Ayrıca bkz. I.M. Bochenski*, La Philosophie Contemporaine en Europe, : *«Martin Heidegger»* s. *137: «anlamak burada, bir şeyin önünde olabilmek» anlamına gelir.*
20. *a.g.y., s. 79*
21. *Nusret Hızır*, Felsefe Yazıları, *İstanbul 1976, Çağdaş yayınlar, s. 78*
22. *Heidegger, a.g.y., s. 169*
23. *a.g.y.*
24. *a.g.y., s. 172*
25. *a.g.y., s. 172*
26. *a.g.y., s. 173*
27. *a.g.y.*
28. *Bkz. Stegmüller*, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, *Stuttgart, 1969, Kröner Verlag, s. 167*
29. *Heidegger, a.g.y., s. 177*
30. *Heidegger a.g.y., s. 254*
31. *Jean-Paul Sartre*, La Nausée, *Paris 1962, Gallimard, s. 222 (Alıntının çevirisi: mevcut olmayan, varoluşun üstünde bulunan (...) ve kişilere varoluşlarından ötürü utanç duyuran)*
32. *a.g.y.'ın çevirisi:* Bulantı *(Çev. Selâhattin Hilâv) İstanbul 1961, Ataç Kitapevi, ss. 179-81 (Alıntının altını ben çizdim)*
33. *a.g.y., s. 11*
34. *a.g.y., s. 12*
35. *a.g.y., s. 162*
36. *a.g.y., s. 111*
37. *Ingeborg Bachmann*, Otuz yaş *(Çev. Kâmuran Şipal) İstanbul 1969, Yankı Yayınları, s. 6*
38. *a.g.y., s. 8 (Altını ben çizdim)*
39. *a.g.y. (Altını ben çizdim)*

40. *a.g.y.*
41. *a.g.y. (Altını ben çizdim)*
42. *a.g.y. ss. 16-7 (Altını ben çizdim)*
43. *a.g.y., s. 18 (Altını ben çizdim)*
44. *Camus,* Yabancı *Çev. Vedat Günyol) İstanbul 1971, Yankı Yayınları, s. 93*
45. *a.g.y., s. 102*
46. *a.g.y., s. 83 (Altını ben çizdim)*
47. *a.g.y., s. 84 (Altını ben çizdim)*
48. *a.g.y., ss. 84-5 (Altını ben çizdim)*
49. *a.g.y., s. 86*
50. *a.g.y., s. 90*
51. *a.g.y., s. 99 (Altını ben çizdim)*
52. *a.g.y., s. 92 (Metinde italik yazılmıştır.)*
53. *a.g.y., s. 122*
54. *a.g.y., s. 125*
55. *«Değer biçme» için bkz. Ioanna Kuçuradi,* İnsan ve Değerleri, *İstanbul 1971, Yankı Yayınları. Kuçuradi, değer biçmeyi şöyle tanımlar: «... değerlendirilmesi söz konusu olan şeyin kendi değerini göstermek değil de, geçerli ilkeler, kurallar, normlar, standartlar, modalar, ölçüler* bakımından - *bunların 'açı'sından, bunlara göre - ... nitelendirmek... Bu bir şeye* değer biçmektir, *başka bir deyişle de, bir şeyi ezbere değerlendirmektir.» s. 42*
56. *Herman Hesse,* Steppenwolf, *Baden-Baden 1970, Suhrkamp Verlag, s. 59 (Altını ben çizdim)*
57. *Camus,* Düşüş *(Çev. Ferit Edgü) İstanbul 1961, Ataç kitapevi, s. 10*
58. *a.g.y.*
59. *a.g.y., s. 12*
60. *a.g.y.*
61. *a.g.y.*
62. *a.g.y., s. 10*
63. *a.g.y., s. 21*
64. *a.g.y.*
65. *a.g.y.*
66. *a.g.y., s. 27 (Altını ben çizdim)*
67. *a.g.y., s. 26 (Altını ben çizdim)*
68. *a.g.y., s. 31*
69. *a.g.y., s. 25*
70. *a.g.y., s. 79 (Altını ben çizdim)*
71. *a.g.y., ss. 74-5 (Altını ben çizdim)*
72. *Sait Faik,* Bütün Eserleri *(4), Ankara 1970, Bilgi Yayınevi, ss. 138-42*
73. *a.g.y., s. 139.*
74. *a.g.y., s. 141*
75. *a.g.y.*

AHLAK ÖRNEĞİ*

ULUĞ NUTKU

Kant'ın bir eylemin ahlâkî değerinin onun sonucunda değil de taşıdığı niyette olduğunu göstererek ethikte yeni bir alan açmasından sonra ahlâk örneği kavramı insanlık kavramına daha yakından bağlanmaya başladı. Her ahlâk örneğinin insanlığa bir bütün olarak temsil ettiğinin bilinci gelişiyordu.

İnanç Çağında Avrupa insanı klasik felsefenin dünyevî mutluluk-arayıcısı olmaktan çoktan çıkmıştı, ama Kant'ın zamanındaki Avrupa insanı, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin transendental çizgisinden de dışarı kaymaya başlamıştı.

Grekler için mutluluk pragmatik kavranan, böyle olduğundan da çabalayarak erişilebilecek bir şeydi; özel bir bilgi türüne sahip olmakla mutluluk ele geçirilebilirdi. Grek düşüncesinde insan siyasal bir varlık olarak belirleniyordu; bununla uyumlu olarak da toplumun mutluluğuna öncelik veriliyordu. Etnik siyasallaştırılıyordu. Sağlıklı toplum ancak nesnelerin doğru bilinişi üzerinde örgütlenebileceğinden, nesnelerin bilgisiyle toplumsal ilişkilerin bilgisini birleştirecek bir çeşit sosyo-ethik, insanları mutluluk ereğine götürecek bir bilim olarak düşünülüyor, ahlâk örneği de bu yönde aranıyordu.

Grekler ahlâk problematiğinin çekirdeğinin daha derinlerde yattığının farkına varamadılar. Sonraki tarih onların yetersizliklerini gösterdi; çünkü ethik kesin anlamıyla bir bilim olabilseydi, bu bilimde şimdiye kadar oldukça ilerlemiş olmamız gerekirdi. Bu ilerlemeler sonucunda da kişiler ve toplumlar hayatlarını gittikçe daha çok ethiksel-bilimsel yönetmeyi öğrenirlerdi.

Avrupanın dinsel geleneği (köklerini Doğudan aldı ve, Yahudi-Hıristiyan olduğundan, başlangıcında anti-Roma, anti-klasik ve anti-Avrupa idi) en yüksek değeri bireyin türdaşına iç-

* The EthicalExample. *1983 Ağustosunda Montréal'de toplanacak XVII. Dünya Felsefe Kongresine sunulacak tebliğin yazar tarafından yapılan çevirisi.*

ten bağlanmasına dayandıran ilk girişimdi. Bu yeni bir özgürlük anlayışının başlangıcıydı da, çünkü dıştan en ufak bir zorlama bile olmadan kendisini bir başkasına hizmete bağlanmış hisseden kimse tamamiyle özgür bir insandır. Onun özgürlüğü bağlanmasıyla tamamlanmıştır. Böyle bir kimsenin kendini içinde bulduğu ahlâkî durum, herhangi bir pragmatik, toplum açısından övgüye layık, yahut siyasal bakımdan altruistik durumdan kökten farklıdır. Başkalarını yaşatma duygusuyla bağlanmış kişi ahlâk örneğinin olanağıdır ve bu olanağın gerçekleşmesi mutluluk kavramıyla açıklanamaz, — bu kavramın anlamı Greklerdeki gibi bir amacı değil de bir aracı gösterecek şekilde tersyüz edilse bile. Ahlâk örneği ne bir araçtır, ne de tek yahut bir dizi aracın amacıdır. O kendi başına bir amaçtır.

Bireyin, somut insanın (soyut toplumun değil) değeri insanlık kavramını oluşturan kaynaktır. «Dünyadaki bütün insanlar», yani «insanlık» kavramı, oluşumu için bireyin birey olarak mutlak değerinin tanınmasını gerektirir. Bunun bilincine doğru ilk adımı Hıristiyanlık attı.

İnsan varlığının değeri açıkça ve tam anlamıyla ancak Kant'ın keşfinden sonra görüldü. Onun terimlerinin çoğu bugün kullanılmayabilir, ama katkısı küçültülemez. Kant din ahlâkının şartsız iyiden, yani, kendi hayatını kaybetmeyi düşünmeden bir başkasını yaşatma niyetinden doğduğunu ve geliştiğini gördü. Ama aynı zamanda bu niyetin dinlerce hemen ödül ve ceza şartlarına bağlanarak bozulduğunu, oysa ahlâk örneğinin ödüle ve cezaya karşı ilgisiz süregittiğini de gördü.

Kant'ın «içimizdeki yasa»sını izleyerek ahlâk örneğini, bulutsuz bir gecedeki parlak göktaşı kadar açıkça görebiliriz. Örnek çoğu kez kendisini pek kısa bir süre için gösterir ama insanlı dünyanın her yerinde sürekli dolaşır. Doğanın ahlâk örneğini insan ilişkileri biçiminde oluşturmasının ve onu hayat uğruna yinelemesinin ardında (Kant'ın düşündüğü gibi) gizli bir planının olduğunu söyleyemeyiz; bunu söylemek doğal oluşları insanî amaçlara bağlamak olur. Ama kesinlikle söylenebilecek bir şey varsa, o da ahlâk örneğinin, ister binlerce yıl önce, ister hemen şimdi görülsün, özce aynı kalışıdır. Bundan, onun artık doğal evrime bağımlı olmadığı, doğanın onu aşmaya çalışmadığı anlamı da çıkar.

Ahlâk örneği kendisini konuşturur; uzun uzadıya yorumlara dalmaya gerek yoktur. Şimdi, ikisi dünya edebiyatından, ikisi de son zamanlardaki haberlerden dört örnek vereceğim.

4800 yıl önce Sumer şehri Lagaş istilâya uğradığından ölüm ve sefalet olağan karşılanmadı. Şair Dingirraddamu savaş kurbanı olan çocukların yazgısına yakınıyordu. Vicdanın doğuşu uygarlığın başlangıcıyla örtüşmüş olmalı. Diğer yanda, Frazer'in

tasvir ettiği, Brahmapootra vadisinde yerleşik Lhota Naga kabilesi başka kabilelerin çocuklarını yakalayıp öldürürlerdi. Onların, Lagaş'ın düşmanlarınınki gibi kötü niyetleri yoktu, ahlâki çelişkileri yoktu. Niyetleri, öldürdükleri çocuğun kemiklerini, daha iyi ürün alma amacıyla tarlalarına dikmekti. Bu eylemin ahlâk dışılığının bilincinde değildirler; tersine, bunu yapmamak törelerine karşı gelmek olurdu. Onlarda Sumerli şairin, bizim de içine girdiğimiz duygu yapısı yoktu; çünkü şair, savaşta kendi ülkesi kazansa da, düşmanın çocuklarının kara yazgısı için yakınacaktır. Lhota Naga kabilesinin töresi içindeki bu davranış biçimi elbette «insan» öznesinin yüklemlerinden birisi olarak kabul edilemez ve «insan» tanımına dahil edilemez. Oysa şu bizim modern dünyada çocuklar yine katledilirse ve üstelik ileri teknolojinin yepyeni silahlarıyla katledilirse, bu bilinçli kötülüğün insan öznesinin bir yüklemi olmadığı ne mantıkça ne de tarihçe savunulabilir. Bu durumda ahlâki çelişki büyük bir gerilimle duyulur ve çelişkinin olumlu yanını, türdaşı yaşatmayı, vurgulayacak örnekler aranır.

Diğer üç örneğe topluca ve kısaca değineceğim.

2400 yıl önce Ksenofon'un komutasında bir Grek ordusu Doğu Anadolunun dağlık bölgesinden Karadenize doğru geçit ararken iki yerli Kürdü yakalar, yol göstermelerini isterler. Birincisi birçok işkenceye rağmen konuşmayı reddeder ve öldürülür. İkincisi razı olur. Öbürünün neden sustuğu sorulunca, o adamın yeni evlendirdiği kızının ordunun geçeceği yola yakın bir köyde oturduğunu söyler.

Birkaç yıl önce gazetelerde Elaine Esposito adında 43 yaşında bir kız çocuğun Floridadaki evinde öldüğü haberi verilmişti. 37 yıldır bitkisel durumda yaşıyormuş. Haber şöyle devam ediyordu: «Bu süre içinde küçük Elaine'nin babası ilaç giderlerini karşılamak için üç ayrı işte birden çalışmış; hastabakıcı olan annesi ise hem işine devam etmiş hem de kızının her gereksinmesine koşmuştur. Anne Esposito kızının belirli aralıklarla yatağında döndürülmesinden başka günde dört kez sıvı besin almasını sağlamıştır.»

Ocak 1982'de Waşhington'da Potomac ırmağı üzerinde bir uçak kazasında yolcular buzlu suya düştü. Bir helikopter timi birçok hayat kurtardı ve oradan geçen Lenny Skutnik ırmağa atlayıp Priscilla Tirado'yu çıkardı. (Bir felsefe yazısı sıradan insanlardan adlarıyla sözetmekten utanç duymamalı) Aynı anda, kimliği belirlenemeyen (sonradan belirlenmiş olmalı) 50 yaşlarında bir adam da sudaydı. Haber şöyleydi: «Helikopterden can simidinin her indirilişinde adam onu yakaladı ve bir başkasına iletti. Sonunda helikopter onu da almaya döndüğünde buzların arasında kaybolmuştu.»

Ahlâk örneği üzerinde felsefi terimlerle konuşmak hiç gerekmiyor. Ama kullanılırlarsa örnek onlara içerik kazandırır. Şöyle:

Ahlâk örneği insanın insana bağlanmasının çeşitli biçimlerini gösterir (ölümü hemen kabullenene fedakârlıktan, uzun süre çile çeken, güçlüklere göğüs geren fedakârlık biçimlerine kadar): felsefede Kant tarafından *bağlanma* olarak dile getirildi. Doğal kendini-koruma güdüsünü aşarak artı belirlenim *(plus determination)* olarak ortaya çıkar. Anlaşılması için bilimsel sebeplilik kavramı içinde ele alınmaya ihtiyacı yoktur; herhangi bir bilimsel ilkeye dayanmaz; onun bilgisi *sui generis*'dir. Karanlıkta kalan hiçbir yanı yoktur; dış dünya üzerindeki bilgi birikimiyle açıklanacak hiçbir bölümü yoktur: bir bütün olarak *açık ve seçiktir*. Ahlâk örneği ilerlemez, ahlâk eyleminin gerçekleştiricisi için hiç kimse «daha iyisini yapabilirdi» deme hakkını kendinde bulamaz, ama o «yapabileceğinin en iyisin yap»arken (Kant) daha iyisini yapabilir. İyi ile daha iyi arasında yaşatma niyeti bakımından fark yoktur, ikisi de *yetkindir*. Ahlâk örnekleriyle bir değerler skalası yahut hiyerarşisi yapılamamakla beraber, bunların yinelenmesinin sayıca çoğalması, yaşatmaların öldürmelere ağır basması, insanlık kavramının içerdiği bir umut, bir beklentidir, ama uğrunda mücadele edilmesi gereken bir umut, bir beklentidir. Başkasını yaşatma örnekleri arasında nitelik farkı olamayacağından, örnek çok çeşitlilik içinde tekildir. Ahlâk örneğinin taşıdığı *iyi* göreli değil mutlaktır. Onun hiçbir bilime dayanmamasına karşılık bütün bilimler, hayatın hizmetinde örgütlenmek için ona dayanırlar: o bütün bilginin «en üstün iyi»sidir *(summum bonum)*.

Ahlâk örneği bilimlere insan varlığını anlamaları için ışık tutar. Bilimler onu kendi açılarından yorumlarlar. İnsan türünün soysürdürmesinin bir mekanizması olarak: biyoloji tarafından. Yahut, fedakârlık adını alan kalıtım özelliği olarak: genetik tarafından. Ya da basitçe, toplum düzenini sağlayan dayanışma ilkesi olarak: sosyoloji tarafından. Ya da en geniş anlamda aile, akrabalık bağı olarak: antropoloji tarafından. Ya da sevginin işlevi olarak: psikoloji tarafından. Hatta, doyum arayan canlılık ilkesinin karşıtındaki düşünsel ilke olarak: metafizik tarafından.

Bütün ahlâk sistemleri, bütün ethik teorileri ahlâk örneğinin genelliğini dile getirmeye çalıştılar. Kullanılan terimler çağlara göre değişmiştir ama anlam aynı kalmıştır. Anlama bir yerde bir zaman varıldığı sürece, birisini yaşatmak ile birisini öldürmek arasındaki (günümüzde küresel boyutlara ulaşan) çelişkinin hayattan yana çözümlenmesi için umut vardır.

ANGLOSAKSON BİLİM FELSEFESİ*

INGVAR JOHANSSON
Çeviren: Şahin Alpay

III. KUHN VE FEYERABEND

1960'larda hem pozitivizme hem de Popperciliğe çeşitli yönlerden eleştiriler yöneltilmiştir. Eleştirenler arasında başlı başına bir düşünce okulu kurmuş olan kimse yoktur. Ancak bu yönde hayli ilerlemiş olan biri, *The Structure of Scientific Revolutions* adlı kitabın yazarı Thomas Kuhn'dur. Kuhn (1922—) aslında bir bilim tarihçisidir ve bilimin gelişmesinin ne pozitivist ne de Popperci bilim felsefesiyle bağdaşmadığı savını, yaptığı bilim tarihi çalışmalarına dayandırır. Pozitivizmi ve Popperciliği ayrıntılı olarak eleştirmiş değildir, ancak bilimsel gelişmenin izlediği modeli ortaya çıkarmaya çalışmıştır.

Paul Feyerabend (1924—), önce koyu bir pozitivist, sonra koyu bir Popperci olmuş; 1960'larda da tüm bu eski görüşlerini terketmiştir. Feyerabend ve Kuhn'un görüşleri, her ne kadar biraz farklı bir terminoloji kullanıyorlarsa da, geniş ölçüde birbirinin aynıdır. Görüşlerini, aynı yıllarda, kısmen işbirliği yaparak geliştirmişlerdir. Aralarındaki en büyük ayrılık, Feyerabend'in pozitivist ve Popperci bilim felsefelerini ayrıntılı olarak eleştirmiş olmasıdır.

Paradigmalar

Kuhn'un felsefesindeki en yaygın kavram, «paradigma» kavramıdır. Kuhn'a göre bir paradigmanın başlıca dört kurucu öğesi vardır:

* *Bu yazının I. ve II. Bölümlerini* Yazko Felsefe Yazıları 4. Kitap'*ta yayımlamıştık (YFY).*

1) İlk öğeye «simgesel genellemeler» («symbolic generalizations») adını verir. Bunlar, doğa yasalarını andıran, ancak bilim adamlarınca tanımlama olarak anlaşılan önermelerden oluşur. Bu önermeler sınamaya tabi tutulmaz. Simgesel bir genelleme yanlışlanamaz. Örneğin Newton'un ikinci yasası (güç = kitle x hız) uzun bir süre güç'ün tanımı olarak; Ohm yasası da (iletkenlik = gerilim/direnç» iletkenliğin tanımı olarak anlaşılmıştır. Bugün de geçerli olduğuna inanılan bir başka örnek, «hız = mesafe/zaman», önermesidir. (Bu önermenin yanlışlandığı düşünülebilir mi?)

2) İkinci kurucu öğeye Kuhn, metafizik öğe der. Şu tür inanışlardan oluşur: Isı, hareket enerjisidir; algılanabilir olayların nedeni atomlardır, güç alanlarıdır, vb.; bir gazın molekülleri rasgele hareket halinde olan küçük, esnek bilardo topları gibi davranır, vb.

3) Kuhn, üçüncü öğeye «değerler» («values») adını verir. Ancak bunlara «kuramötesi» («metateorik») ölçütler dense daha doğru olur. Zira burada söz konusu olan, niceliksel öndeyiler, niteliksel öndeyilerden daha iyidir», «kuramlar, daha basit ve daha tutarlı olmalıdır» gibi değerlerdir.

4) Dördüncü öğe, «örnekler» («exemplars») adını alır. Kuhn'a göre kitabının en az anlaşılmış bölümü bu öğeyle ilgili olandır. Kuhn şunu anlatmak ister: Bilim adamları eğitimleri sırasında bir dizi standard problemi çözmeyi ve bir dizi standard deney yapmayı öğrenirler ve böylelikle nesneleri ve olayları, sözle ifadesi ya da birtakım önermelerle özetlenmesi olanaklı olmayan, ortak bir bakış açısıyla görmeye başlarlar. «Örtük bilgi» («tacit knowledge») edinirler. Bir dizi ortak «örnekler»i benimserler. Doğurduğu kuramsal sorunları çözebilmeksizin ya da onu sınayabilmeksizin, bir doğa yasasının ne dediğini anlamak, bir anlamda, olanaklıdır. Ancak bunun için, doğa yasasının ifade edildiği önermenin ötesinde bir şeye gerek vardır. Bu da, «örnekler»e ilişkin bilgidir.

Normal Bilim

Kuhn'a göre bilim iki şekilde yapılabilir. Ya bir paradigma veri kabul edilir ve «normal bilim» («normal science») yapılır; ya da paradigma değiştirilmeye çalışılır ve «devrimci bilim» («revolutionary science») yapılır. Normal bilim, bilimsellikle ilgili görülen özelliklerin çoğunu gösterirken; devrimci bilim felsefe olma eğilimindedir. Kuhn, normal bilimde üç farklı uğraş görür:

a) Işığın dalgalardan oluştuğunu söyleyen bir paradigma varsa, frekansların ve spektral yoğunlukların belirlenebilmesi

gerekir; belirli bir kimya paradigması farklı maddelerin atom ağırlıklarının belirlenebilmesini gerektirir, vb. Normal bilimsel çalışmaların bir bölümü, bu örneklerde olduğu gibi, paradigmasal özelliklerin belirlenmesi ve bu belirlemelerin giderek daha büyük bir kesinlikle ve giderek daha kapsamlı olarak yapılmasıdır. Bir paradigma olmaksızın, hangi özgülüklerin belirlenmesi gerektiği bilinemez.

b) Tarih çalışmaları, kuramların çoğunun *her zaman yanlışlandığını*, yani daima kuramla çelişik görülen veriler bulunduğunu göstermiştir. Diğer çalışmalar ise, bu yanlışlamaların aslında yanlışlama olmadığını, aksine kurama ya da paradigmaya uygun olduklarını göstermeye çalışmışlardır. Örneğin, geliştirilmiş bir teleskopla, Kopernik'in kuramının içerdiği yıldız paralaksının gerçekten var olduğu gösterilebildi. Daha önceki verilerin yanlış olduğu ortaya çıktı. Kuram doğruydu. Bu örnekler çoğaltılabilir. Normal bilimde amaç, doğayla kuramı birbirine uydurmaktır ve bu daima kuramın kurallarına göre olacaktır.

c) Kuhn'un paradigma betimlemesi, deneysel yasalar denilen yasalara yer vermez. Kuhn'a göre, bir kısım mantıkçı pozitivistlerin iddialarının aksine, deneysel yasalar teorilerden önce gelmiş (Bkz: YFY 4. Kitap, S. 15-16) değillerdir. Deneysel yasalar daima belirli bir paradigmadan hareketle belirlenmiştir. Örneğin, Coulomb'un elektriksel çekim yasası gibi bir yasanın belirlenebilmesi için, elektriğin ne olduğunu ve nasıl işlediğini aşağı yukarı anlatan bir paradigmanın bulunması *zorunludur*. Bu çeşit yasaların belirlenmesi normal bilimin işidir. Normal bilim çalışmalarının son bir yönü (ki, bunu dördüncü bir uğraş olarak belirtmesi gerekirdi), Kuhn'un, paradigmanın yayılması dediği uğraşıdır. Normal bilim çalışmalarının tümünün bir ölçüde bu yayma etkinliğine girdiği söylenebilir; ancak burada anlatılmak istenen, paradigmanın uygulama alanının genişletilmesi çalışmasıdır.

Yukarıda sayılan her üç uğraş da, elbette ki hem kuramsal hem de deneysel çalışmaları kapsar.

Eğer bir paradigma veri kabul edilirse, hem çözümü gereken sorunları tanımlayacak, hem de bunların kabul edilebilir çözümlerinin neler olduğunu belirleyecektir. Biri, bir sorunu çözmede başarısızlığa uğrarsa, bu, paradigmanın bir yana atılacağı anlamına gelmez. Daha yetenekli birinin bu sorunu ileride mutlaka çözeceği söylenir. Kuhn bu durumu şöyle ifade eder: Normal bilim dönemlerinde kuramlar değil, bilim adamları sınanır. Bu dönemlerde bilim adamları bulmaca çözmeye çalışan kimselere benzer. Bulmacanın, sorunu çözmek için gerekli olan, tüm parçacıkları baştan verilmiştir. Bütün iş, parçacıkları doğru yerlerine oturtmaktan ibarettir.

Kuhn'a göre her zaman için bir paradigma vardır; ama her zaman normal bilim yapılmaz. İlk üç kurucu öğeden oluşan bir paradigma daima bulunur. Ancak normal bilim için dördüncü öğenin de bulunması gerekir; oysa bazen bu öğe bulunmaz.

Devrimci Bilim

Bazen paradigma değişir. Örneğin, Ptolemaios astronomisinin yerini Kopernik astronomisi almış; Aristoteles dinamiği yerini Newton dinamiğine, o da yerini görelilik kuramına bırakmıştır. Kuhn'un paradigma değişmeleriyle ilgili olarak andığı diğer adlar Benjamin Franklin, James Clerk Maxwell, A.C. Lavoisier, Charles Lyell ve Charles Darwin'dir.

Paradigma değişmesi daima bir grupla bağıntılıdır. Bazen bu grup toplumun tümü olabilir. Kopernik devrimi tüm toplumu etkilemiştir. Öte yanda, optik alanında parçacıklar kuramından dalgalar teorisine geçiş, her ne kadar sonradan tüm topluma yayılmışsa da, başlangıçta yalnızca küçük bir grubu ilgilendirmiştir.

Kuhn yalnızca, bilim adamlarının değişik paradigmaları verilmiş olarak kabul ettiklerini ya da belirli bir dönemde böyle yapmaları, yani paradigmanın doğruluğunu tartışmaktan kaçınmaları gerektiğini savunmakla kalmaz, deneysel yasaları belirleyebilmek ve değişik özgülükleri ölçebilmek için mutlaka bir paradigmanın kabul edilmesinin zorunlu olduğunu söyler. Çünkü tüm deneyler, yardımcı varsayımlar gerektirir (bunlardan hangilerinin kullanılabilir olduğunu paradigma belirler) ve çünkü dilin yapısı öyledir ki, tüm bir dilsel bağlam verilmiş olarak alınmazsa, soyutlanmış bir önermeyi anlama olanağı yoktur. (Kuhn burada Wittgenstein'ın «dil oyunu» tartışmasına atıfta bulunur. Bkz. IV. Bölüm, *Ludwig Wittgenstein.)*

Bu durumda paradigma değişmesi Kuhn bakımından sorun yaratır. Sorun, hem paradigmanın neden terkedildiği sorusuyla, hem de yeni paradigmanın nasıl olması gerektiğinin nasıl bilineceği sorusuyla ilgilidir. Paradigmanın varlığı sınamanın önkoşuludur. İçerdiği sorunların çözülmesinde başarısızlığa uğranılması anlamında dolaylı sınama dışında, bir paradigmanın doğrudan sınanması olanaksızdır. Her paradigma normal olarak her zaman kendisiyle bağdaşmayan verileri (anomalileri) içerir; bu yüzden, tek başına anomalilerin varlığı bir paradigmanın terkedilmesi için yeterli neden olamaz. Kuhn'a göre bir paradigmanın terkedilmesinin normal *kuramsal* nedeni (elbette ki, sosyolojik ve psikolojik nedenler de gösterilebilir), paradigmanın çözmede başarısızlığa uğradığı sorunların sayısının *çok fazlalaşmasıdır*. Ancak, buna kalmadan da paradigma değişebilir.

Peki, yeni paradigma nereden gelir? Bir paradigma kendini doğrudan deneylerde belli etmez; kısmen spekülatif bir öğeye dayanır. Birden fazla yeni paradigma ortaya çıkarsa, hangisi seçilir? Kuhn'a göre, önce felsefi bir tartışma yer alır ve sonunda paradigmalardan birinin doğal olduğuna karar kılınır. Dünya, paradigmanın tanımına uymalıdır. Paradigma değişmesi halinde, yeni paradigmanın akılsal (rasyonel) açıdan daha doğru kabul edilmesi değil, daha çok bir inanç değişikliği söz konusudur. Başka türlü olması da zaten olanaksızdır. Bir paradigma, deneyin ve akılsal (rasyonel) tartışmanın en genel öncülüdür, ancak genel öncüller asla kanıtlanamaz.

Kuramsal Çoğulculuk

Feyerabend, kuramsal çoğulculuğu savunur. Ona göre bilim, iki ilkeye bağlı kalmalıdır: «Çoğalma İlkesi» («The principle of proliferation») ve «İnat İlkesi» («The principle of tenacity»). Birinci ilke şudur:

> «Genel kabul gören bakış açısı çok iyi kanıtlanmış ve çok yaygın olsa dahi, bununlar bağdaşmayan kuramlar bulmak ve geliştirmek.»[18]

İkinci ilke de şudur:

> «[...] bir dizi kuramdan en verimli sonuçlar vaat edeni seçmek ve karşılaştığı güçlükler çok önemli olsa da, bu kurama sıkı sıkıya sarılmak.»[19]

Feyerabend'e göre, *aynı anda* birbirleriyle çelişen çok sayıda kuram bulunmalı ve bu kuramların savunucuları, bunların doğruluğuna kuvvetle inanmalı ve içerdiği tüm anomalileri ısrarla çözmeye uğraşmalıdır. Feyerabend «kuram» kavramını çok geniş bir anlamda kullanır.

> «Kuramlardan söz ederken, bunlara mitleri, siyasal düşünceleri ve dinsel sistemleri de dahil edeceğim ve bu adı verdiğim bir bakış açısında, varolan tüm nesnelerin en az bir yönüne uygulanabilme niteliğini arayacağım. Genel görelilik kuramı, bu anlamda bir kuramdır. 'Bütün kuzgunlar siyahtır' önermesi ise, bu anlamda bir kuram değildir.»[20]

Feyerabend'in ikinci ilkesi, Kuhn'un normal bilim dediği şeyin özelliklerinden birine, yanlışlayıcı verilerin doğrulayıcı veriler haline getirilebilirliğine dayanır. Feyerabend'e göre, yeni bir kuram, eskimiş yardımcı-kuramlarca kuşatılmış olabilir ve bu yüzden yanlış ve saçma görünebilir. Öte yandan yeni ve daha gelişkin yardımcı-kuramlarla desteklenen yeni kuram, ne yanlışlanabilir ve ne de saçma görünür. Kopernik güneş-merkezli kuramını ortaya attığı sırada Aristoteles'ci dinamik genel kabul

Kuhn'a göre her zaman için bir paradigma vardır; ama her zaman normal bilim yapılmaz. İlk üç kurucu öğeden oluşan bir paradigma daima bulunur. Ancak normal bilim için dördüncü öğenin de bulunması gerekir; oysa bazen bu öğe bulunmaz.

Devrimci Bilim

Bazen paradigma değişir. Örneğin, Ptolemaios astronomisinin yerini Kopernik astronomisi almış; Aristoteles dinamiği yerini Newton dinamiğine, o da yerini görelilik kuramına bırakmıştır. Kuhn'un paradigma değişmeleriyle ilgili olarak andığı diğer adlar Benjamin Franklin, James Clerk Maxwell, A.C. Lavoisier, Charles Lyell ve Charles Darwin'dir.

Paradigma değişmesi daima bir grupla bağıntılıdır. Bazen bu grup toplumun tümü olabilir. Kopernik devrimi tüm toplumu etkilemiştir. Öte yanda, optik alanında parçacıklar kuramından dalgalar teorisine geçiş, her ne kadar sonradan tüm topluma yayılmışsa da, başlangıçta yalnızca küçük bir grubu ilgilendirmiştir.

Kuhn yalnızca, bilim adamlarının değişik paradigmaları verilmiş olarak kabul ettiklerini ya da belirli bir dönemde böyle yapmaları, yani paradigmanın doğruluğunu tartışmaktan kaçınmaları gerektiğini savunmakla kalmaz, deneysel yasaları belirleyebilmek ve değişik özgülükleri ölçebilmek için mutlaka bir paradigmanın kabul edilmesinin zorunlu olduğunu söyler. Çünkü tüm deneyler, yardımcı varsayımlar gerektirir (bunlardan hangilerinin kullanılabilir olduğunu paradigma belirler) ve çünkü dilin yapısı öyledir ki, tüm bir dilsel bağlam verilmiş olarak alınmazsa, soyutlanmış bir önermeyi anlama olanağı yoktur. (Kuhn burada Wittgenstein'ın «dil oyunu» tartışmasına atıfta bulunur. Bkz. IV. Bölüm, *Ludwig Wittgenstein.)*

Bu durumda paradigma değişmesi Kuhn bakımından sorun yaratır. Sorun, hem paradigmanın neden terkedildiği sorusuyla, hem de yeni paradigmanın nasıl olması gerektiğinin nasıl bileneceği sorusuyla ilgilidir. Paradigmanın varlığı sınamanın önkoşuludur. İçerdiği sorunların çözülmesinde başarısızlığa uğranılması anlamında dolaylı sınama dışında, bir paradigmanın doğrudan sınanması olanaksızdır. Her paradigma normal olarak her zaman kendisiyle bağdaşmayan verileri (anomalileri) içerir; bu yüzden, tek başına anomalilerin varlığı bir paradigmanın terkedilmesi için yeterli neden olamaz. Kuhn'a göre bir paradigmanın terkedilmesinin normal *kuramsal* nedeni (elbette ki, sosyolojik ve psikolojik nedenler de gösterilebilir), paradigmanın çözmede başarısızlığa uğradığı sorunların sayısının *çok fazlalaşmasıdır.* Ancak, buna kalmadan da paradigma değişebilir.

ğu söylenebilir. Popper'in iddia ettiğinin aksine, ölçümün bilinen sonuçları vermemesi halinde genel görelilik kuramının terkedilecek olduğu görüşü, büyük bir olasılıkla yanlıştır; belki de özellikle Einstein bakımından. Ölçüm sırasında kuramı terketmek istemeyeceklerin kolaylıkla tartışma konusu yapabilecekleri birçok yardımcı varsayım kullanılmıştır.

Kuhn ve Feyerabend'in pozitivizme ve Popper'e yönelttikleri eleştirilerin büyük bölümü şu görüşlerine dayanır: Farklı paradigmaları karşılaştırmak olanaksızdır, zira bunlar birbirine çevrilemeyecek kavramları içerirler. Karşılaştırılabilir oldukları yerlerde de tarafsız bir gözlem dili yoktur. Günümüzde filozofların çoğunluğuna göre, bir terimin (kavramın) anlamı, kapsandığı kuramsal bağlama bağlıdır. Dolayısıyla, farklı paradigmaların terimlerinin farklı anlamları vardır. Bundan çıkan sonuç şudur ki, farklı paradigmaların kavramlarının karşılaştırılabilir olup olmadığı sorusu, tarafsız bir gözlem dilinin bulunup bulunmadığı sorusuna bağlıdır. Bu konudaki farklı görüşlere burada yer vermeyeceğiz. Ancak şu kadarını belirtelim ki, tarafsız bir gözlem dilinin varlığına inananlar, algılarımızın kuramlara bağlı bir yönü olduğunu varsayarlar. Kuhn ve Feyerabend'e göre (her ne kadar ikincisi bu konuda biraz müphem ise de), algılarımız kuramlardan öylesine etkilenir ki, bunların tarafsız bir özü yoktur. Farklı kuramlara inananlar farklı şeyler görürler ve bir anlamda farklı dünyalarda yaşarlar. Eğer bu doğruysa, o zaman hemen hemen bütün kuramlar için deneysel (empirik) destek bulmak mümkündür. Örneğin, Feyerabend'e göre:

> «Aynı süreç, cinler ve tanrılar hakkında *gerçek gözlem bildirimleri*nden sorumludur. [...] Beklentiler, hayaller, korkular ve akıl hastalıkları (sesler duymalar, davranışlarına yabancı bir kuvvetin, ikinci bir kişinin hükmettiği duygusuna kapılmalar) da gerisini tamamlar. [...] Cinlerin doğrudan gözlemlenebilir olması gerekirdi. *Ve bu gerçekten de olmuştur.* Akli dengesini yitirmiş, bunalım geçirmekte olan kadın örneğini düşünün: sesler duymaktadır; düşle gerçeği birbirinden ayıramamaktadır; ve bunlara dayanarak şeytanla cinsel ilişkide bulunduğuna inanır. (Bir zamanlar, düşlerin içeriği kişinin ruhsal durumunun *gerçek* belirtisi sayılırdı.) Bu kadın hayali bir gebelik geliştirebilir — ve bu durumdaki kadınların hayali gebelikler geliştirdikleri *gerçekten* görülmüştür. Şeytanca bir etkinin varlığına daha doğrudan bir kanıt bulunabilir mi?»[21]

Değişik paradigmaların kavramlarının karşılaştırılamayacağı görüşünün pozitivist ve Popperci bilim felsefesi bakımından başka vargıları (consequence) da vardır. Kuramsal dille *tarafsız* gözlem dili arasında ayrım yapılamıyorsa, gözleme dayanmayan

öğeleri bilimden arındırmaya çalışmak anlamsızdır. (Aslında Kuhn, belirli bir paradigma içinde, kuramsal terimlerle gözlem terimleri arasında *kabaca* bir ayrım yapılabileceğini yadsımaz. Örneğin, o'na göre, elektron izleri doğrudan gözlemlenebilir. Ancak bununla elektronların gözlemlenebilir olduğunu savunduğunu sanmıyoruz.) Bazı pozitivistler, eski kuramların yeni kuramlardan çıkarılabilirliğini (Bkz.: YFY, 4. Kitap, S. 15-16) savunmuşlardır. Oysa, kuramlar karşılaştırılması olanaksız kavramlar içeriyorlarsa, buna olanak yoktur. Bir kuramdan ancak o kuramın kendi kavramlarıyla ifade edilen önermeler çıkarılabilir.

Popper'in yöntem kurallarının çoğu, farklı kuramların deneysel içeriğinin karşılaştırılabileceğini (= yanlışlanabilirlik derecesi) varsayar. Değişik kuramların kavramları karşılaştırılamazsa, deneysel içeriğin ölçülmesi olanaksızdır ve dolayısıyla yöntem kurallarının uygulanabilirliği de kalmaz.

Hem Popper, hem de pozitivistler «buluş bağlamı» ile «doğrulama bağlamı» arasında kesin bir ayrım yapmışlar ve yalnızca ikincisiyle ilgilendiklerini öne sürmüşlerdir. Kuhn ve Feyerabend bu ayrımın bilim felsefesi açısından bir işlevi olmadığı görüşündedirler. Bir paradigmanın «keşfi», yeni bir kavramlar sistemini öğrenme, daha doğrusu kurma, ve aynı zamanda dünyayı yeni bir biçimde *görmeye* başlama sürecidir. Ancak dünyayı bir paradigma açısından görmek demek, bir ölçüde doğrulamak demektir. Yani bir paradigmanın keşfedilmesi (kurulması) süreci, onun doğrulanması süreciyle kısmen aynı şeydir. Bundan şu sonuç çıkar: Doğrulamanın nasıl olacağına ilişkin bazı kurallar konacak olursa, kuramların nasıl bulunacağına ilişkin kurallar da bir ölçüde konmuş olur. Pratikte bu iki olayı, Popper ve pozitivistlerin yaptığı gibi, birbirinden ayırmak olanaksızdır. Denebilir ki, «buluş bağlamı» ve «doğrulama bağlamı» iki ayrı süreç değil, aynı sürecin iki yüzüdür.

İki ayrı paradigmanın kavramlarının karşılaştırılamazlığı, Kuhn'un paradigma değişmesinin bir dinden başka bir dine geçişe benzediği görüşünü vurgular. Farklı paradigmaları savunanlar arasında, ancak kısmî bir haberleşme (communication) olabilir. Birinin dilinin diğerinin dilinde karşılığı yoktur. Biri diğerini anladığını söylüyorsa, bu, onun diğerinin dediklerini kendi diline çevirmesi ve dolayısıyla diğerini (kısmen) yanlış anlaması demektir. Yapılacak şey, diğerinin dilini ya da kuramını iyice öğrenmek, bundan sonra hangi kuramın doğru sayılabileceğine karar vermektir. Ancak, yukarıda da gördüğümüz gibi (*Paradigmalar* bölümüne bakınız), Kuhn'a göre kişi dünyayı bir anlamda belirli bir paradigma aracılığıyla görür. Yani her iki dili öğrenmek mümkünse de, yansız bir açı yoktur. Kişi kendini daima bir paradigma içinde bulur. Bir paradigmayı benimseyip, başka bir paradigmanın dilini öğrendiği zaman, durumu İngilizce konuşa-

bilen ama Fransızca düşünen kişiyi andırır. Ancak bu dil benzetmesini fazla ileri götürmemek gerekir. Çünkü, hem İngilizce hem de Fransızca konuşmayı ve düşünmeyi öğrenmek mümkündür. Oysa Kuhn'a göre, kişi diğer paradigmanın diliyle konuşmaya, dünyayı onun kavramlarıyla görmeye başlar başlamaz, o paradigmayı kabul etmiş olur. Bu, bir din değiştirmeye benzer.

Popper'in koyduğu yöntem kuralları genel ve her zaman geçerlidir. Feyerabend ise, genel yöntem kuralları olamayacağını söyler. Bir yöntem kuralı ne denli temel bir kural olarak görülürse görülsün, bu kuralın bir yana bırakılmasını hatta tersinin uygulanmasını zorunlu kılacak durumlar vardır. Feyerabend, özellikle Aristoteles fiziğinden modern fiziğe geçiş konusunda yazmıştır. Bu yazılarında, modern fiziğin temsilcilerinin birçok *ad hoc varsayım* kurarak, deneysel olarak belirlenmiş verilere karşı çıktıklarına; Aristoteles'ci varsayımlardan, sezgisel bir anlamda, daha düşük düzeyde deneysel içeriği olan varsayımlar ortaya atmış olduklarına işaret etmiştir. O'na göre, modern fiziğin kurulabilmesi Popper'in temel yöntem kurallarının uygulanmaması sayesinde mümkün olmuştur.

Kuhn ve Feyerabend'in Problemleri

Kuhn ve Feyerabend pozitivizmin ve Popperciliğin çok ağır ve yer yer yıkıcı bir eleştirisini yapmışlardır. Ancak bu, kendi görüşlerinin sorunsuz olduğu anlamına gelmez. Aslında, onların görüşleri sorunsuz olmaktan çok uzaktır. Kuramlarla gözlemler arasındaki ilişki hakkındaki görüşlerinin ve Kuhn'un, aynı anda iki ayrı paradigmayı tam olarak anlamanın olanaksızlığı görüşünün iyi işlenmiş olduğu söylenemez. Bilimin gelişmesi konusunda söylediklerine içerik kazandırmakta büyük güçlüklerle karşılaşırlar. Kuhn şöyle yazar:

> «Bulmaca çözmede Newton mekaniğinin Aristoteles mekaniğine göre; Einstein mekaniğinin de Newton mekaniğine göre, daha iyi birer araç olduğundan kuşku duymuyorum. Ama, bu gelişmede tutarlı bir ontolojik (varlıkbilimsel) gelişme çizgisi de göremiyorum.»[2]

Paradigmaların bulmaca —ya da sorun— çözmede daha iyi ya da daha kötü araçlar olmalarından söz edilip, edilemeyeceği bile kendi başına bir sorundur. Çünkü, iki ayrı paradigmaya ortak bir sorun olabileceği dahi kabul edilmemektedir. En fazla, bir paradigmanın kavramlarıyla betimlenen bir sorunun, başka bir paradigmanın kavramlarıyla betimlenen diğer bir soruna benzediğinden söz edilebileceği savunulmaktadır.

Feyerabend'in, genel yöntem kuralları olamayacağı görüşü, bilimin yöntem kurallarıyla belirlenemeyeceği sonucunu verir. O'na göre özgül bir bilimsel yöntem yoktur. «Anarşist bilgi teorisi»ni savunur ve Bakunin'in şu sözlerini aktarır: «Bırakın insanlar kendilerini özgür kılsınlar; o zaman kendi kendilerini eğiteceklerdir.»

Gerek Kuhn, gerekse Feyerabend bütün örneklerini doğa bilimlerinden alırlar; ancak bu örneklerden, doğa ve toplum bilimleri ilişkisi konusundaki tartışmaya değgin bazı sonuçlar kolayca çıkarılabilir. Kuhn'un paradigmalar üzerine genel görüşlerinin toplum bilimlerine de uygulanabileceği açıktır. Ancak bu görüşler, toplum bilimsel paradigmaların özel anlama yöntemlerini, «Einfühlung» [«Özdeşleyim»] vb., içerip içeremeyeceği konusunda bir şey söylemezler. Feyerabend'in genel yöntem kuralları olamaz görüşü, doğa ve toplum bilimleri ilişkisi tartışması açısından daha anlamlıdır. Bu görüşten, tüm tartışmanın yanlış öncüllerle yürütüldüğü sonucu çıkar. Önce doğabilimsel («deneysel», «hipotetik-dedüktif», vb.) yöntemin belirlenebileceği kabul edilmiş; sonra bu yöntemin toplum bilimlerince uygulanıp uygulanamayacağı sorusu sorulmuştur. Oysa, Feyerabend'e göre, toplum bilimlerinin bilimselliklerini güven altına almak için ithal edebilecekleri özgül bir metodoloji yoktur.

Paradigma Kavramı ve İnsan Bilimleri

Pozitivistler, bilim ile felsefe arasında kesin bir sınır çizilebileceğini savunurlar. Onlara göre, bilim gözlemlenebilir veriler arasındaki bağlılaşımları belirler; spekülatif felsefe, yalnızca duyguları ifade eder ve gereksizdir. Bilim felsefesi ya da gerçek felsefe ise bilimsel kavramları çözümler. Böylelikle felsefe, kavram çözümlemeye indirgenir. Popper'e göre, spekülatif felsefe, gerçek sorunları ele alır ve bilimsel kuramlar için gerekli bir önaşamadır; ancak mümkün olan en kısa sürede aşılmalı ve kuramlar yanlışlanabilir, yani bilimsel hale getirilmelidir. Metafizikle bilim arasında kesin bir sınır vardır. Bilim felsefesinin görevi, bilimsel bilgilerin gelişmesini sağlayan genel yöntem kurallarını koymaktır. Kuhn ve Feyerabend'e göre ise, bilim ve felsefe iç içe geçer. Metafizik bir dünya imgesi olmayan bilim olamaz. Ne yansız bir gözlem dili, ne de bilimle metafiziği ayıran genel yöntem kuralları vardır. Bu düşünürler bilim felsefesini bilim tarihiyle özdeşleştirme eğilimindedir.

Görüldüğü gibi, mantıkçı pozitivistler, Popper ve Kuhn-Feyerabend karşılaştırması şunu ortaya koymaktadır: her bilim

felsefesinin bilimin ve felsefenin ne olduğu konusunda belirli bir görüşü vardır; öte yandan bilim ve felsefenin ne olduğu konusunda her görüş belirli bir bilim felsefesini içerir.

Kuhn'un paradigmalar görüşünden çıkan bir başka sonuç, felsefeyi bilimlerin anası sayan anlayışın, kısmen de olsa, yanlışlığıdır. Bu anlayışla, felsefeyi bilime bağlayan göbek bağı kesilmiştir. Oysa Kuhn, her bilimsel kuramın, dahil olduğu paradigma *tartışma konusu yapıldığında,* her zaman için bir ölçüde felsefi savlarla savunulduğu görüşündedir.

Kuhn-Feyerabend felsefesinin, felsefe dışındaki diğer insan bilimleri bakımından dolaysız sonuçları olup olmadığını belirlemek güçtür. Ancak, insan bilimlerinin klasik sorunlarından biri olan yorumsama (hermeneutics) Kuhn ve Feyerabend sayesinde bilim felsefesi problemleri arasına girmiştir. Farklı kuramların kavramları karşılaştırılamaz ise, o zaman savunduğumuz kuramın karşıtı olan kuramı anlayıp anlayamadığımız nasıl bilinebilir? Yorumsama yalnızca geçmişteki kuramlarla ilgili bir sorun değildir. Aynı zamanda varolan kuramlar için de geçerlidir. Pozitivistlerin basit ve sorunsuz, 'özneler-arası anlam' kavramı kaybolup gitmiştir. Toplum bilimleri bakımından söylenenler insan bilimleri bakımından da yinelenebilir: Genel bir bilimsel metodoloji olamayacağına göre, bir bilimin bilimselliğini başka bir bilimden ithal edilecek yöntem kurallarıyla güven altına almak olanaksızdır.

Paradigmalar ve Politika

Bazı pozitivistler örtük, Popper ise belirtik olarak, bilimsel yaklaşımın politikaya da uygulanmasını savunurlar. Bilim adamları olgulara dayanarak tartışır ve birbirlerini anlamaya çalışırlar. Politikacılar da aynı şeyi yapacak olurlarsa, bütün önemli çelişkiler çözülebilir. Kuhn ve Feyerabend'in görüşlerinden çıkan sonuçlar (Kuhn bunları hiç tartışmamıştır; Feyerabend ise yalnızca ima eder), pozitivistlerin ve Popper'in bu anlayışlarını da başaşağı eder. Kuhn ve Feyerabend'in görüşlerinden şu sonucu çıkarmak olanaklıdır: *Politik akılsallık ve bilimsel akılsallık, geçmişte, bugün ve gelecekte hep aynı akılsallıktır.* İkisinin ayrı şeyler olduğuna ilişkin inanç, bilimin normal bilimle özdeşleştirilmesinden doğar. Normal bilim yapılan dönemlerde, olguların ya da gözlemlenebilir verilerin ne olduğu konusunda görüş birliği vardır ve yanlış anlamalara yer bırakmaksızın tartışmak olanaklıdır. Oysa, devrimci bilim yapılan dönemlerde, birbirinden bütünüyle farklı paradigmaların savunucuları karşı karşıya gelirler ve o zaman 'tipik politik' denilen durumlar ortaya çıkar. Taraflar birbirlerini anlamazlar ve taraflardan biri diğerinin olguları

dikkate almadığını öne sürer. Bu durumun tipik olarak görülmesinin nedeni, kökten farklı düşünen tarafların toplumun nasıl işlediğine dair tümüyle farklı paradigmaları olmasıdır.

Kuhn ve Feyerabend'in görüşlerinden, «bilimsel akılsallığın» özgürce işlemesine izin verilmeyen tarihin iki ünlü olayını (Galileo ve Lisenko olaylarını) nasıl değerlendirmek gerekeceği konusunda da bazı sonuçlar çıkar. *Pratikte* her iki olay da nihaî olarak çözülmüştür: Galileo doğru; Lisenko ise yanlıştı. Sorun, bu olayların *teoride* de çözülüp çözülmediği, yani hatanın nereden ileri geldiğinin; gelecekte işlenmesini de önleyecek şekilde, belirlenip belirlenmediğidir. Genellikle kabul edilen çözüm, Galileo olayından dinin, Lisenko olayında da politikanın bilime egemen olduğudur. Yanlışlık, bilimin kendi kendine egemen olmasına izin verilmemiş olmasındadır.

Bu çözüm, bilimselliğin ne olduğunun iyice bilindiği varsayımına dayanır. Oysa, Kuhn ve Feyerabend'e göre bilimsellik tam olarak belirlenemez! Kuhn terminolojisiyle bu iki olay şöyle betimlenebilir: Galileo, yöneticilerin Aristoteles fiziğini de içeren, paradigmasıyla bağdaşmayan bir paradigmayı savundu. Lisenko'nun ise hiç geliştirilmemiş olan bir alanda, yönetenlerin paradigmasına (yani, diyalektik materyalizme) diğerlerinden çok daha uygun düşen bir kuramı vardı. Konuya böyle bakılacak olursa, sorun 'dine ve politikaya karşı bilim' olmaktan çıkar ve hangi paradigmanın doğru olduğunun nasıl belirleneceği sorunu olur. Bunu belirleyecek basit bir ölçüt de yoktur.

«Yöntem Kuralları» Nedir?

Feyerabend genel bilimsel yöntem kuralları olduğunu yadsır; ama bazı 'çalışma kuralları' konabileceğini yadsımaz. Ancak, bu çalışma kuralları bilime özgü değildir. Gerek edebiyatta, gerekse poltikada bilime uygulanabilecek yöntemler bulunabilir. Farklı paradigmaların savunucuları arasında bir kavram karışıklığı vardır; birine göre, diğerinin görüşleri saçmadır. Her taraf kendi görüşlerini doğal ve doğru görürken; diğerinin görüşlerini yalnızca yanlış değil aynı zamanda biraz da çılgınca bulur. Bu durumda, karşıt tarafa savunduğu görüşlerin saçmaladığı nasıl gösterilebilir? Feyerabend'e göre, bu konuda bilim adamlarının tiyatrocuların öğrenecekleri çok şey vardır. Brecht'in «Verfremdungseffekt» kavramına ve Ionesco'nun hergün yaşanan durumları nasıl saçma haline getirdiğine atıfta bulunur. Ancak kullandığı bu örneklerden hiç birini somut bir bilimsel tartışmaya uygulamış değildir. (David Cooper'in *Psikiyatri ve Anti-Psikiyatri* adlı kitabında Feyerabend'in önerdiği yöntemi uyguladığı söylenebilir: «...Naziler onbinlerce insanı zehirli gazla öldürdüler.

İngiltere'de de onbinlerce insanın beyni ya cerrahi yoldan dumura uğratılmakta ya da elektrik şoklarıyla tahrip edilmektedir.»)

Feyerabend'in politikadan nasıl metodoloji çıkardığı, Lenin'in *Ne Yapmalı?* adlı kitabından bir parçayı, aşağıdaki gibi yeniden yazışında görülmektedir:

> «Genel olarak tarih ve özel olarak devrimler tarihi, *en iyi tarihçilerin ve en iyi metodologların* (Lenin'de: en gelişmiş sınıfların en iyi partilerinin, en bilinçli öncülerinin) sandığından çok daha zengin, çok daha değişken ve çok-yanlı, çok daha canlı ve 'kurnaz'dır. [...] Bundan [tarihsel sürecin niteliğinden] iki çok önemli pratik sonuç çıkar: *Bilimsel teorileri değiştirmek isteyen kimse* (devrimci sınıf), bu görevi yerine getirmek için, *yalnızca belirli bir metodolojiyi değil, hiçbir istisna tanımaksızın, bütün metodolojileri ve bunların düşünülebilecek bütün* çeşitlerini anlayabilmeli ve uygulayabilmeli (siyasal çalışmanın bütün biçimlerini ve yönlerini iyice öğrenmeli) ve bunların birinden diğerine en çabuk ve en beklenmedik bir şekilde geçebilmeye hazır olmalıdır.»[23]

IV OXFORD FİLOZOFLARI VE DİĞERLERİ

1930'larda mantıkçı pozitivizmin buraya kadar anlattığımız eleştirilerinden çok değişik nitelikte başka bir eleştirisi geliştirildi. Pozitivistlerin duyularımızdan gelen duyumlarla güvenilir bilgiler edindiğimiz görüşüne karşılık, «Akşam yemeğinden önce öğlen yemeği yediğimi biliyorum» ya da «Önümde bir kitabın durduğunu biliyorum» şeklindeki bilgilerden başka güvenilir deneysel bilgi olamayacağı görüşü savunuldu. Felsefi sorunları çözmek için ideal bir formel dil geliştirilmesi gereğini savunan pozitivist görüşün karşısına, felsefi sorunların günlük dilin işleyişinin yanlış anlaşılmasından doğduğu görüşü çıkarıldı. Felsefi sorunların çözülmesi değil, ortadan kaldırılması gerekir, denildi. Felsefe sorunları çözemezdi; ancak varolan dili açıklığa kavuşturabilirdi. «Felsefe herşeyi olduğu gibi bırakır» dendi (Wittgenstein). Felsefenin niteliği üzerine bu anlayış, günlük dilin, amacına tam uygun olarak işlediği varsayımına dayanıyordu.

'Oxford felsefesi' adıyla anılan bu çeşit görüşler 1940'larda, 1950'lerde ve 1960'ların başlarında İngiltere'de yayıldı. Oxford felsefesinin baş temsilcileri arasında John L. Austin (1911-1960), Gilbert Ryle (1900—) ve —doğru olmamakla birlikte— Ludwig Wittgenstein (1889-1951) sayılır. Aynı Wittgenstein, 1920'lerde mantıkçı pozitivizmin esin kaynaklarından biri olduğundan, 'Wittgenstein I' ve 'Wittgenstein II' ayrımı yapılır. Adı geçenle-

rin hiç biri bilim felsefesini ayrıntılı olarak ele almış değillerdir. (Austin, dilbilimi etkilemiştir; ancak bu etki, bilim *felsefesiyle* değil, bilimle ilgili olduğundan, burada ele alınmayacaktır.) Bu düşünürler genellikle, sözcüklerin belirli anlamları olduğunu ve bu anlamların zihinsel, öznel deneylere dayandığı görüşünü savunan çeşitli dil teorilerinin eleştirilmesiyle uğraşmışlardır. Çok özet olarak, şu görüşü ileri sürmüşlerdir: Bir sözcüğün anlamı, onun kullanılışıdır ve her sözcük çok değişik şekillerde kullanılabilir.

Yukarıdaki bölümde, felsefenin ne olduğu konusundaki her anlayışın belirli bir bilim felsefesini içerdiğini söylemiştik. O halde oxford felsefesine özgü bir felsefe anlayışı belirlenebilirse, bundan Oxford okulunun bilim felsefesinin ne olduğu (her ne kadar hiçbir temsilcisi yoksa da) çıkarılabilir. (Oxford okulunun felsefe anlayışı şöyle özetlenebilir: Güvenilir günlük bilgiler ve temelde sorunsuz olan bir günlük dil vardır. Felsefenin görevi, günlük dilin yanlış anlaşılmalarını açıklığa kavuşturmaktan ibarettir.) Oxford felsefesine bağlı bir bilim felsefesi yoksa da, genel olarak bu okulun bakış açısına bağlı üç ünlü bilim felsefecisi vardır. Bu nedenle biz bu düşünürleri de 'Oxford felsefesi' başlığı altında tanıtacağız: Stephen Toulmin (1922—), Peter Winch (1926—) ve Norwood Russell Hanson (1924-1967).

Gilbert Ryle

Ryle'ın *The Concept of Mind* (1949) adlı kitabının bir ölçüde psikolojinin bilim felsefesiyle ilgili olduğu söylenebilir. Kitap zihin kavramının bir eleştirisini ve bir tür yarı-davranışçı bakış açısının savunulmasını kapsar. Bizim açımızdan ilginç olan Ryle'ın savlarıdır. Ryle, Kartezyen (Descart'çı) zihin kavramının günlük bilgiler (günlük dil) ile çeliştiğini ve *bu nedenle* yanlış olduğunu ileri sürer:

> «Burada [Descartes'ın] öğretisindeki temel ilkelerin yanlış olduğunu ve bunlar çevresinde spekülasyon yapmadığımız sürece bu ilkelerin zihin [«minds»] hakkında bütün bildiklerimizle çeliştiğini savunacağım.»[24]

Kuhn'un bakış açısından, paradigmalar arasında çatışma söz konusu olduğunda Ryle'ın günlük bilgileri en geniş ölçüde kapsayan paradigmayı savunduğu söylenebilir. O'na göre, kartezyen zihin kavramı bir «kategori hatası»dır; yani, iki ayrı düşünce kategorisi birbirine karıştırılmıştır. Bir kimseye bir üniversiteyi gezdirdiğimizi ve tüm binaları gösterdiğimizi düşünelim. Bu kimse daha sonra bize üniversitenin *hangisi* olduğunu sorarsa, bir kategori hatası yapmış olur, çünkü üniversiteyi bir bina sanmak-

tadır. Aynı şekilde Descartes da zihin kavramını yanlış anlamıştır. Bu konuya da Kuhn'un bakış açısıyla bakmak ilginç olur. Kuhn'a göre, farklı paradigmaların savunucuları arasında bir dil karışıklığı vardır. Dolayısıyla (yarı-davranışçı bir paradigmaya sahip olan) Ryle'ın Descartes'ın öğretisini bir kategori hatası olarak görmesi doğaldır.

Ryle, fizik bilimini nasıl görüyor? Fizikte kuramlar ve kavram aygıtları öylesine köklü biçimde değiştirilmişlerdir ki, bu hem günlük bilgileri hem de günlük dili bir hayli etkilemiştir. Bugün nesnelerin yerçekimi nedeniyle yere düştüğü kabul edilmektedir. Oysa, Aristoteles fiziğinin egemen olduğu günlerde, nesnelerin yere düşmek için —insan çabasına benzer— bir çaba gösterdiklerine inanılırdı.

Fizikte görülen bu değişmeler Oxford felsefesinin dil konusundaki görüşleriyle bağdaştırılabilir miydi? Ryle, bu sorunu, doğabilimsel kuramlara araçsalcı (enstrümentalist) bir bakış açısıyla yaklaşarak çözmeye çalışır. O'na göre, doğabilimsel kuramlar birer «çıkarım-biletleri»dir («inference-tickets»). Çevremizdeki günlük nesnelere, ileride neler olacağını kestirmemize yarar. Bu kuramlar dünyanın kuruluşu ve yapısına ilişkin birşey söylemezler.

Stephen Toulmin

Denebilir ki, Ryle'ın araçsalcılığı (enstrumentalizmi) Toulmin'in *The Philosophy of Science* [Bilim Felsefesi] (1953) adlı yapıtında daha belirgin ve daha gelişkin bir hale getirilmiştir. Toulmin sözlerine şöyle başlar: «[...] yeni bir kuramın benimsenmesi, yeni bir dilin kullanılmaya başlamasını da içerir.» Ve şöyle devam eder:

> «Bilimsel bir kuramın anlatmak istediklerini, bilim adamlarının kuramın amaçlarına hizmet etmek için geliştirdikleri teknik terimlere başvurmaksızın açıklamak her zaman olanaklıdır; ancak bunun için çok daha uzun bir süre konuşmak gerekecektir.»[5]

Yani Toulmin'e göre, bilimsel kuramlar günlük dille ve günlük bilgilerle bağdaşır. Toulmin, yeni kuramların ortaya atılışını, onları haritalara benzeterek şöyle açıklar: Bir harita, tanıdığımız dünyanın özlü bir betimlemesini verir ve aynı zamanda harita simgelerine ilişkin yeni kavramlar getirir. Haritadan yararlanarak, belirli bir yere nasıl ulaşılacağı kestirilebilir. Aynı şekilde bir kuramdan yararlanarak, belirli bir sonuca varmak için, yapılacak deneyin nasıl düzenlenmesi gerektiğini saptamak olanaklıdır. Geometrik optiğin, ışığın dalga teorisi ile açıklanışı; çok

ayrıntılı bir haritadan az ayrıntılı bir harita elde edilebilmesinden çok daha garip değildir.

(Toulmin sonradan bu görüşlerini, Kuhn'un görüşlerine benzer görüşlerle değiştirmiştir. 1961 yılında, yani Kuhn'un *The Structure of Scientific Revolutions* [Bilimsel Devrimlerin Yapısı] adlı yapıtının yayınlanmasından bir yıl önce çıkan *Foresight and Understanding* [Öngörü ve Anlama] adlı kitabında Toulmin, Kuhn'un paradigmalarına benzeyen «Doğal düzenin idealleri» [«Ideals of natural order»] kavramından söz eder. Burada, Toulmin'in de Kuhn gibi bir bilim tarihçisi olduğunu belirtmek yerinde olur.)

Ludwig Wittgenstein

Oxford felsefesinin girişte anlatmaya çalıştığımız genel özellikleri, Ryle'ın düşüncesine çok uygun düşerken, Wittgenstein konusunda yanıltıcı olabilir. Ryle, geleneksel şekilde, dünya ve dil'den birbirinden tümüyle ayrı iki şey olarak söz eder. O'na göre, felsefe sorunları dil sorunlarından ibarettir. Wittgenstein'da da benzer görüşler vardır; ancak bu görüşler «yaşam-biçimleri» üzerine akıl yürütmelerle birleşir. Wittgenstein'ın savı şudur: Dil sorunlarını olgusal sorunlardan ayırmak olanaksızdır. Dil sorunlarının çözümü ya da kavramların nasıl işlediğinin açıklanışı, belirli bir düzeye varıldığında, dünyanın ve insanların kuruluşu ve yapısı hakkında da birşeyler söyler.

Wittgenstein'ın savlarının kısaca özetlenmesi olanaksızdır. Bu nedenle, burada bu konuda bir fikir vermekten öteye gidemeyeceğiz. Wittgenstein'a göre, bir önermeyi anlayabilmek için, bir dizi şeyi verilmiş kabul etmek gerekir. Birinin bir bardağa süt döktüğünü düşünün. Bir başkası «Bardağı verir misin?» diye sorarsa, muhtemelen, içinde süt olan bardağı istemektedir. Bir de, süt boşaltılırken, bir üçüncü kişinin elindeki güzel bir bardak hakkında konuşulduğu durumu düşünün. Bu durumda, «Bardağı verir misin?» diye sorulduğunda, acaba hangi bardak istenmektedir? Bir önermenin anlaşılabilmesi için, bağlamın anlaşılması gerekir. Ancak, bu da yeterli değildir. Hem insanların hem de bardakların varolduğu kabul edilmelidir. Bunların varolduğu söylenmez, varsayılır. Elbette ki, hangi bardağın istendiği sorulabilir; ancak yanıtın anlaşılabilmesi için yine bağlamın anlaşılması ve bazı şeylerin verilmiş olarak kabulü gerekir. Ve bu böyle sürüp gider. İnsanlar arasında bildirişimin (haberleşmenin) olanaklı olduğu ilke olarak kabul edilecek olursa, sorunsuz bir kavram aygıtı için bir temel, insanların birbirlerini anlamalarına olanak sağlayan bir temel var demektir. Bir durumun veya olayın açıklanması istendiğinde, getirilen açıklama bir açıklama

olarak anlaşılmayabilir. O zaman yeniden «Niçin?» sorusu sorulabilir. Ama açıklamaların, artık açıklanması gerekmeyen bir son-noktası olmalıdır. Bu noktaya gelindiğinde, öyle olması gerektiği anlaşılır. Konuştuğumuz kimseyle aramızda böyle ortak bir son-nokta yoksa, ne dediğimizi anlayıp anlamadığını bilemeyiz. Kavram aygıtının ve açıklamaların son-noktasının temeli aynıdır: Wittgenstein'ın söylemek istediği budur. Bu temele varıldığında artık sorulacak birşey kalmaz; söz konusu «yaşam-biçimi» yaşanır ya da söz konusu «dil-oyunu» oynanır. Buraya varıldığında anlamamak, başka bir dünya imgesine sahip olmak, ya da başka bir «yaşam-biçimi»nde yaşamak demektir.

Peter Winch

Winch 1958 yılında *The Idea of A Social Science and Its Relation to Philosophy* [Toplum Bilimi Düşüncesi ve Bunun Felsefeyle İlişkisi] adlı kitabı yayınlamıştır. Oxford felsefesi açısından yorumladığımızda, Winch'in görüşlerini şöyle açıklayabiliriz: Toplumsal yaşamı oluşturan dildir. Dolayısıyla, örneğin 'emir' kavramının olmadığı bir toplumda emir verilemez. Emir kavramının içeriği bilinmeden emir verilemez Günlük dilin değişikliğe uğratılmasına gerek yoktur. Toplumsal bir olayı anlamak, söz konusu olayda konuşulan dili anlamak demektir. Doğa bilimlerinde olduğu gibi açıklama yapılamaz. Toplumsal olaylar açıklanamaz, ancak anlaşılabilir. Zira olaylar yalnızca dilde vardır; doğada olduğu gibi «kendi kendine» varoluş söz konusu değildir. Sosyolojinin görevi, insanların toplumsal davranışlarını anlamaktır. Bu da, insanların davranışlarını anlamak için kullandıkları kavramları anlamak (ve belki de açıklığa kavuşturmak) demektir. Dolayısıyla kişi kendi toplumunu anlamada gerçek bir sorunla karşılaşmaz; ama yabancı kültürleri anlamada karşılaşılan sorunlar çoktur.

Bu görüşler «anlamaya dayanan açıklamalar»ı tümüyle yadsıyan mantıkçı pozitivistlerin ve Popper'in görüşlerine bütünüyle karşıt görüşlerdir. Winch, buna rağmen, Popper gibi Marxizm'i ve psikanalizi şiddetle eleştirir. Ancak eleştirisi tümüyle başka bir açıdandır. Winch'e göre, Marxizm'in 'ideolojik üstyapı' ve psikanalizin 'rasyonalizasyon' gibi kavramları kullanılamaz kavramlardır. Sosyoloji ve psikoloji, kişilerin davranışlarını onların kendi kullandıkları kavramlardan başka kavramlarla açıklayamaz. Winch şöyle der:

> «[...] savunduğum yaklaşım, genel olarak sosyoloji ve sosyal araştırmalarla ilgili olarak yaygın kabul gören görüşlerle çelişir. Örneğin Emile Durkheim'ın şu görüşlerine ters düşer: 'Toplumsal yaşamın, buna katılanların kendi terim-

leri ile değil, bilincin kavrayamadığı ve derinlerde yatan nedenlerle açıklanması fikrini son derece verimli buluyorum.'»[26]

Winch'in görüşlerinin buraya kadar yapılan betimlenmesi yanıltıcı olabilir. Çünkü Winch de Wittgenstein'ın yaşambiçimleri görüşünden yola çıkar. Dolayısıyla, yaşam-biçimleri üzerine daha önce söylediklerimize burada bazı ekler yapmamız gerekir: Bir yaşam-biçiminde dünya ile dil'i birbirinden ayırmak nasıl olanaksızsa, dil ile toplumsal olayları birbirinden ayırmak da olanaksızdır. Toplumsal ilişkiler ve davranışlar da dilin bir parçasıdır; nasıl ki, dil toplumsal ilişki ve davranışların bir parçasıysa. Bu bakımdan, sosyolojinin görevi, yalnızca bir kültürün dilini anlamak değil, onun yaşam-biçimini de göstermektir; tıpkı, Wittgenstein'ın bizim yaşam-biçimimizi açıkladığı gibi. Dili açıklamakla, yaşam-biçimini açıklamak aynı şeydir. Ancak bu noktada şu soru ortaya çıkmaktadır: Acaba bilinen yaşam-biçimleri hep aynı yaşam-biçimi midir, yani tüm insan toplumları ortak bir yaşam-biçimine mi dayanır? Winch bu soruya olumlu yanıt verir (Wittgenstein'ın yanıtı ise belirsizdir); ancak bu ortak yaşam-biçimi temeli üzerinde daha az temel nitelikte yaşam-biçimleri görülür.

> «Wittgenstein'ın düşüncesine yeni bir şekil verilebilir: Bilim felsefesinin, sanat felsefesinin, tarih felsefesinin, vb. görevi 'bilim', 'sanat', vb. denilen yaşam-biçimlerinin özgül niteliklerini açıklamaktır. Bilgi kuramının görevi ise bir yaşam-biçiminin neleri içerdiğini açıklamaktır.»[27]

Sosyolojinin görevi ise, «ilk yaşam-biçimi»ni, toplumsallığın temelini oluşturan şeyi keşfetmektir. Yaşam-biçimi tüm anlayış ve açıklamaların son-noktası olduğundan, bilgi kuramının görevi «ilk yaşam-biçimi»ni açıklamak olmalıdır. Felsefe, sosyolojinin bir bölümüyle çakışır.

> «Ancak, uzun vadede, genel olarak toplumsal olaylar hakkında bir tartışmayı sosyoloji kapsamına olmaktan kaçınılamaz. [...] Öte yandan, genel olarak toplumsal olayların doğasının anlaşılmasının, yani 'yaşam-biçimi' kavramının açıklanışının bilgi kuramının konusu olduğu da gösterilmiştir.»[28]

Winch'in görüşlerinin ilk betimlenişi açısından bakıldığında, 'ideoloji' ve 'rasyonalizasyon' kavramlarını eleştirmesi kolayca anlaşılır. Çünkü günlük bilgilerin ve günlük dilin amaçlarına uygun işlediği fikri, bir ölçüde, toplumun ve bireyin kendisini en iyi yine kendisinin anlayacağı görüşünü içerir. Oysa görüşlerinin ikinci betimlenişi açısından bakılınca, Winch'in bu kavramları eleştirisi ile ileri sürdüğü diğer fikirler arasındaki ilişkiyi anlamak güçleşir. Şöyle denmektedir: Yaşam-biçimi kavramı, dil ile toplumsal ilişkilerin bir bütünlük oluşturduğunu ya da aynı şe-

yin iki ayrı yüzü olduğunu ifade eder. Toplumsal ilişkileri değiştirmeden dili değiştirmeye, dili değiştirmeden de toplumsal ilişkileri değiştirmeye olanak yoktur. Bunun nedeni, dil ile toplumsal ilişkiler arasında karşılıklı bir nedensel ilişki bulunması değil, bazılarının dediği gibi, ikisi arasında bir «iç-bağlantı» olmasıdır. Bizce bu görüşlerin 'ideoloji' ve 'rasyonalizasyon' kavramlarının farklı yorumlarıyla çelişen bir yanı yoktur.

Marxizm'e göre, bir toplumun belirli bir toplumsal ve ekonomik yapıya sahip olması için, dilin bir bölümü belirli bir biçim arzetmelidir. Dilin (yani ideolojinin) değişmesiyle, toplumsal ve ekonomik yapının değişmesi birlikte yürür. Psikanalistlere göre de, belirli davranışlar, bu şekilde davranan kişiler davranışlarını belirli bir biçimde betimlemedikçe sürece, olanaksızdır. Davranışlarının 'rasyonalize' edilmiş bir betimlemesini vermelidirler. Betimlemeyi değiştirmek, davranışı değiştirmek demektir. Davranışlarını 'rasyonalize' etmeyi bırakan kişi, artık eskisi gibi davranmayacaktır. Gerek ekonomik temel —ideolojik üstyapı ilişkisinin, gerekse rasyonalizasyon— davranış ilişkisinin nedensel yorumunu yapanlar olmuştur. Ancak bütün yorumlar nedensel değildir. Örneğin Louis Althusser Marxizm'i, Jacques Lacan da psikanalizi yukarıdaki ilişkileri nedensel olarak almaksızın yorumlamışlardır. İleri sürdükleri savlar Winch'in savlarına hiç benzememektedir, ancak bize göre bağdaşmaz nitelikte de değildir. Yaşam-biçimi ve ideoloji kavramları bağdaşır nitelikte olduğu halde, Winch tartışmaksızın bunların bağdaşmazlığını varsaymaktadır.

N. R. Hanson

Winch doğa bilimlerine hiç değinmemiştir. Ryle ve Toulmin ise doğa bilimlerindeki kavram değişmelerini ve bunların günlük dille ilişkilerini araçsalcı (enstrumentalist) bir anlayışla açıklamaya çalışmışlardır. Ancak Oxford felsefesinin çıkış noktalarından hareket edildiğinde zorunlu olarak Ryle ve Toulmin'in görüşlerine varılacağı söylenemez. Oxford felsefesinin doğa bilimlerini ele almada izleyebileceği yollardan biri, doğa bilimcilerin kullandığı doğa bilimsel dili araştırmak olabilir. Bu dil, Oxford felsefesinin olağan yöntemiyle ele alınabilir; yani, dilin yanlış anlaşılması gibi bazı sorunlar çözülür, ama ilke olarak «herşey olduğu gibi bırakılır». N.R. Hanson'un *Patterns of Discovery* [Buluş Yolları] (1958) adlı kitabının çıkış noktası da budur. Hanson şöyle yazar:

> «Bilim felsefecisi, aynı zamanda doğa bilimcisi de değilse, ancak yasaların fiziksel sorunların çözümündeki ve fizikçinin zihnindeki işlevini anlamaya ve açıklamaya çalışabilir.

Bu, aksi halde çok karmaşık ve zihin bulandırıcı görünen olaylara bir yapı kazandırmak için mekanik yasalardan nasıl yararlanıldığını göstermekle aynı şeydir. Daha ileriye gitmek — dinamiğin yasalarının *gerçek* niteliği üzerine ya da yasalardan nasıl yararlanılması *gerektiği* hakkında felsefi önermelerde bulunmak— fizikçinin yapmak için eğitildiği şeyi yapmaktan farksızdır.»[29]

Hanson, buradan kalkarak, örneğin, nedenselliğin olaylar arasında evrensel bir bağlılaşım olarak anlaşılabileceği; bir doğa yasasının kesin bir tanımının yapılabileceği (Hanson'a göre, bir doğa yasası bazen bir tanım bazen de deneysel bir genelleme işlevi görür); bir gözlemin duyu-organlarınca belirlenen bazı duyumların bir yorumu olduğu; «buluş bağlamı»nın rasyonel unsurlar içermediği şeklindeki bazı pozitivist görüşlerin eleştirilmesine yönelmiştir. Belirtmek gerekir ki, Oxford felsefesine özgü, yani 'bu böyledir *çünkü* doğa bilimcileri böyle demektedir' tarzındaki vurgulamalardan arındırıldığında da Hanson'un savları hayli güçlüdür.

Gözlemlerin ne olduğu ve bilimsel «buluşların» nasıl yapıldığı üzerine tartışmalarında Hanson, psikolojik sabit-imgeler kavramından, en azından iki şekilde görülebilecek ördek-tavşan, pelikan-antilop, vb. imgelerden hareket eder. Sabit-imgeler kavramından yararlanarak görmenin bir anlamda yapılaştırmak ya da kurmakla aynı şey olduğunu göstermeye çalışır. Ancak görme olayında söz konusu olan önce çizgilerin görülmesi, sonra da bu çizgilerden bir imge kurulması değildir. Görülen doğrudan doğruya yapı ya da imgedir.

«Yapılaştırma nasıl olursa olsun, gördüğümüz her şeyde bir yapı vardır. 'Bu yapı, görme olayıdır' demek mümkündür. Yünipliği ve örülüşü, kumaş; sesler ve düzenlenişi, müzik; renkler ve bileşimi, resim demektir.»[30]

Hanson'a göre doğa bilimcileri sıradan insanların göremediği bir sürü şeyi görür. Bu, sabit-imgelerde olduğu gibi, 'gibi görmek' de değildir.

«Görmekle 'gibi görme'yi özdeşleştirmek amacında değilim. Bir röntgen tüpünü görmek, röntgen tüpüne benzeyen, metal ve camdan yapılmış bir tüp görmekle aynı şey değildir kuşkusuz. Bir çocuk, sıradan bir insan görebilir: Kör değildirler. Ama onlar fizikçinin gördüklerini göremezler; fizikçinin gördüklerine kördürler.»[31]

Bu görüş Hanson'u, kullanılan kavram aygıtıyla görülen nesneler arasında bir ilişki olduğu varsayımına götürür. Bazı kavramları kullanmak, dünyaya belirli bir yapı-vermek ve dünyayı belirli bir şekilde *görmek*le aynı şeydir. Burada Wittgenstein'ın yaşam-biçimlerine dayanan görüşler karşımıza çıkar. Hanson da zaten sık sık Wittgenstein'a atıfta bulunur.

Hanson «buluş bağlamı»nı da sabit-imgelerle açıklar. Bir varsayıma ulaşmak, önce bir yığın çizgi arasında belirli bir örüntünün varolduğunu hissetmek, sonra bu örüntüyü çeşitli yöntemlerle görmeye çalışmak ve nihayet ansızın görmek gibi bir süreçtir. Bütün veriler (başlangıçtaki çizgiler) birden bire belirli bir biçime bürünür; verilerin belirli bir biçime sahip oldukları görülür. Hanson, pozitivistlerden ve Popper'den farklı olarak, buluş sürecinde bir akılsallığın bulunduğunu savunur. Bir kuram ortaya atmak, belirli bir kavram-aygıtı kullanmak ve bu da dünyayı belirli bir şekilde görmek demektir. Farklı kuramlar geliştirmek, bir resmin farklı yönlerini görmeye benzer. Ancak dünyanın bir yönünün değil, tümünün görüldüğü savunulur. Hanson'un bu görüşünden ilginç bazı sonuçlar çıkar. Düşük hızlar söz konusu olduğunda görelilik kuramının yerini klasik mekaniğe bıraktığını savunan fizikçilere göre, görelilik kuramının bittiği yerde klasik mekanik başlar. Kuvantum fiziğindeki karşılaşım ilkesinin bazı yorumlarına göre de, klasik fiziğin bittiği yerde kuvantum fiziğine seçilmelidir. Oysa Hanson'a göre, farklı kuramlar dünyaya farklı yapılar verir; dolayısıyla bir kuramdan başka bir kurama geçiş olanaksızdır. Kuramlar arasında kesin bir ayrılık söz konusudur. Ancak iki kuram arasındaki sınırda, hangi kuramın ve hangi kavram-aygıtının kullanıldığının pratik bakımdan bir önemi olmadığı söylenebilir. Bu durumda, ördekle de tavşanla da aynı işi görmek mümkündür.

Anlaşılacağı üzere, Kuhn (ve hatta Feyerabend) ile N.R. Hanson arasında oldukça geniş bir görüş birliği vardır. Kuhn, paradigma değişmesini anlatırken bu olayı sabit-imgeler olayında bakış-açısı değişikliğine benzeterek Hanson'a atıf yapar; paradigmanın ne olduğunu açıklarken Wittgenstein'a atıfta bulunduğu gibi. Bizce, Kuhn ile Hanson ve Wittgenstein arasındaki benzerlikler, Kuhn'un dile getirdiğinden çok daha büyük ölçüdedir. Örneğin, Kuhn Wittgenstein'ın yaşam-biçimi kavramından hiç söz etmez, ancak bu kavramla Kuhn'un paradigma kavramı arasında büyük bir benzerlik vardır. Yine de, Kuhn ile Oxford felsefesi eğilimli bilim felsefecileri arasında derin bir uçurum bulunur. İkinciler, farklı dil-oyunları ya da yaşam-biçimleri arasındaki ilişkilerin ne olduğu sorusuna bir yanıt getirmemişlerdir. Farklı dil-oyunları arasında bir bildirişim olabilir mi? Bir dil-oyunu ne ölçüde değiştirilebilir? Bir dil-oyunundan başka birine geçiş mümkün müdür? Bu soruların yanıtını vermezler.

Hanson, günlük dilin doğa bilimcilerin dilinden ayrıldığı ve doğa bilimcilerinin kendi aralarında ayrı diller kullandıkları görüşündedir. Ancak, farklı diller arasında bildirişim olup olamayacağı ya da bunun ne ölçüde olabileceği sorusunu sormamaktadır. Kuhn ile Wittgenstein arasındaki benzerliklere rağmen, Wittgenstein açıkça «Felsefe herşeyi olduğu gibi bırakır» derken,

Kuhn'un «Felsefe herşeyi değiştirir» der. Zira, Kuhn'a göre, paradigma değişmeleri felsefi savlara dayanır.

Michael Polanyi

Polanyi (1891—) belki de en çok, bilim dünyasının özerkliğini savunduğu, «özgür» ve bunun karşısında «toplumca planlanmış» bilim tartışmasıyla ünlüdür. Polanyi'nin felsefesinin burada üzerinde durmayacağımız politik ve dinsel yönleri de vardır.

Polanyi, her zaman söyleyebildiklerimizden daha fazlasını bildiğimiz görüşündedir. Bütün bilgilerimizi belirtik hale getiremeyiz. Daima örtük bilgilerimiz («tacit knowledge») de vardır (Bkz: Polanyi'ye de atıfta bulunan Kuhn'un *Paradigmalar* bölümünde ele aldığımız görüşleri). Kitaplarından biri *The Tacit Dimension* [Örtük Boyut] (1967) adını taşır. Örtük bilgi üzerine savları birkaç çizgiyi izler. Kullandığı savlardan biri şudur: Daha önce görmüş olduğumuz bir kimsenin yüzünü, ayrıntılarını bilmeksizin tanırız. Oysa, tanımanın, gözlerin, ağzın ve burnun biçimini bilmemize bağlı olması gerekir. Bir yüze baktığımız zaman, o yüzdeki ayrıntılara dikkat etmeyiz. Dikkat etmediğimiz bu ayrıntılar hakkında örtük bilgilerimizi vardır. Bilgi topladığımız her durumda, belirtik bilgiler yanısıra örtük bilgiler de ediniriz. Eğer bilgi varsa, örtük bilgi de vardır.

Polanyi bu görüşüne gerekçe olarak, daha önce Platon'un ortaya atmış olduğu bir sorunu gösterir: Bir sorun nasıl çözülür?

> «O'na [Platon'a] göre, bir sorunu çözmeye çalışmak saçmadır; çünkü kişi ya neyi bulmaya çalıştığını bilmektedir ve dolayısıyla ortada bir sorun yoktur, ya da neyi bulmaya çalıştığını bilmemektedir ve dolayısıyla bir sonuca ulaşması beklenemez.»[32]

Bu örnek, bilgilerimizin tümünün belirtik olmasının olanaksızlığını gösterir. Bilgilerimizin tümü belirtik olsa, sorun çözme ve yeni bilgiler edinme anlaşılmaz hale gelir. Ancak, belirtik hale getirilmemiş olan bilgi, bir ölçüde kişiseldir. (Polanyi'nin 1958'de yayınlanan *Personal Knowledge* [Kişisel Bilgi] adını taşıyan bir kitabı daha vardır). Bu fikir, bazı pozitivist görüşlerin eleştirisini içerir: «Pozitivist bilim felsefecilerinin seksen yıldan beri uğraştıkları bilgilerin geçerliliği konusunda kişisellikten tamamen arınmış ölçütler bulma çabası, boşunadır.»[33]

Örtük bilgilerin varlığı, bilimsel bilgilerin nasıl aktarılacağı bakımından da anlam taşır. Bilgi-aktarma olayı bir anlamda otoriter olmalıdır. Öğrenen, öğretenin bilgilere tümüyle egemen olduğunu varsaymalı, yani onu tam bir otorite olarak kabul et-

melidir. Zira öğrenenin öğretenin belirtik olarak söylediklerini hemen o anda sınamasına olanak yoktur. Sınamayı yapabilmesi için öğretenin anlattıklarının içerdiği örtük bilgilerin de aktarılmış olması gerekir.

Polanyi, Aydınlanma Çağı'nın, kişiye yalnızca kendi aklına güvenmesini öğütleyen ilkesinin yanlış olduğunu ileri sürer. O'na göre, gözlem yoluyla her isteyenin bilimsel kuramları sınayabileceği görüşü de yanlıştır.

> «Yaygın olan bilim anlayışına göre, bilim, her isteyenin doğrulayabileceği gözlemlenebilir olgular bütünüdür. Hastalık tanısı gibi uzmanlık bilgisi gerektiren durumlarda bunun doğru olmadığını görmüş bulunuyoruz. Bu anlayış, fizik bilimler bakımından da doğru değildir. Herşeyden önce, astronomi ya da kimya bilimine değgin bir önermenin sınanması için gerekli araçları sıradan insanlar kullanamaz. Diyelim ki, sıradan bir kimse bir kimya laboratuvarını ele geçirdi. Hiç kuşku yok ki, herhangi bir gözlem yapmaya fırsat bulamadan oradaki araçları bozacaktır. Bilimsel bir önermeye ilişkin bir gözlemde bulunmayı başardığını varsayalım. Gözlem, önermeyle çelişir nitelikteyse, haklı olarak, deneyin bir yerinde hata yapmış olduğuna hükmedecektir.»[34]

Mario Bunge

Mario Bunge'ye (1919—) özgü görüşleri özetlemek hayli güçtür. Denebilir ki, Bunge bir realisttir; dünyanın hiyerarşik düzeylere bölünmüş olduğu görüşündedir; işlemselciliği (operasyonalizmi) ve tümevarımcılığı eleştirir. Ancak bu görüşleri onun bilim felsefesinin yeterli bir betimlemesini vermez. Bunge'nin görüşleri *Scientific Research* [Bilimsel Araştırma] (1967) adlı, toplam dokuzyüz sayfa ve iki ciltlik büyük yapıtında ifadesini bulur. Bu yapıtta, varsayımlar geliştirmenin çeşitli yolları, açıklamalar, ön-deyiler ve deneyler gibi bilimsel araştırmanın çeşitli yönleri ele alınır. Kitabın özgül yanı, sürekli olarak bilimsel sürecin ele alınışıdır. Pozitivizmin olsun, Popperciliğin olsun güçlü bir normatif yanı vardır: bu akımlar bilimin nasıl davranması gerektiği konusunda belirli görüşler ortaya koyarlar. Bunge ise, varolan bilimsel çalışma sürecinin betimlenmesiyle yetinir. Örnek olarak Bunge'nin, bir varsayımın sınanmasında verilerin anlamı üzerine pozitivist (doğrulamacı) ve Popperci (yanlışlamacı) görüşleri eleştirdiği parçayı buraya aktaracağız:

> «Doğrulamacılık: Deneysel sınama dışında bir olanak olmadığı için, çok sayıda olumlu sonuç veren sınama varsayımı doğrular.

Yanlışlamacılık: Deneysel sınama dışında bir olanak olmadığı ve yanlızca tümdengelimsel çıkarımlar geçerli olduğu için, veriler kurama göre olumsuz ise belirleyici, olumlu ise işe yaramaz demektir.

Gerçek bilimsel çalışma yöntemi: Deneysel sınamalar karmaşık sınama bataryasının yalnızca bir bölümünü oluşturduğundan, anlamlı olsalar bile belirleyici değildirler: (i) olumlu sonuç verirlerse, varsayımı güçlendirirler ama nihaî değildirler, (ii) olumsuz sonuç verirlerse, daha büyük önem taşırlar ama yine nihaî değildirler, çünkü hatalı olabilirler.»[35]

Her ne kadar Bunge'nin bu kitabı bilim adamlarının nasıl davranmaları gerektiği sorusuna çok az değiniyorsa da, şu soruyu ortaya attığı için büyük değer taşır: Bilim felsefecileri bilim adamlarına şöyle veya böyle davranmaları gerektiğini öğütlerken, acaba gerçekten bilimsel çalışmanın tüm yönlerinin bilincinde midirler?

Ancak Bunge hakkındaki bu yargıyı fazla vurgulamamak gerekir. Kuvantum fiziğinin en yaygın yorumu («Kopenhag yorumu») üzerine bilim felsefesi açısından çok sert eleştirilerde bulunmuştur. (Bunge'nin daha önceleri kuramsal fizik profesörlüğü yapmış olduğunu belirtmek gerekir.) Eleştirilerinin çeşitli yönleri vardır; ancak yukarıda sözü edilen yorumu, en çok kuvantum fiziğini öznelci (sübjektivist) kılması açısından eleştirmiştir. O'na göre, bunun nedeni yorumun ardında yatan pozitivist bilim felsefesidir. Bir realist olan Bunge'ye göre, fiziksel kuramların bizden bağımsız olarak varolan dünyayı ele alması gerekir (Popper ve Feyerabend'in de buna benzer eleştirileri vardır.) Görüldüğü gibi, bilim adamlarını yanlış bir bilim felsefesinin yönlendirdiği savını ortaya atan bilim felsefecilerine yalnızca toplum bilimleri alanında rastlanmamaktadır.

18. *Cohen and Wartofsky (eds.)*, Boston Studies in the Philosophy of Science [*Boston Bilim Felsefesi İncelemeleri*], *Vol, 2. New York, 1965, s. 225.*
19. *Lakatos and Musgrave (eds.)*, Criticism and the Growth of Knowledge [*Eleştiri ve Bilginin Gelişmesi*], *Cambridge, 1970, s. 203.*
20. *Cohen and Wartofsky, s. 252, dipnot 5.*
21. *Colodny (ed.)*, Beyond the Edge of Certainty [*Kesinlik Sınırının Ötesinde*], *Englewood Cliffs, 1965, s. 220 dipnot 8.*
22. *Kuhn*, The Structure of Scientific Revolutions [*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*], *Chicago, 1970, s. 206.*
23. Minnesota Studies in the Philosophy of Science [*Minnesota Bilim Felsefesi İncelemeleri*], *Vol. 4, Minneapolis, 1970, s. 103-104 dipnot 33.*
24. *Ryle*, The Concept of Mind [*Zihin Kavramı*], *Harmondsworth, 1966, s. 14.*
25. *Toulmin*, The Philosophy of Science [*Bilim Felsefesi*], *New York, 1960, s. 15 ve s. 13.*
26. *Winch*, The Idea of A Social Science [*Sosyal Bilim Düşüncesi*], *Norwich*, 1970, s. 23.
27. Age, s. 41.
28. *Age, s. 41-42.*
29. *Hanson*, Patterns of Discovery [*Buluş Yolları*], *Cambridge, 1965, s. 113.*
30. *Age, s. 23.*
31. *Age, s. 19 ve s. 17.*
32. *Polanyi*, The Tacit Dimension [*Örtük Boyut*], *London, 1967, s. 22.*
33. *Age, s. 25.*
34. *Age, s. 63.*
35. *Bunge*, Scientific Research [*Bilimsel Araştırma*], *Vol. 2, Berlin, Heidelberg, and New York, 1967, s. 324.*

ANGLOSAKSON BİLİM FELSEFESİ KONUSUNDA OKUMA KILAVUZU

Mantıkçı Pozitivizm

İnanmış pozitivistler tarafından yazılmış, mantıkçı pozitivizmin genel bir sunuluşu niteliğinde olan iki önemli kitap, A. J. Ayer'in *Language, Truth and Logic* [Dil, Gerçek ve Mantık] (1936, 1946) ve Hans Reichenbach'ın *The Rise of Scientific Philosophy* [Bilimsel Felsefenin Doğuşu] (1951) adlı eserleridir. [Bunlardan ikincisi Türkçeye çevrilmiş bulunuyor: Çev. Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1981.]

Bunlar dışındaki başvurulabilecek tanıtıcı çalışmalar ise şunlar: J. Jorgensen, *The Development of Logical Empiricism* [Mantıkçı Ampirizmin Gelişmesi] (1951); G. Radnitzky, *Contemporary Schools of Metascience* [Çağdaş Bilimötesi Okulları] (1968) ve W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie* 1-2 [Bilim Teorisi ve Analitik Felsefenin Sorunları ve Sonuçları] (1970).

Jorgensen'in kitabı pozitivist okula dahil olan kişiler üzerine bilgi veriyor. Ayrıca, pozitivizmle yakından ilişkili akımları tanıtıyor. Radnitzky mantıkçı pozitivizmin gelişmesinin ardında bazı «araştırmayı yönlendirici çıkarlar» (örneğin, 'ideal bir dil' ve 'bilimin tekliği' inançları) görüyor. Stegmüller'in (toplam 1360 sayfalık) iki kitabı, pozitivist savların ayrıntılı bir tanıtmasını yapıyor ve Stegmüller'in çeşitli sorunlar konusundaki kendi görüşlerini kapsıyor. Jorgensen'in kitabından farklı olarak, Stegmüller'in eseri sorunları konu ediyor.

Pozitivistlerin katkılarından oluşan derlemeler arasında A.J. Ayer'in derlediği *Logical Positivism* [Mantıkçı Pozitivizm] (1959) var. Bu kitap pozitivist yazının kitaplar ve makaleleri kapsayan ayrıntılı bir bibliyografyasına da yer veriyor.

Mantıkçı pozitivizmin Marxizm açısından eleştirisi için Lenin'in *Materialism and Empirio-criticism* [Materyalizm ve Empiriokritisizm] (1947) adlı eserine başvurulabilir. Frankfurt Okulu'nun eleştirileri için ise A. Wellmer'in *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus* [Kritik Toplum Teorisi ve Pozitivizm] (1969) başlıklı, Frankfurt Okulu'nun teorilerini pozitivizmin ve Popperciliğin teorileriyle karşılaştıran eserine bakılabilir.

Popper

Logik der Forschung [Bilimsel Buluş Mantığı] (1935) Popper'in bilim felsefesi alanındaki temel eseridir. *The Open Society and Its Enemies* [Açık Toplum ve Düşmanları] (1945) Platon, Hegel ve Marx'ın hem bilim torisi hem de siyaset felsefesi açısından eleştirilerini kapsar. [Popper'in bu kitabı Türkçe'ye çevrilmiş bulunuyor: Cilt 1, çev.: Mete Tunçay; Cilt 2, çev.: Harun Rızatepe, Siyasi İlimler Türk Derneği Yayını, Ankara 1967 ve 1968.] *Poverty of Historicism* [Tarihsiciliğin Sefaleti] (1957) sosyal bilim felsefesi üzerinedir. *Conjectures and Refutations* [Tahminler ve Çürütmeler] (1963) Popper'in hem bilim teorisi hem de siyaset felsefesi alanındaki denemelerini derlemektedir. *Objective Knowledge* [Yansız Bilgi] (1972) Popper'in insan bilimleri üzerine görüşlerini en açık bir biçimde aydınlatan makalelerini içerir.

Popper'in 1964'e kadar verdiği eserlerin bibliyografyası Mario Bunge'nin derlediği *The Critical Approach to Science and Philosophy* [Bilim ve Felsefeye Eleştirel Yaklaşım] (1964) adlı kitapta bulunuyor. Bu kitaptaki makalelerin çoğu Popper'in felsefesi üzerine.

Popper'in izleyicilerinin eserleri arasında J. Agassi'nin *Towards an Historiography of Science* [Bir Bilim Tarihyazımına Doğru] (1963) ve H. Albert'in *Traktat über kritischen Vernuft* [Kritik Akıl Üzerine] (1968) adlı kitaplar sayılabilir. I. Lakatos ve A. Musgrave'in derledikleri *Criticism and the Growth of Knowledge* [Eleştiri ve Bilginin Gelişmesi] (1970) Popper ile Kuhn arasındaki tartışmayla ilgili makaleleri toplamaktadır.

Popper'in görüşlerinin Marxist açıdan eleştirisi için M. Cornforth'un *The Open Philosophy and the Open Society* [Açık Felsefe ve Açık Toplum] (1968); Frankfurt Okulu açısından eleştirisi için ise A. Wellmer'in *Methodologie als Erkenntnistheorie: Zur Wissenschaftslehre Karl R. Poppers* [Bilgi Teorisi Olarak Metodoloji: Karl R. Popper'in Bilim Öğretisi Üzerine] (1967) adlı kitaplarına başvurulabilir.

Kuhn ve Feyerabend

Kuhn'un temel yapıtı *The Structure of Scientific Revolutions* [Bilimsel Devrimlerin Yapısı] (1970). [Türkçesi: Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1982.]

Feyerabend'in aşağıdaki eserleri görüşleri üzerine iyi bir fikir verebilir: *How to be a good empiricist — A plea for tolerance in matters epistemological* [«İyi bir ampirist nasıl olunur — Bilimkuramsal konularda hoşgörüye çağrı»], P.H. Nidditch (der.),

The Philosophy of Science [Bilim Felsefesi], London 1968; «On the improvement of the sciences and arts, and the possible identity of the two» [«Bilimlerin ve Sanatların Geliştirilmesi ve İkisinin Aynı Şey Olması Olasılığı Üzerine»], *Boston Studies in the Philosophy of Science* [Boston Bilim Felsefesi İncelemeleri], Dordrecht 1967; «Problems of Empiricism, Part 2» [«Ampirizmin Sorunları, Bölüm 2»], R.G. Colodny (der.) *The Nature and Function of Scientific Theories* [Bilimsel Teorilerin Niteliği ve İşlevi], Pittsburgh 1970 ve *Against Method* [Yönteme Karşı], London 1972.

I. Lakatos — A. Musgrave (der.), *Criticism and the Growth of Knowledge* (1970) ile *Boston Studies in the Philosophy of Science: 8* (1967) Kuhn ve Feyerabend'in görüşlerinin Popper'ci açıdan eleştirilerini içermektedir. Pozitivist açıdan yöneltilen eleştiriler için ise şu kitaplara bakılabilir: I. Scheffler, *Science and Subjectivity* [Bilim ve Öznellik] (1967) ve C.R. Kordig, *The Justification of Scientific Change* [Bilimsel Değişmenin Haklı Gösterilmesi] (1971).

Oxford Filozofları ve Diğerleri

G. Ryle, *The Concept of Mind* [Zihin Kavramı] (1949).

S. Toulmin, *Philosophy of Science* [Bilim Felsefesi] (1953) ve *Foresight and Understanding* [Öngörü ve Anlama] (1961).

L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* [Felsefe Araştırmaları] (1953).

P. Winch, *The Idea of A Social Science* [Toplum Bilim Düşüncesi] (1958).

N.R. Hanson, *Patterns of Discovery* [Buluş Yolları] (1958).

M. Polanyi, *Personal Knowledge* [Kişisel Bilgi] (1958) ve *The Tacit Dimension* [Örtük Boyut] (1967).

Oxford filozoflarının genel bir eleştirisi için E. Gellner'in *Words and Things* [Sözcükler ve Nesneler] (1959) adlı eserine başvurulabilir. Marxist açıdan eleştiriler için M. Cornforth'un *Marxism and the Linguistic Philosophy* [Marxizm ve Dil Felsefesi] (1965); Frankfurt Okulu'nun eleştirileri için ise J. Habermas'ın *Zur logik der Sozialwissenschaften* [Toplum Bilimlerinin Mantığı Üzerine] (1967) adlı kitaplarına bakılabilir.

İLK BİLGİ TÜMEL MİDİR?

ARDA DENKEL

Algının temel işleyiş biçimi konusunda ileri sürülmüş görüşlerden biri, anlığı, dış dünyadan gelen etkilerin duyumlar yoluyla, üzerinde tasarımlar oluşturduğu bir ortam olarak betimler. Buna göre, dış dünyadaki nesneler anlığı etkileyerek onun üzerinde yansılar oluştururlar. Herhangi bir nesneyi *tanımak* da, o nesnenin o anda oluşturduğu tasarımı daha önce oluşturduğu bir tasarımla *karşılaştırmak* ile açıklanır. Anlık, ilk algı aşamasında edilgin iken, tanıma aşamasında, gerçekleştirdiği karşılaştırma eylemiyle ortaya bir etkinlik koymuş olur.

Aynı temel işleyiş konusunda ileri sürülmüş olan başka bir çözümleme ise, anlığın etkinliğini daha ilk aşamadan gerekli görmektedir. Öyle ki, herhangi bir nesneyi algılayabilmek için, bu nesnenin duyularımız üzerinde yaptığı etkiyi anlığın yorumlaması, yani belirli bir tanıma sürecinden geçirmesi gereklidir. Eğer bu başarılmazsa, duyu deneyleri değerlendirilemeyecek, yani algılanamayacak ve böylece de dış dünyadan kullanılabilir nitelikte bir bilişi (information) elde edilmiş olmayacaktır.

Birinci görüş, duyu deneylerinin algı içeriğini oluşturabilecek düzenlilikte olduğunu savunma durumundayken, ikinci görüş, düzenliliğin, karışık olan duyu girdilerinin algı tarafından düzenlenip kurulmasıyla meydana getirildiği savını temel alır. Başka bir deyişle, birinci görüş, algıyı bir *yansıtma* mekanizması olarak ele alırken, ikinci görüş bunu bir *kurma* işlevi olarak ele alır.

İkinci görüş açısından karışık duyu deneylerini algıda nesnelerin tasarımları olarak kurabilmek, önceden ilgili nesnenin bir kavramına sahip olmayı, yani böyle bir «kategoriyi» anlıkta oluşturmuş olmayı gerektirir. Örneğin, zihnimizde bir ağaç kavramı bulunmuyorsa, karşıdaki ağacın bizde oluşan duyu deneylerini ağaç olarak kurmamız ve tanımamız olanaksızdır. Bu durumda, ağacı gördüğümüz halde tanıyamaz ve algılayamayız. Temel kategorilerini henüz kurmamış olan bebeklerin henüz bak-

tıklarını algılayamıyor olduklarını destekleyen deneysel bulgular, aynı zamanda bu sözü edilen ikinci görüşe de bir dayanak sağlamaktadır. Kabaca betimlenen bu görüşlerden ilki Locke ile bağdaştırılır. İkincisi, Kant, Brentano, Bergson, James ve Wittgenstein'ın düşüncelerinde felsefi temel bulur.[1] İkinci görüş günümüz ruhbilim kuramlarınca da yaygın olarak kabul görmektedir.[2] Locke'un çözümlemesi ontolojik açıdan gerçekçiliği gerektirirken ikinci çözümlemenin gerçekçi bir yoruma —yalnızca— açık olduğu söylenebilir. Ontolojiden soyutlayarak salt epistemolojik yapı açısından bakacak olursak önceki görüş tasarımcıdır (representationalist). Sonraki görüş ise daha çok görüngücü bir renk taşır (phenomenalist). Bu görüngücü rengin yalnızca epistemolojik alan için geçerli olduğunu bir kez daha vurgulayıp, ikinci görüşe kısaca «kurucu çözümleme» adını verebiliriz.

Sayın Vehbi Hacıkadiroğlu, 1981 yılı içinde yayımladığı iki kitapta[3] birinci görüşe karşı ikinciyi savunuyor. Bu kitaplarda hedef alınan birinci görüş açıkça Locke ile bağdaştırılırken savunulan kurucu algı çözümlemesi yeni ortaya atılan bir kuramı andırır bir üslupla sunulduğundan izlenen yaklaşımı tanımak o kadar kolay olmuyor. Ancak BD'de 15-16. sayfalardaki ve KÜ'de 17. bölümden 26. bölümün sonuna dek uzanan açıklamalar bize bu doğrultuyu gösteriyor. Kurucu algı çözümlemesini önden kabul edip onun literatürde bulunan savunularını ve özellikle çok bol olan deneysel nitelikteki bulguları sunmak yerine konuya yeni açılan bir alanmış gibi girmek, rahatça kabul edilebilir olan bu görüşü olabileceğinden daha zayıf temellere oturtmak sonucunu doğurmuş. Çünkü, bu bölümlerde verilen savunma, savunulan görüşü mantıksal olarak içeren bir felsefi uslamlama getirmek yerine pek de açıkça destek sağlamayan bazı olguları öne sürüyor ve kurucu çözümlemenin bunlar ışığında da kabul edilir olduğu yönünde kesin yargılara varıyor: «Görülüyor ki, duyularımızın bize doğrudan bilgi veremediği olgusu, gizemsel birtakım tutkulardan kurtulabilenler için, hemen hiç tartışılmaya gerek duymadan kabul edilmesi zorunlu olan bir olgudur» (KÜ, s. 33). Bu ifadeyi «Yalın olarak duyularımız, sağladıkları girdilere başka bir katkı olmadan, bize işe yarar bir bilişi veremezler» anlamında yorumlasak bile bunu «tartışılmadan kabul etmemiz zorunlu olan bir olgu» olarak düşünmek pek güç. Tartışmanın felsefe için varoluş nedenlerinden biri olması bir yana, yukarıki yargı öncesinde, zorunluluk doğuracak bir mantıksal çıkarım veya ilişki yer almıyor bile. Bu bağlamda, «bilgi» sözcüğünün kitapta biraz önlemsizce ve felsefi anlamının dışında kullanılmakta olduğuna da dikkat çekmek gerek. Kimi yerde inanç, kimi yerde de yalnızca «bilişi» anlamını taşıyor «bilgi». Bu sözcüğün geçtiği birçok bölümü kabul edilebilir bir anlamda anlayabilmek, «bilgi»yi doğrudan «bilişi» olarak okumaya bağlı.

Burada, geçerken değinilmesi gereken bir teknik karışıklık daha bulunuyor. Bu da felsefi görüşleri Deneycilik ve İdealizm başlıkları altında iki öbeğe ayırma eğilimi. Deneycilik İdealizm'i dışlamak bir yana, tersine, Realizm'den çok, Öznel İdealizm'e açık bir felsefi tutumdur. Berkeley, Deneyci İdealizm'in en tipik ve canlı örneği değil midir? KÜ'de 20-23. sayfalarda Locke İdealizm'den kurtulmaya çabalayan bir filozof olarak gösteriliyor. Buradaki «idealizm», varlığın özdeksel olmadığını savunan değil, zihinsel olguların özdeğe indirgenemeyeceğini kabul eden «Zihinselcilik» (Mentalism) anlamına geldiğine göre böyle bir çabalamaya Locke'da zaten yer olmamalıdır. Çünkü o, Descartes'ın beden-zihin ikiciliğini (düalizm) kendi felsefesinde de olduğu gibi korumuştur. Dış dünya hakkında Realist, hatta Özdekçi (maddeci) olan Locke, anlık hakkında zihinsel açıklamaları yoğun bir biçimde kullanmıştır.

KÜ'de (sayfa 28-29) kurucu çözümlemeyi tanıtlamak amacıyla ileri sürülen bir uslamlama şu önermelerden oluşmaktadır:

i) «Bir şeyin görülmesi denince onun renklerinin görülmesi anlaşılır.»

ii) «Bütün duyumlarımız dokunmalardan doğar.»

Bu iki öncülü *tanım* olarak kabul edebiliriz. Doğal olarak, (ii) bir tanım olsa da ancak «ışın veya titreşimlerin sinir uçlarımıza (duyu organlarımıza) *çarpması*» anlamında kabul edilebilecektir. Nitekim bu, kitapta gelen bir sonraki tümcede de açıkça belirtiliyor: «Görme, nesnelerin yansıttığı ışınların gözümüzün ağtabakasına dokunmasından.. doğar». Burada «dokunma» bir dış etmenin bize çarpması demektir. Gelelim üçüncü öncüle:

iii) (Görme:) «Bu süreç bir *dokunma* ile başladığına göre, ilk vereceği duygunun da bir *dokunma* duygusu olması umulurdu... (oysa) renkler, sesler.. duygularının dokunmadan doğmuş olmasını yadırgıyoruz».

Böylece varılan sonuç şudur:

iv) «Renk ve seslerin dokunmanın dolaysız sonucu olabileceğine inanmak kolay değil» (yani, algı için bir zihinsel katkı, bir kurma gerekir).

Bu uslamlama, sonucunu mantıksal olarak gerektirmemektedir ve bu nedenle de aslında kabul edilebilecek bir sonuç olan (iv) önermesi destekten yoksun kalmaktadır. Uslamlamanın «büyük yanılgısı) (iii) önermesindedir: Bu öncülde kullanılan ilk «dokunma» sözcüğü (i)'deki anlamını taşırken, yine (iii)'te kullanılan ikinci «dokunma» sözcüğü apayrı bir şeyi ifade etmektedir: ifade ettiği, bir deney türü, yani bir zihinsel olay olan dokunma duygusudur. Dokunma duygusunun da bir «çarpma» sonucu doğduğu kabul edilse bile, burada çarpma başka bir tür siniri uyarmış olduğundan görme sonucu meydana gelen deneyle aynı türden bir deney olması gerekmeyecektir. Dokunma olayı

ve dokunma duyumunu karıştırmanın yolaçtığı yanlışlık bu uslamlamanın neden kabul edilemeyeceğini açıklamaktadır.

Bu noktaya dek sayın Hacıkadiroğlu'nun Locke görüşüne karşı kurucu çözümlemeyi savunuş biçimini, zaten özgün olarak ortaya atılıyor olmayan bir görüşü, literatürde bulunabilecek güçlü uslamlamalar ve deneysel veriler yerine, bunlar dışında yeni savunma yolları deneme girişimi içinde güçten düşürmüş olmakla eleştirmiş bulunuyoruz. Ancak, önemle belirtilmesi gereken bir nokta, kurucu çözümlemenin sayın Hacıkadiroğlu'nun felsefi yaklaşımında yalnızca bir araç niteliği taşıdığıdır. Sayın Hacıkadiroğlu, kurucu çözümlemeyi, ondan, başka bir savı çıkarsamak amacıyla savunmaktadır ve amaçladığı bu sav da gerçekten özgündür. Bu özgünlük, savın konu üzerinde ortaya konmuş hemen bütün felsefi yaklaşımlarla bir ölçüde karşıtlık içine girmesinden de belli olmaktadır. Sayın Hacıkadiroğlu'nun doğruluğunu göstermeye çalıştığı bu köktenci (radikal) sav, kavramların bilgisinin nesnelerin bilgisinden önce geldiği, veya tümel bilgilerin tikel bilgilerden önce geldiğidir. Yalnız, bu savın bir Descartes'çı doğuştancılık (innatism) veya Kant'çı sentetik a priori gerektirmediği de vurgulanmalıdır. Çünkü sayın Hacikadiroğlu'nun savı, tümel «bilgiler»in (yani kavramların) a priori oldukları değil, deneyin bize ilk içerik olarak tümel kavramları verdiğidir. Bir başka deyişle, Locke'un tabula rasa'sının üstüne gelen ilk 'lekeler' tikeller hakkındaki duyum içerikleri değil, genel kavramlardır. Bu görüş bilginin kökeninin hem mantıksal hem de tarihsel sırası olarak ileri sürülmektedir. Yani, sayın Hacıkadiroğlu, temel veya güvenilir bilginin tümel bilgiler olduğunu iddia eden ekollerden daha çoğunu iddia etme durumundadır. Çünkü ona göre, bilginin ilk kökenini oluşturacak bilişi parçaları bile tümel niteliktedir.

Bir somut nesneler evreninde yaşadığımız ve bizi algıda etkileyenlerin Platon formları değil de herbiri bir başkasından farklı tikel nesneler olduğu gözönüne alınınca, yukarıda açıkladığımız görüşün doğru olması hayli güç oluyor. Eleştirdiğimiz bu iki kitapta yapılan ise, sağduyuya aykırı gibi görünebilmesine karşın, ileri sürülen görüşün bir olguyu yansıttığı ve bu olgunun da kurucu algı çözümlemesinin öngördüğü işleyişin kaçınılmaz bir sonucu olduğunun açıklamasıdır. Bu kitaplarda savunulan kurucu çözümlemenin kabul edilmesinin, kavramların tikel nesneler hakkındaki bilirkişilerimizden önce geldiği sonucunu gerektireceğini şu örneği kullanarak çıkarsıyor: Anlığı bütünüyle boş olan bir adam düşünelim. Bu adam yaşamında ilk kez olmak üzere karşısına bakmaya başlasın. «Karşısında ağaçlar ve dağlar, çevresinde uçuşan ve ötüşen kuşlar vardır. Bizim savımıza göre bilgisi olmadığı için, onun herhangi bir nesneye yönelmesini sağlayacak bir düşüncesi de yoktur. Gözünün karşısına dü-

şen nesneleri göremez, kulağına gelen sesleri de işitemez.» (KÜ, s. 40) Burada «bizim savımız» denilen kurucu çözümleme ise ileri sürülen sonuç bu çözümlemeden çıkarsanabilir mi? Hayır, çünkü kurucu çözümlemeye göre, bir kavrama sahip olmak, bize gelen duyumları algı olarak kurmak için, yani karşımızdaki nesneyi, o nesne olarak tanıyabilmek ve algılayabilmek için zorunlu olmasına karşın, aynı görüş açısından duyum için böyle bir zorunluk bulunmamaktadır, bulunamaz da. Duyum, duyu organının düzgülü işliyor olmasına bağlı olarak nörofizyolojik nitelik taşıyan otomatik bir süreçtir. Şu halde, söze konu edilen adam, duyuları işlevlerini yerine getirdiğine göre, çevresini görüyor ve işitiyor olacaktır. Yapamayacağı, kuruculuk açısından, gördüklerini *ağaç ve kuş olarak* görmek ve işittiklerini *kuş sesi olarak* işitmektir. Yani çevresini duyumlamasına karşın algılayamayacaktır. Şimdi, bundan kalkarak, bu adamın çevresindeki tikellerden hiçbir tikel bilişi edinmediğini söylemek olanaklı mıdır? Bunun yanıtı yine olumsuzdur, çünkü kuracağı kategori ve kavramları ancak böyle bir tikel bilişi temeli üzerine kurabilir. Nitekim, sayın Hacıkadiroğlu'nun kavramların kurulabilmesi için gerekli gördüğü «yineleme» (KÜ, s. 41) bu tür bilişilerin yinelenmesi olacağından, kendi savunduğu algı mekanizması için de gereklidir. Bu aşamada yine teknik bir felsefi pürüz ile karşılaşıyoruz. (KÜ, s. 42) «Bu kurgusal deneyimin bize verebileceği ipucu, bilgi türünden ilk birikimlerin, tekil nesne ya da olguların bilgisi değil, en genel anlamdaki kavramların (..acı duyma, acıdan kurtulma vb.) bilgisi ya da en tümel anlamdaki bilgiler olduğudur.» Acı *duyma* ve bundan kurtulma bir duyumun anlıkta bulunması ve bulunmamasıdır. Eğer bunların kavramlaştırıldığı önerilecekse, bu kavramların sözkonusu duyumları temel almaları, en azından deneycilik açısından gerekli görülmeyecek midir? Ayrıca belirtilmesi gerekli bir nokta, acı duyma gibi bir *kavramın* en *temel* bir kavram olduğu kabul edilse bile bunun o kavramın en *tümel* veya genel olmasını içermediğidir.

Öyle görünüyor ki, eğer sayın Hacıkadiroğlu bilişi ve bilgi ayrımını belirginleştirmiş olsaydı, bilgi niteliğini taşıyabilecek bilişinin ancak algı sonrası inançlarımızdaki bilişi olduğunu göstermeye çalışabilir veya bunu tanım olarak ileri sürebilirdi.' Fakat yine de bilginin ilk temelini oluşturan bilişi girdilerinin tikel nitelik taşıdıkları görüşünü bu yolla çürütebilmiş olamazdı

Böylece, deneyin tümel bilgileri tikel nesnelerin bilgilerinden önce verdiği savına, algının kurucu bir çözümlemesi açısından temel sağlanmış olduğunu söyleme yetkisinde olmadığımızı sanıyorum. Şimdi, son olarak, sayın Hacıkadiroğlu'nun, deneyin verdiği ilk bilgilerin tümel olduğu savına ek olarak öne sürdüğü ve bu tümel bilgilerin «en tümel» olanlardan başlayarak daha az tümel ve böylece de tikellerin bilgisine doğru gitmesi gerek-

tiği görüşünü kanıtlamak amacıyla sunduğu bir uslamlamayı ele alacağız.

> «Yalnızca 'at' dediğimizde (örneğin) 'kırat'a bakışla özelliği daha az, kapsamı daha geniş bir kavramı elde ederiz. Görülüyor ki, dar kapsamlı kavramlar kendilerinden daha geniş kapsamlı iki ya da daha çok kavramın bileşimi oluyorlar ve her kavrama yeni bir kavram eklendikçe somuta daha da yaklaşılarak, en dar kapsamlı kavrama, somutun bütün özelliklerinin de eklenmesiyle somutu elde etmiş oluyoruz. İki ya da daha çok şeyin biraraya gelmesiyle oluşan bir şeyi bilebilmek için, biraraya gelen şeyleri bilmemiz gerektiği açıktır. Demek ki önce en genel kapsamlı, demek en tümel, kavramları bilebiliriz.»

Uslamlamanın, bu *ifadesinde* karşılaştığı en büyük güçlük, kavramların ancak küçük bir bölümünün deyimler veya betimlemeler ile veriliyor oluşudur. Örneğin, Fransa Kralı, kara kalem, ikiz tepe, kırat gibi betimlemelerde anlatım bulan kavramlar yanısıra adlarla ve sıfatlarla ifade edilen kavramlar da vardır. Bu durumda, örneğin «kedi»yi hangi genel kavramlar birraya gelerek meydana getirmişlerdir, ve bunlar «kedi» sözcüğünün neresine gizlenmişlerdir? Bunun yanıtı yoksa, bu uslamlamanın da bu anlatımın da kabul edilebilirliği yoktur ve bir tek örnekten yapılan geçersiz bir genellemeye dayanmaktadır.

Bu yüzeysel güçlüğü gidererek, aynı uslamlamayı yeniden elde etmeye çalışalım. Şöyle diyebiliriz: Kavramların tanımları vardır ve bu tanımlar tanımsal (veya özsel) özelliklerin bileşiminden oluşan betimlemelerdirler. Böylece düşünüldüğünde, bir kavramın tanımındaki niteliklerin (yani tanıma giren özellik kavramlarının) daha genel kavram tanımlarının birleştirilmesiyle elde edildikleri ileri sürülebilecektir. Örneğin «kedi»nin tanımında hayvan olma niteliği yanısıra, omurgalı, memeli vb. başka nitelikler de bulunacaktır. Şu halde, denebilir ki, *tanımlanan kavramı bilebilmek için tanımda geçen daha genel kavramları önden biliyor olmak gerekir.*[5] Böylece aynı uslamlamayı yeniden kurabiliyoruz: Çünkü, denebilecektir, daha genel bir kavramın *kaplamı,* kendine göre daha az genelinden daha geniştir (yani daha çok sayıda nesne üzerinde gerçeklenir). Bunun yanısıra daha genel bir kavramın *içleminde* daha az bilişi vardır. Öyle ki, «şey», «cisim», «nesne» gibi kavramlar pek çok tikelde gerçeklenirken, belirleyici nitelikte pek az bilişiyi içerdiklerinden ayırt etme yetileri hemen kalmamış gibidir. Bundan çıkarsanabilecek bir sonuç, daha genel kavramların daha az genel olanlara göre tanımlarında daha az bilişi bulundurduklarıdır. Öyle ise, denebilecektir, bilgi birikimi azdan çoğa doğru olduğuna göre, az bilişi

bulunduranı, yani genel kavramları daha önce öğreniyor olmalıyız.

Bunun gerçekten ilginç bir uslamlama olduğunu kabul etmek gerek. Hem yapıca sağlam görünüyor, hem de iç tutarlılığında gösterilebilecek bir gedik bulmak güç. Ancak, uslamlamanın öncüllerindeki bir yanlış varsayım nedeniyle sonucunu doğru olarak içermediğini göstermeye çalışacağız. Bu ilginç uslamlama, eğer genel olan aynı zamanda somut ve başka kavramlardan ayrı olarak örneklendirilebilir olsaydı, doğru olabilirdi. Oysa, genel kavramların birçoğu aynı zamanda pek soyuttur. Onları başka kavramlardan ayırt ederek dünya üzerinde göstermeye olanak yoktur. Dolayısıyla, örneğin hayvan kavramını öğrenmek ve bunu bilir duruma gelebilmek için, gösterebileceğimiz «at» veya bunun gibi türlerin üyelerinden başka örnek bulamıyoruz. Yani dünyamız somut nesneler dünyasıdır ve değişik hayvan türleri dışında bir *soyut hayvan* yoktur. Genel kavramların içlemlerinde daha az bilişi bulunması olgusu, bilgi birikiminde onların önce gelmesini belki Platon'un idealar dünyası gibi bir dünyada gerektirebilirdi. Çünkü, ancak orada, örneğin bir hayvan *türünden* ayrı olarak gösterilebilecek bir soyut hayvan bulunabilirdi. (Kaldı ki, türlerden ayrı olarak bir soyut hayvan ideası Platon için bile sorun yaratıyor.) Bilginin kaynağını duyuma neden olan bir dış dünya olarak gören gerçekçiliği benimsiyorsak ve de dünya somut nesnelerden meydana geliyorsa, bilgimize temel olan algıya somut nesnelerin neden olduğunu da kabul etmek durumundayız. Oysa somut nesnelerde soyut genellemeleri görebilmek önce bir soyutlama yeteneği gerektirir. Bu ise tikel nesneleri algılamamıza olanak verecek nesne cinslerinin kavramlarını bu nesnelerden edindiğimiz duyu girdilerinden kurabiliyor oluşumuza bağlıdır. Çünkü soyutlama kuramımız ne olursa olsun, soyutlamanın yönü somuttan soyuta doğrudur.

Tartıştığımız uslamlamaya göre, tümel ve soyut bilginin somut ve tikel bilgi veya bilişiden gelmesi şu anlamda olanaksızdır: tikeli tümelden önce öğrenmek daha zengin bilişiyi daha basit olandan önce öğrenmeyi içerir. Buna karşı şimdi şunu sormalıyız: daha tümelin daha az bilişi gerektirdiği öncülü, kavramları kuruşumuz açısından, ne ölçüde doğrudur? Bir kavram oluşturduğumuzda, önce onun içlemini ayrıntıyla saptamak yerine kavramın kaplamını oluşturan nesneleri birarada *adlandırıyoruz.* Bunun tanıtı, içleme özgü birçok özelliğin *sonradan öğrenilebiliyor* oluşudur. Örneğin balinaların memeli hayvanlar oldukları balina kavramının oluşturulmasından çok sonra öğrenilmiştir. Bu nedenle, en geneli bilmek en azı bilmeyi içermek yerine en geniş kaplamı düşünmeyi gerektirir; yani tartıştığımız öncül, bilgi birikiminin tarihsel boyutu ele alındığında doğru değildir.

Kurucu çözümleme çerçevesi içinde tikelleri *algılayabilmek*

için kavramlara gerek olduğu, fakat bu kavramların kurulmasına en genelden değil, en somut ve tikelin kavramından başlanması gerekeceği doğrultusunda bir görüşe vardık. Yine de kaplamı çok dar (tek ögeli) olsa bile, içlemi fazla zengin bir kavram kurmayı içermeyecek midir bu? İlk aşamada bu kadar zengin bir bilişiyi kapsayan bir kavram oluşturmak olanaksız değil midir? Hayır. Bu özel adlar sayesinde olanaklıdır ve bir somutu diğerlerinden ayırt etmek için onun niteliklerini biraraya getiren zengin bir tanım yerine, ona yalnızca bir özel ad vermek yetebilmektedir. Çünkü özel adlar, yönletimi bilişi yoluyla değil, *doğrudan* yaparlar.

Sunduğumuz eleştiri iki kitapta ileri sürülen birçok savdan yalnızca birini (belki en temel olanını) hedef aldı. Bu kitaplarında sayın Vehbi Hacıkadiroğlu'nun ilginç ve köktenci bir görüş olan tümel bilgilerin tikel bilgilerden önce geldiğini felsefi açıdan henüz yeterince güçlü olarak temellendirmiş sayılamayacağını göstermeyi amaçladık. Buna karşılık köktenci çabasını saygıyla karşılıyoruz.

1. *İlk görüşün en belirgin ifadesi Locke'tadır: Bkz.* An Essay Concerning Human Understanding, *Book II «Of Ideas», London, 1690. İkinci görüş için ise bkz. William James,* The Principles of Psychology, *New York: Dover, 1980.*
2. *Bkz. Bruner, J.,* Beyond the Information Given, *London: Allen and Unwin, 1974; Neisser, U.,* Cognitive Psychology, *New Jersey: Prentice-Hall, 1967.*
3. *Hacıkadiroğlu, V.,* Kavramlar Üstüne, *İstanbul: Onur Basımevi, Nisan 1981;* Bilginin Doğası ve Kaynakları Üzerine, *İstanbul: May Yayınları. Aralık 1981. Bu kitaplardan ilki için «KÜ», ikincisi için ise «BD» kısaltmalarını kullanacağız.*
4. *Böylece, dış dünya hakkındaki tekil önermelerin doğruluklarının, mantıksal olarak, bazı genel önermelerin doğruluğuna bağlı olduğu, günümüzün yaygın görüşünü de kendi saflarına alabilirdi.*
5. *Buna benzer bir görüşü Leibniz, Locke'u yanıtladığı* Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain *(1765) adlı yapıtının 3. bölümünde ileri sürmektedir.*

TÜMEL BİLGİLERİN ÖNCELİĞİ ÜZERİNE

VEHBİ HACIKADİROĞLU

Kavramlar Üstüne ve *Bilginin Doğası ve Kaynakları Üzerine* adlı iki kitabım için Sayın Arda Denkel'in *Yazko Felsefe Yazıları*'nın bu kitabında yer alan ve daha önce bana göndermek lütfunda bulunduğu eleştirisini zevkle okuduğumu hemen belirtmek isterim. Gerçekten, kitaplarımda öne sürülen savların en belli başlılarından ikisini seçip, bunların gerek özetlerini gerekse dayanaklarını olanak oranında yansız bir anlatımla sergiledikten sonra bunlar üzerindeki düşüncelerini açıklama biçimi, hem dürüst bir tutum hem de konunun ortak olarak işlenip geliştirilmesi yolunda atılmış bir adım olmak bakımından örnek oluşturacak nitelikte görünüyor. Kitaplarımda, bu eleştiride ele alamadığı, başka savların bulunduğunu da özellikle belirten Sayın Denkel'e bu tutumu için teşekkürlerimi bildirdikten sonra konuya geçiyorum.

Eleştiri, anlık-algı bağıntısı üzerinde felsefede genellikle öne sürülen iki karşıt görüşün özetlenmesiyle başlıyor. Bunlardan birincisine göre anlık, ilk algı aşamasında edilgin durumda iken, tanıma aşamasında etkindir. İkinci görüş ise, algıyı bir kurma işi olarak ele aldığından, anlığın etkinliğinin daha ilk aşamadan başladığını kabul ediyor. Benim ikinci görüşü kabul eder görünmeme karşın, bu görüşün güçlü savunucuları olan Kant, Brentano ve başkalarından yararlanacak yerde, kendime özgü ve onlarınkinden daha zayıf uslamlamalarla bu görüşü savunmak isteyişim şaşırtıcı görülüyor. Önce bu noktayı ele alıyorum.

Benim görüşümün yukarıdakilerden ikincisine yakın olduğu doğrudur. Yine de konuyu düşünürlerden yararlanmadan ele alışım, felsefe tarihinin verdiği bilgileri bir yana bırakarak her şeyi kendim yeniden kurmak istediğimden değildir. Nitekim Piaget'den yaptığım alıntılar (*Kavramlar Üstüne*, S. 32), ileri sürdüğüm düşünceler için bulabildiğim herhangi bir destekten hemen yararlanmak istediğimi açıkça gösterir. Öyleyse anlaşmazlık nereden geliyor? Burada *yanlış anlama* deyimini kullanmıyorum. Çünkü «anlığın etkinliği»ni kabul eden düşünürlerin «anlık» derken

düşündükleri herhangi bir kavramın benim düşüncelerimle bir ilgisi olamayacağını kitaplarımda yeterince belirtemediğimi sanıyorum. Burada, eleştirinin de ışığı altında, bu düşünceme biraz daha açıklık vermeye çalışacağım.

«Anlık»tan söz eden düşünürlerin (anlığın yalnızca duyumlar ya da onlarla ilgili tasarımlar üzerinde çalışabileceğini kabul edenler de içinde) hepsinin, anlığı, duyumları düzenleyen ya da onlar arasındaki bağıntılardan sonuç çıkaran, duyumlardan ayrı yapıda, bir etkinlik olarak gördükleri anlaşılıyor. O zaman da anlığın ne olduğu, zihnimize nereden ve ne zaman geldiği, sorusu ortaya çıkıyor. Oysa ben bu tür bir anlayışı, insanın tek hücreli bir canlı varlıktan başlayıp Darwinci kuramın genel çizgileri içinde günümüzdeki düzeyine ulaştığını kabul eden düşünce biçimiyle bağdaştıramıyorum. Öyleyse benim anlayışıma göre anlık nedir? Bunu gerçekten deneyci bir görüşle nasıl açıklayabiliriz? Bu soruları duyum-düşünce bağıntısını irdeleyerek yanıtlamaya çalışacağım. Böyle bir irdelemenin eksiksiz olması için, bunun en az üç aşamada ele alınması gerekir. Birincisi, canlı hücreden insana gelen «kalıtım» aşaması; ikincisi, doğumdan başlayıp nesnel ya da mantıksal düşünme çağına varan bir kaç yıllık biyolojik-ruhbilimsel aşama; üçüncüsü de nesnel düşünme aşaması. Bizim konumuzu ilgilendiren ve burada irdelemeye çalışacağım aşama, ikinci aşamadır. Birinci aşamaya kısaca değinmekle yetineceğim. Bu açıklamaların nesnel düşünce aşamasına nasıl uygulanacağı konusu karanlıkta kalacak olsa da, bu yazıyı uzatmamak için, kitaplarımızın nesnel düşünceyle ilgili bölümlerinin de bir eleştirisinin yapılacağı günleri bekleyeceğim.

Burada «çocuk» derken, doğuştan başlayarak, henüz anlamlı olarak konuşmaya başlamamış olan çocukları göz önünde tutacağız. Böyle bir çocuğun duyu organlarından en az üçüne (dokunma, göz, kulak), günün ve gecenin her anında, dış dünyadan gelen sayısız etkiler akmaktadır. Eğer kimi düşünürlerin kabul ettikleri gibi, bu etkiler kendiliğinden duyuma dönüşseydi, çocuk, her an oluşan ve sürekli değişen sayısız duyumlar arasında bunalırdı. Belli ki herhangi bir anda bir şeyi gören, işiten ya da duyumlayan çocuk, bu sürekli akış içindeki etkiler arasından, yalnız bir duyu organıyla ilgili etkilerden yalnızca bir bölümünü *seçmiş* ve duyuma dönüştürmüştür.

Bu seçim neye göre yapılacak? Çocukta acı ve haz duygularının doğumdan kısa bir süre sonra ortaya çıktığı biliniyor. Belli ki bu seçim (hiç olmazsa ara kavramların henüz oluşmadığı aşamada), çocuğa yalnızca acı ve haz verecek duyumlarla ilgili olacaktır. Örneğin çocuk, yüzüne hızla yaklaşan bir nesnenin etkilerini (biraz sonra vereceği acıya bağlı olarak) hemen seçerek görme duyumuna dönüştürecek ve nesneyi görecektir. Görülüyor ki başlangıçtaki bütün duyumlar, ancak, getirebilecekleri acı ve

haz duyumlarına bağlı olarak belirlenebilir. Burada ilk akla gelen «başka duyumlar acı ve haz duyumlarına göre belirlendiğinde acı ve haz duyumları neye göre belirlenir?» sorusunun yanıtını bilemediğimi, bunun, yetişkin insanlardaki «bilinç» konusuna benzeyen, çözümü zor, bir soru olduğunu belirtmekle yetineceğim.

Buradaki asıl önemli soruna geçmeden önce, «duyum»un bilgi niteliği üzerinde biraz durmak gerek. Görülüyor ki duyum, kendinden sonra gelecek başka duyumların habercisi, belli «sonuç»ların «neden»inin *bilgisidir*. Çocuğun büyüyüp de haz ve acı ile ilgisi dolaylı aşamaya geçtikten sonra da duyumlar «bilgi» niteliklerini sürdürür. Örneğin çocuğun kediyi görmesinin, yani gözünde bir kedi imgesi oluşmasının verdiği bilgi orada bir kedinin *varoluşudur*, diyelim, oraya gittiği zaman bir dokunma duyumu elde edebileceğinin bilgisidir. Acı ve haz, kedinin varoluşu içinde bulunmaktadır (kedinin tırmalaması ya da kediyle oynama olasılıkları gibi). Böylelikle, özellikle yetişkin insanlarda duyumların acı ve hazla hiç ilgilerinin kalmaması yüzünden, herhangi bir nesnenin hiçbir amaca bağlı olmadan duyumlandığı sanılabilir. Oysa (belki de birden bire gelen şaşırtıcı birtakım duyumlar dışındaki) bütün duyumlarımız, birtakım beklentilerimizin kaynağı, birtakım sonuçların nedeni olarak, kendimizin seçip çıkardığımız bilgilerdir. Önümdeki bir ağacı «görmek» burada meyve, kereste ya da güzel bir görüntü kaynağının ya da güzel görüntülere karşı bir engelin bulunduğunu *bilmek* demektir.

Şimdi asıl soruna geliyorum. Yüzüne hızla yaklaşan bir nesneyi o güne dek hiç görmemiş olan yani böyle bir duyumun biraz sonraki bir «acı» duyumunun nedeni olacağını bilemeyecek durumdaki bir çocuk, bunu nasıl öğrenip de o tür duyumları seçmeye başlayabilecektir. Bunun yinelenmeler sonunda öğrenileceği kabul edilebilir. Fakat yinelenmeden söz edebilmek için ilk olayın da ondan sonra gelenlerin de duyumlanmış olması gerekir. Oysa çocuk, yinelenmenin vereceği bilgiyi öğrenip de, yaklaşan nesnenin etkilerini seçip onu görmüş olamaz. Böylece acı geldiği zaman da bunun nedenini daha önce görmüş olmadığı için, olay ne denli çok yinelenirse yinelensin, çocuk için yinelenen şey yalnızca «acı duyumu» olarak kalırmış gibi görünüyor. Gerçekte durum böyle olmuyor. Bunun açıklamasını, hem çok uzun sürecek hem de hiçbir bilimsel veriye dayanmadığı için anlamsız görünecek kurgularla yapmaya kalkışmaktansa, ünlü bir deneyi anımsatmakla yetineceğim. Pavlov'un koşullu tepki deneyinin genellikle bilinen yönlerinden söz edeceğim için alıntı yapmayacağım.

Olağan durumda, ağzına besin dokunan köpeğin salya bezleri işlemeye başlamaktadır. Köpeğe laboratuvarda, bir düdük

çalındıktan bir süre sonra besin verilir ve bu olay yeterince yinelenirse, her düdükten sonra, daha besin ağıza değmeden salya bezleri çalışmaya başlıyor. Köpek yeni doğmuş bir yavru olmadığına göre, burada, hiçbir amaca bağlı değilmiş gibi bir görünüş altında, düdük sesini duyacağını kabul edebiliriz. Fakat tam düdük sesini duyduğu anda değilse bile, gerek ondan biraz önce gerekse o andan besinin verildiği ana dek (çevresindeki insanların görüntüsü, sesler ve tabanlarındaki dokuma duyumları gibi) pek çok duyumların köpeğin deneyinden geçeceğini biliyoruz. Biraz sonra besinin gelişini o geçmiş duyumlardan herhangi birini seçerek ona bağlaması olanaksız görünüyor. Oysa bir kez bu bağlantı kurulmadıkça, olay ikinci (ya da yirminci) kez ortaya çıktığında köpek için bir yinelenmenin söz konusu olmaması gerekir. Yani burada da, olayın yinelenmesini beklemek için olayı bilmek, olayı öğrenmek için de olayın yinelendiğini görmüş olmak gerektiği biçiminde bir kısır döngü söz konusudur.

Öte yandan, Pavlov'un bu deneyleri yapıp bu sonuçları aldığı da bir gerçek. Bu demektir ki, mantığın kısır döngü karşısında çıkmaza girdiği bir durumda biyoloji işin içinden çıkabiliyor. Ortada, bilinç, us, anlık ya da zihin denebilecek hiçbir şey yokken, o sözcüklerle anlatmak istediğimiz etkinliğin adım adım ortaya çıkışının ancak bu yoldan açıklanabileceğini sanıyorum.

Şimdi, bu görüşlere karşı çıkılabilir. Fakat bir kez bunlar kabul edilirse, Sayın Denkel'in dokunduğu konulardan ikisi açıklık kazanmış olur. Bunlardan birincisi, zihnin (ya da anlığın) etkinliğini savunan güçlü yazarlardan niçin yararlanmadığım konusudur. Benim ileri sürdüğüm yüzde yüz deneyci görüşleri desteklemek için genellikle idealist olan o tür yazarlardan yararlanmak bana uygun görünmedi. Düşüncelerime en yakın olan öğreti Husserl'in fenomenolojisi olabilirdi. Gerçekten, Husserl'e göre «duyusallık, düzensizliğin alanı değildir, tam tersine, bir iç düzen ve kendine özgü kurallarla belirlenmektedir.» (Önay Sözer *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı,* s: 8) Fakat bu kurallar, bana göre, başlangıçta biyolojiden ve daha sonra da birikmiş bilgilerimizin sağladığı zihinsel etkinlikten gelirken «Tıpkı Kant için olduğu gibi, Husserl için de, duyusallık... a priori birtakım yasaların geçerlik alanıdır.» (a.g.y., s. 8) Genellikle Husserl'de duyumların düzenini ve etkinliğini sağlayan «bilinç» ve «intentionalité» gibi kavramlar deneyci bir görüşle açıklanmıyor, mantıksal bir zorunluluğa dayanarak a priori biçimde kabul ediliyor. Anlığın etkinliğini savunan başka düşünürlerde de durumun değişik olduğu söylenemez.

Açıklığa kavuştuğu söylenebilecek ikinci konu da, benim, «bilişi», «mesaj», «inanç» gibi terimler yerine hep «bilgi» sözcüğünü kullanmış olmamdır. Kitaplarımda, kimi terimlerin uygun yerlerde kullanılmamış olduğu anlaşılıyor. Fakat buradaki durumun

biraz değişik olduğunu sanıyorum. Benim genellikle ele almış olduğum ruhbilimsel (ya da biyolojik) öğrenme aşamasında, en yalın bir duyum bile, ileride başımıza gelebilecek şeylerin nedenini bulma anlamına gelen bir «çıkarım» niteliği taşıdığına göre, yukarıdaki terimlerin bu aşamada kullanılmayıp, ancak ileride, çıkarımların otomatikleşip doğadan bilişiler toplama ya da haberler alma aşamasında kullanılması daha doğru olur gibi görünüyor.

Eleştiride, duyumlarla ilgili olarak yaptığım bir saptamaya da dokunuluyor. Bütün duyumlarımızın duyu organlarımıza bir şeylerin «dokunmasından» doğmasına karşın, özellikle görme ve işitme duyumlarımızın sonuçlarının dokunma duyumunun sonuçlarına hiç benzemeyişinin şaşırtıcı olduğunu belirtmiştim. Örneğin nesnelerden gelen ışınların gözümüzü, diyelim, tırmalamasından renklerin ortaya çıkması; hava dalgalarının kulak zarımızı titretmesinden seslerin doğması gerçekten şaşırtıcı olabilir. Bu duruma Berkeley de dokunmuşsa da, bundan hemen idealizme kaçan sonuçlar çıkardığından ondan yararlanmak istememiştim. İşte Sayın Denkel bu konuda, «dokunma olayı» ile dokunma «duyumu» arasında bir benzerlik olması gerekmediğine göre, öteki duyumların dokunma duyumlarına benzemeyişinden söz etmekle, benim, olayla duyumu birbirine karıştırdığım sonucuna varıyor.

Oysa benim belirtmek istediğim, doğada renk, ses, koku vb. nin bulunmadığı, bunların, belli duyumları (yani kendi elde ettiğimiz bilgileri) belirgin izlenimlere dönüştürmek için kendi kurduğumuz «simgeler» olduğudur. Gerçekte bunların nasıl kurulduğunun açıklanması pek de kolay görünmüyor. İşte, yukarıda sözünü etiğim, canlı varlığın doğuşundan insana dek gelen kalıtımla ilgili sürece değinmek zorunluluğu buradan geliyor.

Gerçekten, renklerin, seslerin vb., sayısız tonlarını öğrenip bunları birer simgede somutlaştırmak, bir kaç ay ya da bir kaç yıllık deneyin sonucu olamaz. Hele nesnelerden gelen ışınların geliş açılarının bizde yaptığı etkilerin değişikliğine göre o nesnelerin uzamdaki yerlerinin saptanmasının gerektirdiği geometri uygulaması, büsbütün usa sığmaz bir matematiksel beceriyi gerektirir. Bunlar ancak, ilk gözlü varlıkların ortaya çıkışından, belki bundan da çok daha öncelerden, başlayan milyonlarca yıl içindeki denemeler, cezası çokluk ölüm olan yanlışlıklardan sonra yeni bilgiler kazandıran değişme ve değişinimlere dayanan yeni deneme ve uygulamalarla açıklanabilir. Doğrudan doğruya duyumlarımızı ve dış dünyanın fiziksel yapısını tanımada kolaylıklar sağlayan bu sonuçlara da bireysel deneydeki bilgi edinme (etkilerin ereksel olarak seçilip duyuma dönüştürülmesi) yoluyla ulaşıldığı kabul edilebilir.

Burada, yeri gelmişken, yazımın sonunda kullanacağım bir iki saptamayı da yaparak bu konuyu kapatacağım. İki deneyden birine kalıtsal deney, ötekine de bireysel deney dersek, bilginin bütün öğelerinin bu iki deneyden geldiğini, yani deneyden önce hiçbir bilgimiz bulunmadığını, kabul etmiş oluyoruz. Bununla birlikte, bundan, bireysel bilginin sıfırdan başlamayıp kalıtsal deneyden gelen bilgilerin bir uzantısı olduğu gibi bir sonuç çıkarmak da doğru olmaz. Çünkü kalıtsal deneyin bize getirdiği sonuçların «bilgi» kavramı içine giren bir yanı yoktur. Bunlar yalnızca, dış dünyadan bize akan etkileri birtakım atomlar ya da daha anlamsız şeyler olarak bulmaktan bizi kurtarır ve bilgimizi hazır kalıplar üzerine kurmamızı sağlarlar. Konuyu uzatmamak için iki küçük örnek vermekle yetineceğim: Nesnelerin yerini saptamakta gösterdiğimiz usa sığmaz matematiksel beceri, beş altı yaşına gelmeden önce iki ile üçün beş ettiğini bilmemizi sağlayamıyor. Bir ağaçla bir köpeği, renk ve kılıklarının bütün inceliklerivle, görme yetimiz bulunmasına karşın, bunlar üzerine en ilkel bilgileri, ağacın «yerinde duran» köpeğin ise «yürüyebilen» nesneler olduğunu ancak bireysel deneyimizden öğreniriz.

Sayın Denkel'in geçerken değindiği bir konuya ben de kısaca değineceğim. Felsefeyi iki ana akıma ayırmak gerekiyorsa, neden idealizm-realizm ikilisini değil de, idealizm-deneycilik ikilisini seçtiğim konusu. Zihin dışında bir gerçeklik kabul etmeyen idealizme karşı, bu gerçekliği temel olarak kabul eden realizmi (ya da bu tür realizmi) koymak uygun gibi görünse de, ben, bu ana savların idealistlerin kendilerinin de ne denli ciddiye aldıklarını bilemiyorum. Bu yüzden onların gerçek özelliğini, deneyden önce birtakım kavramsal bilgilerimizin ya da bilişsel yetilerimizin bulunduğunu kabul edişlerinde görüyorum. Nitekim Kant «kendinde şey»i kabul etmekle birinci anlamda idealist olmadığını savunurken, ikinci anlamda tam bir idealisttir. Buna karşı realizmin, eğer dogmatik değilse, sağduyuya dayanan «zihin dışı gerçeklik» anlayışını da kabul edemiyorum. Deneylerimizin çözümlenmesine dayanan bir felsefenin kurulabileceğine, bu yüzden de felsefenin deneyci (empiricist) olması gerektiğine inanıyorum.

Buna karşı deneyci filozofların (Locke, Berkeley ve Hume'dan başlayarak) hepsinin de, deneyci felsefeye (yukarıdaki anlamda) idealist öğeler karıştırarak, onu çarpıttıklarını sanıyorum. Bu durumda benim için, biri yürürlükte biri de gerçek olmak üzere, iki türlü deneyci felsefe olmuş oluyor. Bunların ikisinden de söz ederken «deneyci felsefe» deyimini kullanmanın (durumu yer yer açıklamış bile olsam) sakıncalı olduğunu ve buna bir çözüm bulmak gerektiğini kabul ediyorum. Ancak, bu anlattığım koşullar altında felsefeyi idealist ve deneyci diye ikiye ayırmanın anlaşılabilir olduğunu sanıyorum.

Şimdi de, Sayın Denkel'in de belirttiği gibi, gerçekten düşüncelerimin eksenini oluşturan konuya, kavramların bilgisinin tek tek nesnelerin bilgisinden önce geldiği, fakat bu kavramların bilgisinin de (idealist felsefenin kabul ettiğinin tersine) yine deneyden doğduğu konusuna geliyorum.

Eleştirinin bu bölümü «Bir somut nesneler evreninde yaşadığımıza ve bizi algıda etkileyenlerin Platon formları değil de her biri bir başkasından farklı tikel nesneler olduğu göz önünde tutulunca» diyerek yaygın deneyci görüşün iyi bir özetini veriyor ve bu yüzden savımın kabul edilmesinin güç olduğunu belirtiyor. Çocuğun tek tek nesnelerin etkisi altında bulunmasının, onun o nesnelerin bilgisini kazanacağı anlamına gelmesi şöyle dursun, o etkileri belli bir amaca (yani bir kavrama ya da tümel bilgiye) bağlı olarak seçip değerlendirmedikçe çocukta bir duyumun bile uyanmayacağını yukarıda belirtmiştim. Şimdi de yeni bir örnek üzerinde duruma daha da açıklık getirmeye çalışalım.

Hiçbir tümel ya da kavramsal bilgi edinmemiş bir çocuğun karşısında üç sütun bulunduğunu kabul edelim. Bu sütunlar arasında, yine sütunlarınkine benzer kılıkta iki boşluk var demektir. Çocuğun bunları görmesi *gerektiği zaman,* bir takım olarak, bu sütun ve boşluklardan gelen etkileri başka etkiler arasından seçip, kalıtsal yetilerine dayanarak, bunları boyutları ve renkleriyle birlikte görebileceğini kabul ediyoruz. Gerçi bilgiye dayanan bir seçim yapmadan kendisinde bir görme duyumu uyanmayacağını yukarıda belirtmiştik, fakat şimdilik bunu bir yana bırakalım ve gerçekten bu «takımı» gördüğünü kabul edelim.

Çocuk burada üç tane tek tek nesne (sütun) ve arada iki boşluk olduğunu nasıl anlayacak? Kendinde «nesne» ve «boşluk» kavramları bulunmadıkça bu görüntüden bir şey anlayacağı düşünülemez. Çocuk çevresindeki insan ve hayvanların gidiş gelişleriyle ilgilenmeye başlayıp, insanların, ya da odaya giren kedi ve köpeklerin, sütunların arka yanına geçebilmek için her zaman aralıkları seçtiklerini gördükten sonradır ki kafasında bir «geçilmeyen şeyler» ve «geçilebilen şeyler» kavramı doğacaktır. Sütunlar ve boşluklar üzerindeki bütün bilgisi de o kavramlarla sınırlıdır: sütunlar arkaya geçmeye elverişsiz, aralıklar elverişli *nesnelerdir.* Çevresindeki bütün nesneler için durum aynıdır. Aşılıp öbür yanlarına geçilemeyen, ancak bir bütün olarak yer değiştirebilen şeyleri görüp onlarla ilgilendikten sonra nesne kavramını öğrenmiş olacaktır.

Görülüyor ki, ben, bütün zihinsel etkinliklerden yoksun bir adamın, karşısına gelen nesneleri göremeyeceğini savunmama (*K.Ü.*, s. 40) karşın, burada Sayın Denkel'in «Duyum nörofizyolojik nitelikte otomatik bir olaydır» yargısına geçici olarak uydum. Buna karşın yine de, nesneleri gören bir çocuğun o nesne-

ler üzerindeki bilgisinin, daha önce öğrendiği kavramları hiç aşamayacağı sonucuna varıyoruz. Piaget de deneyleriyle bu sonuca varmış «bir şeyler emen bebeğin bir emilen şeyler dünyası yarattığını» (*B.D.*, s. 68) söylüyor. Yani bir biberon, bir emzik, bir parmak, bir kalem, çocuk için yalnızca «emilen şey», bir top, bir masa v.b. ise «emilen şey değil»dir. Bu, bir çocuğun herhangi bir nesne üzerinde kafasındaki kavramın dışında bir şey bilemeyeceği yani kavramların, tikel nesnelerin bilgisinden önce bilinmesi gerektiği anlamına gelmez mi?

Sayın Denkel anlıktan yoksun adamın çevresindeki nesneleri göreceğini, olsa olsa onları «ağaç ve kuş olarak göremeyeceğini» belirttikten sonra «...bu adamın çevresindeki tikellerden hiçbir tikel bilişi edinmediğini söylemek olanaklı mıdır?» diye soruyor, «bunun yanıtı olumsuzdur, çünkü kuracağı kategori ve kavramları ancak böyle bir tikel bilişi temeli üzerine kurabilir» diyor. Burada, önce tikel bilgileri edineceğiz ki, bunları soyutlayıp genelleştirerek kategori ve kavramları elde edelim, demek isteniyor. Oysa bütün sorun burada. Tikel bilgileri soyutlayıp genelleştirerek kavramlara ulaşmak öylesine olanaksız görünüyor ki, kavramların önceliğini kanıtlamanın hiçbir yolunu bulamasaydık bile, o olanaksızlığı göz önünde tutarak, «kavramlara ulaşmanın başka bir yolu olmalı» demek zorunda kalırdık. Bu olanaksızlığı kitaplarımda hem özel biçimde vurgulayarak (*K.Ü.*, s. 23-27) hem de tümevarımsal bir düşünme yönteminin olanaksızlığını gösterme yoluyla yeterince açıklığa kavuşturduğumu sandığım için burada onları yineleyerek yazıyı uzatmayacağım.

Kavramların en geniş kaplamlı ve en az içlemlilerden başlayıp kaplamda daralma ve içlemde zenginleşme yoluyla somut nesnelerin bilgisine ulaşılmasının zorunlu olduğunu bir mantıksal çıkarımla da göstermiştim. Eleştiride uslamlamanın sağlam göründüğü belirtildikten sonra, yine de bir çürük noktasının bulunduğu sonucuna varılıyor. Konumuzun olumsal (contingent) bir konu olduğunu kabul etmek gerek (Piaget'nin deneylerden sonuç elde edebilmesi de bunu kanıtlar). Böyle bir konunun uygun bir açıklaması verilememişse biçimsel bir çıkarıma güvenilemeyeceğini düşünmek haklı görülebilir. Gerçekten o uslamlama, bilginin tarihsel sürecini değil mantıksal yapısını belirtmektedir. Bir çocuğun öğrenişinde, yine de tümelden tikele gitmek üzere, bambaşka yollar ortaya çıkabilir. Fakat hangi yoldan gidilirse gidilsin nesneler üzerindeki bilgimizin sonsuza dek tamamlanamayacağı orada açıkça görülüyor.

Nesneler üzerindeki bilgimizin hiçbir zaman tamamlanamaz oluşu da nesnelerin bilgisinden kavramlara gidilemeyeceğini gösterir. «Balıkların en büyük türü»ne «balina» adını vermekle balina kavramı kafamızda oluşmuş demektir. Görülüyor ki zihnimizdeki üç kavramın (balık, en iri ve tür) birleştirilmesi balina kav-

ramın oluşması demektir. Balinaların memeli mi yoksa yumurtalı mı olduğunu bilmesek de (eksik bilgi), onları yumurtalı sanıyor olsak da (yanlış bilgi) yine de balina kavramı vardır. Yani neresinden bakarsak bakalım, herhangi bir nesneler takımının kavramını kurmak için o takımdaki nesnelerin niteliklerin hepsini ve doğru olarak bilmemiz gerekmiyor. Oysa o nesnelerin bilgisi o niteliklerin bilinmesi demektir.

Sayın Denkel, yukarıdaki mantıksal çıkarımı çürütmek isterken, bir ara, kavramları bilmeden tek tek nesneleri bilemeyeceğimizi kabul de ediyor. Fakat bir somutu ötekinden ayırmak için özel adların yeterli olduğunu söylüyor. Oysa her iki kitabımda da kavramlar üzerinde anlaşmadıkça «ad»ların hiçbir anlamı olamayacağını (özellikle Wittgenstein'a karşı) ayrıntılı olarak belirtmiş (*K.Ü.*, s. 90-98) ve «...birkaç kişi... eğer (öküz kavramı üzerinde) anlaşmaya varmadan bir ad vermişlerse, bu kimselerden her birine, öküz nedir? diye sorulduğunda, birisinden 'dört ayaklı hayvandır'; bir başkasından 'büyük baş hayvandır'; yine bir üçüncüsünden, belki de, 'insana benzemeyen bir canlıdır' gibi yanıtlar alınırsa şaşmamak gerekir» (*B.D.*, s. 155) demiştim.

Genel adlar için olduğu gibi, özel adlar için de, «bu», «şu» türünden işaret nitemleri için de durum değişmez. Bir çocuk parmağıyla iskemleyi gösterse çocuğun iskemleyi «bildiği» sonucuna varamayız. Çocuğun yalnızca nesne kavramını bilmesi, bir de gösterdiği iskemleyle özel bir ilişkiye girmiş (örneğin ayağını iskemleye çarparak incitmiş) olması iskemleyi parmağıyla gösterebilmesi için yeterlidir ve bu durum, o çocuğun, iskemle üzerine «iskemlenin ayağını acıtan türden bir nesne olduğu» dışında hiçbir şey bildiğini göstermez.

Özetlersek; duyumları, Sayın Denkel'in ileri sürdüğü gibi, «nörofizyolojik olaylar» olarak görüp, nesnelerin bizde doğrudan duyum uyandırdıklarını kabul etsek bile, o duyumların, ilgili nesnelerin bilgisi olduğunu kabul edemeyiz. Nesnelerin bilgisi, bu duyumların kavramsal bilgilerimiz içinde değerlendirilmesi demek olduğundan, tikel bilgilere ulaşmak için, daha önceden tümel ya da kavramsal bilgilerimizin bulunması zorunludur.

İki kitabımda öne sürdüğüm ana düşüncelerin, klasik felsefe öğretilerinden birine sokulamaması yüzünden, kabul edilmelerinin kolay olmadığını biliyorum. Bu tür düşüncelerin kabulünü kolaylaştıracak yollardan biri de, bunların değişik felsefe sorunlarına getirdiği çözümlerin doyurucu olup olmadığını araştırmak olabilir. Bu eleştiride ele alınmış olan iki ana düşüncenin şöyle bir biçim altında da özetlenebileceğini sanıyorum: birinci düşünceye göre, duyum, algılama, bilgi alma diye ayrı süreçler bulunmayıp, bunların hepsi birden «bilgi kurma» biçiminde tek bir süreç oluşturur. Bu düşünenin, algılanmayan bir dış dünyanın varolup olmadığı gibi bir sorunu ortadan kaldırdığı (*K.Ü.*, s. 108-

114), dış dünyanın tanımı sorununu bir sağduyu konusu olmaktan çıkardığı (*B.D.*, s. 116-120) kolayca görülebilir. Ayrıca duyu yanılmaları, algıladığımız şeylerin dış nesnelerin kendileri mi yoksa duyu-verileri mi olduğu türünden bir çok sorunlar da açıklığa kavuşmuş oluyor. İkinci ana görüşü, düşüncenin erekselliği, yani düşüncenin tikelden tümele ya da nedenden sonuca doğru değil de bunun tersi yönünde işlediği biçiminde özetlersek, bunun da tümevarım sorununa nasıl bir açıklık kazandırdığı her iki kitapta da izlenebilir. Sayın Denkel'in bu yolu da deneyeceğini umuyorum.

METAFİZİK

IV. KİTAP (C)

ARİSTOTELES
Çeviren: Ahmet Arslan

3. Bölüm [*Aksiyonlar ve Çelişkisizlik İlkesinin İncelenmesi*]

Şimdi tözlerle birlikte matematikte aksiyomlar diye adlandırılan doğruların incelenmesinin tek bir bilime mi yoksa çeşitli bilimlere mi ait olduğunu belirtmemiz gerekir. Onların incelenmesinin de bir ve aynı bilimin konusu olduğu ve bu bilimin felsefe bilimi olduğu apaçıktır. Çünkü aksiyomlar varlıkların tümü için geçerlidirler. Onların, varlıkların bir kısmı için geçerli olup diğerleri için geçerli olmamaları söz konusu değildir. Bütün insanların aksiyomları kullanmalarının nedeni de, aksiyomların, varlık olmak bakımından varlığa ait olmaları ve her cinsin varlık olmasıdır. Ancak insanlar aksiyomları kendi amaçlarına uygun düştüğü ölçüde, yani kanıtlamalarının yöneldiği varlık cinsi ile ilgili oldukları ölçüde kullanırlar. Aksiyomların varlık olmak bakımından bütün varlıklar için geçerli oldukları apaçık olduğuna göre (çünkü varlık, var olan herşeyde ortak olan şeydir), onların incelenmesi de varlık olmak bakımından varlığın bilimine aittir. Nitekim bundan dolayıdır ki özel bilimlerin herhangi biri ile uğraşan insanlardan hiçbiri, örneğin ne aritmetikci ne de geometrici, aksiyomların doğruluk veya yanlışlığı üzerinde herhangi bir şey söylemek çabasına girmemiştir. Bu çabaya sadece bazı doğa filozofları girişmiştir. Onların bu tavrı da bizi şaşırtmamalıdır. Çünkü onlar kendilerinin Doğa'nın bütününü ve genel olarak varlığı inceleyen biricik kişiler olduklarını düşünmekteydiler. Ancak doğa filozofunun üzerinde de biri olduğuna göre (çünkü

35 doğa, varlığın sadece bir cinsidir), bu doğruların incelenmesi ona, yani tümeli ve birinci dereceden tözü inceleyen kişiye aittir. Doğa felsefesi, felsefenin bir türü-
1005 b dür, ancak o İlk Felsefe değildir. — Doğru üzerine tartışmalarında önermelerin hangi koşullarda doğru olarak kabul edilmeleri gerektiğini belirlediklerini ileri süren bazı filozofların çabalarına gelince, onların bu çabaları yalnızca Analitikler hakkındaki bilgisizliklerinden ileri gelmektedir. Çünkü herhangi bir özel bilimsel incelemeye girişmeden önce bu şeyleri bilmemiz,
5 eğer henüz onları öğrenme safhasındaysak araştırmaya girişmememiz gerekir.

O halde kıyasın ilkelerini incelemenin de filozofun, yani her türlü tözün doğasını inceleyen adamın çalışma alanına ait olduğu açıktır. Şimdi herhangi bir cinsle ilgili olarak en mükemmel bilgiye sahip olan bir insanın, bu sözü edilen şeyin en kesin ilkelerini ortaya
10 koyma gücüne sahip olması gerekir. Dolayısıyla varlık olmak bakımından varlığı bilen kişinin, bütün varlıkların en kesin ilkelerini ortaya koyma gücüne sahip olması gerekir. Şimdi bu kişi, filozofun kendisidir ve bütün ilkeler içinde en kesin olan ilke, hakkında yanılmamızın imkânsız olduğu ilkedir. Gerçekten böyle bir ilkenin bütün ilkeler içinde hem en iyi bilinen ilke olması (çünkü bütün insanlar, her zaman., bilmedikleri bir şey konusunda yanılabilirler), hem de koşulsuz olması zorunludur. Çünkü her türlü varlığı kav-
15 ramak için sahip olunması zorunlu olan bir ilke, bir başka ilkeye bağlı değildir ve her türlü varlığı bilmek için bilinmesi zorunlu olan bir şeye, zorunlu olarak, her türlü bilgiden önce sahip olmak gerekir. O halde böyle bir ilke hiç kuşkusuz bütün ilkeler içinde en kesin olandır. Ancak bu ilke hangi ilkedir? Şimdi onu belirteceğiz. Bu ilke şudur: *Aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması, hem de*
20 *olmaması imkânsızdır*. Buna diyalektik türden itirazları önlemek üzere bütün diğer belirlemeleri de eklememiz gerekir. İşte bu ilke, bütün ilkeler içinde kesin olanıdır. Çünkü o, yukarda verdiğimiz tanıma uyar. Gerçekten bazılarının Herakleitos'un ileri sürdüğüne inandıkları gibi, aynı şeyin hem var olduğu, hem de olmadığını düşünmek mümkün değildir (çünkü bir in-

sanın söylediği her şeye inanması zorunlu değildir). Eğer karşıt niteliklerin aynı zamanda aynı özneye ait olmaları imkânsızsa (bu öncüle de alışılagelen bütün belirlemeleri eklememiz gerekir) ve yine eğer bir başka düşüncenin çelişiği olan düşünce bu düşüncenin karşıtı ise, aynı zihnin aynı zamanda aynı şeyin hem var olduğu, hem de var olmadığını düşünmesi kesinlikle imkânsızdır. Çünkü eğer bu noktada yanılıyorsak, aynı anda birbirlerine karşıt düşüncelerimizin olması gerekir. İşte bundan dolayı her kanıtlama sonunda nihaî bir doğru olarak bu ilkeye indirgenir. Çünkü bu ilke, doğası gereği, diğer bütün aksiyomların da hareket noktasıdır.

4. Bölüm [*Çelişkisizlik İlkesinin Dolaylı Kanıtlanması*]

Yukarda dediğimiz gibi gerek aynı şeyin aynı zamanda hem olması, hem de olmamasının mümkün olduğunu, gerekse düşüncenin bunu tasarlayabileceğini ileri süren filozoflar vardır. Diğerleri yanında çok sayıda doğa filozofu da bu görüştedir. Bize gelince biz biraz önce bir şeyin aynı zamanda hem olması, hem de olmamasının imkânsız olduğunu söyledik ve onun imkânsız olduğuna dayanarak da bu ilkenin bütün ilkeler içinde en kesini olduğunu gösterdik. Şimdi bazı filozoflar bu ilkenin de kanıtlanmasını istemektedirler. Bu, hiç kuşkusuz büyük bir bilgisizlikten ileri gelmektedir. Çünkü kanıtlama gerektiren şeylerle, ona ihtiyaç göstermeyen şeyleri birbirinden ayırdetmemek, bilgisizlikten ileri gelir. Çünkü herşeyi kanıtlamak imkânsızdır. Aksi takdirde sonsuza gitmek gerekir. Dolayısıyla bu durumda da kanıtlama söz konusu olmaz. Eğer ortada kanıtının aranmaması gereken doğrular varsa, onun bu ilkeden başka hangi ilkeye daha uygun düşeceği bize söylensin.

Bununla birlikte aynı şeyin hem olması, hem de olmamasının imkânsız olduğunu, çürütme yoluyla kanıtlamamız mümkündür, yeter ki buna karşı çıkan, herhangi bir şey söylesin. Eğer o hiçbir şey söylemezse, herhangi bir şeyden söz etmekten âciz olan bir adamla tartışmaya çalışmak gülünçtür. Çünkü böyle bir adam, bu niteliği bakımından bir bitkiden farksızdır. Ancak

çürütme yoluyla kanıtlamanın asıl anlamında kanıtlamadan bambaşka bir şey olduğunu söyleyeceğim: Çünkü burada asıl anlamında kanıtlama, kanıtlanacak ilkeyi önceden varsaymayı gerektirecektir. Kanıtlanmamış varsayımdan sorumlu olanın bir başkasının olduğu durumda ise bir kanıtlama değil, çürütme yoluyla kanıtlama karşısında bulunmamız söz konusudur. Böyle bir yapıda olan tüm kanıtlamaların hareket noktasını karşımızdaki insandan bir şeyin olduğu veya olmadığını söylemesini değil (çünkü bunun söz konusu ilkenin varlığını önceden varsaymak olduğu düşünülebilir), gerek kendisi, gerekse başkaları için bir anlam ifade eden herhangi bir şey söylemesini istememiz oluşturacaktır. Çünkü o gerçekten bir şey söylemek istiyorsa, bu zorunludur. Eğer o hiçbir şey söylemek istemiyorsa, böyle bir adamın ne kendi kendisiyle ne de bir başkasıyla herhangi bir tartışmayı yürütebilmesi mümkün değildir. O halde eğer o bunu kabul ederse, bir kanıtlama ortaya çıkabilecektir. Çünkü bu durumda elimizde belli bir şey olmuş olacaktır. Bununla birlikte burada kanıtlanacak ilkeyi önceden varsaymaktan sorumlu olan artık kanıtlamayı yapan değildir, onu dinleyendir. Çünkü burada akıl yürütmeyi dinleyen, onu reddederken, akıl yürütmeye katılmış olur. Ayrıca bunu kabul eden, her türlü kanıtlamadan bağımsız olarak bir şeyin doğru olduğunu kabul etmiş olur. Bundan hiçbir şeyin aynı zamanda hem «şöyle» olması, hem de «öyle-olmaması»nın mümkün olmadığı ortaya çıkar.

Şimdi birinci olarak hiç olmazsa şu apaçık bir doğrudur ki «olmak» veya «olmamak» sözcükleri belli bir şey ifade ederler. Dolayısıyle hiçbir şeyin hem «şöyle» olması, hem de «öyle-olmama»sı mümkün değildir. Sonra «insan»ın tek bir şey ifade ettiğini ve bu ifade ettiği şeyin «iki ayaklı hayvan» olduğunu farzedelim. («İnsan»ın tek bir şey ifade ettiğini söylerken şunu kastediyorum: Eğer «insan» bir «x» anlamına geliyorsa ve yine eğer herhangi bir varlık insansa, bu «x», insanın özü, «insan olma» anlamına gelecektir. Bu arada
1006 b şunu da belirteyim ki aynı sözcüğe, sınırlı sayıda olmaları koşuluyla bir çok anlam yüklenmesi, bu sözünü ettiğimiz durumda herhangi bir değişiklik meydana

getirmez. Çünkü her tanımla ilgili olarak farklı bir sözcük kullanılabilir. Örneğin «insan»ın bir değil, içlerinden biri «iki ayaklı hayvan» tanımının karşılığı olacak olan bir kaç anlamı olduğu söylenebilir. Sınırlı sayıda olmaları koşuluyla burada birçok başka tanım da olabilir. Çünkü bu tanımlardan herbiri için bir sözcük kullanılması mümkündür. Ancak eğer bu sınırlar konulmaz ve sözcüğün sonsuz anlamları olduğu söylenirse, herhangi bir akıl yürütmenin mümkün olamayacağı açıktır. Çünkü tek bir şey ifade etmemek, hiçbir şey ifade etmemektir. Sözcüklerin hiçbir şey ifade etmemeleri durumunda da insanın gerek başka insanlarla, gerekse kendi kendisiyle her türlü düşünce alışverişi ortadan kalkar. Çünkü tek bir şeyi düşünmediğimiz takdirde düşünmemiz mümkün değildir. Eğer düşünmemiz mümkünse, o halde her şey için tek bir sözcük kullanılabilir). O halde yukarda dediğim gibi sözcüğün belli bir anlamı olduğu ve bu anlamın tek bir anlam olduğu kabul edilsin. Şimdi bunu kabul ettikten sonra «bir insan olma»nın, «bir insan-olmama» anlamına gelmesi mümkün değildir. Çünkü «insan» sadece belli bir öznenin yüklemini ifade etmez; o aynı zamanda belli bir özneyi ifade eder. (Çünkü biz «belli bir özneyi ifade etmek»le «bir özne hakkında herhangi bir şeyi ifade etme»nin birbirinin aynı olduğunu söylemeyiz. Aksi takdirde «müzisyen», «beyaz» ve «insan» sözcüklerinin de aynı şeyi ifade etmeleri, dolayısıyla bütün varlıkların tek bir varlık olmaları gerekirdi. Çünkü bu takdirde onların tümünün aynı şeyi ifade etmeleri söz konusu olurdu). O halde bir şeyin hem ne ise o şey olması, hem de o şey olmaması mümkün olmayacaktır. Bu ancak ortada basit olarak sadece bir eşsesliliğin olması, örneğin bizim «insan» diye adlandırdığımız şeyi başkalarının «insan-olmayan» diye adlandırmaları durumunda söz konusu olabilir. Ancak burada sorun bir aynı şeyin *isim bakımından* aynı zamanda hem insan olması, hem de olmamasının mümkün olup olmadığını bilmek değildir. Onun *gerçek bakımından* öyle olmasının mümkün olup olmadığını bilmektir. Ve eğer «insan»la «insan-olmayan» farklı bir şey ifade etmezlerse, kuşkusuz «insan-olmama»nın özü, «insan olma»nın özünden farklı olmayacaktır. Dolayısıyla «insan»ın özü,

«insan-olmayan»ın özünün aynı olacaktır. Çünkü onlar, bir olacaklardır. Gerçekten bir olmanın anlamı budur, yani «palto» ve «elbise» sözcüklerinde olduğu gibi, kavram birliğidir. Şimdi eğer «insan olma» ile «insan-olmama» tek bir şeyseler, «insan olma»nın özü ile «insan-olmama»nın özü bir ve aynı şeyi ifade edeceklerdir. Ancak onların farklı şeyler ifade ettiklerini yukarda gördük. O halde eğer herhangi bir şeyi doğru bir anlamda «insan» sözcüğü ile ifade ediyorsak, bu şeyin zorunlu olarak «iki ayaklı hayvan» olması gerekir. Çünkü yukarda «insan» sözcüğüne verdiğimiz anlam buydu. Ve eğer bu zorunlu ise, bu aynı şeyin iki ayaklı hayvan olmaması mümkün değildir. Çünkü «zorunlu olma»nın anlamı, «olmaması mümkün olmama»dır. O halde sonuç olarak bir aynı şeyin aynı zamanda hem insan olduğu, hem de insan olmadığını söylemenin doğru olması mümkün değildir.

Bu aynı akıl yürütme «insan-olmama» için de geçerlidir. Çünkü «beyaz olma» ile «insan olma» bile birbirlerinden farklı şeyler olduklarına göre, «insan olma» ile «insan-olmama olma» haydi haydi birbirlerinden farklı şeyleri ifade ederler. Çünkü bu son iki deyim, birbirlerine çok daha zıttırlar. Dolayısıyla onların haydi haydi farklı şeyleri ifade etmeleri gerekir. Eğer «beyaz»la «insan»ın bir ve aynı şeyi ifade ettikleri ileri sürülürse, gene yukarda söylediğimiz şeyi, yani o zaman sadece karşıtların değil, her şeyin bir olması gerekeceğini tekrar edeceğiz. Eğer bu mümkün değilse, karşımızdakinin sadece sorduğumuz sorunun kendisine cevap vermesi koşuluyla, yukarda belirttiğimiz şey ortaya çıkacaktır. Ancak eğer karşımızdaki kendisine sorduğumuz basit bir soruya, birtakım değillemeler ekleyerek cevap verirse, sorduğumuz soruya cevap vermiş olmaz. Çünkü bir aynı şeyin hem insan, hem beyaz ve benzeri sayısız şey olmasına engel olan bir şey yoktur. Ancak kendisine herhangi bir şeyin insan olduğunu söylemenin doğru olup olmadığını sorduğumuzda, karşımızdakinin tek bir şey ifade eden bir cevap vermesi ve bu şeyin aynı zamanda «beyaz» ve «büyük» de olduğunu bu cevabına eklememesi gerekir. Çünkü başka nedenler bir yana, sayı bakımından sonsuz olduklarından ilineksel nitelikleri saymak imkânsızdır.

O halde karşımızdakinin ya onların tümünü sayması veya hiçbirini saymaması gerekir. Aynı şekilde bir aynı şey bin defa hem insan, hem de insan-olmayan ise, onun bir insan olup olmadığı sorusuna cevap verirken karşımızdakinin cevabına bütün diğer ilineksel niteliklerini, yani bu öznenin olduğu ve olmadığı herşeyi eklemeksizin onun aynı zamanda insan-olmayan olduğunu söylememesi gerekir. Eğer bunu yaparsa, kanıtlamanın kurallarına uymamış olur.

Genel olarak, bu biçimde akıl yürütenler tözü ve özü ortadan kaldırmaktadırlar. Çünkü onlar her şeyin ilinek olduğunu ve özü gereği insan olma veya özü gereği hayvan olma diye bir şeyin var olmadığını söylemek zorundadırlar. Çünkü eğer «özü bakımından insan olma» diye bir şey varsa, bu şey «insan-olmama olma» veya «insan olmama» olmayacaktır (gerçekten «insan olma»nın değillemeleri, bunlardır) Çünkü burada «insan olma» ile ifade edilen tek bir şey vardı ve bu şey de bir şeyin tözüdür. Şimdi bir şeyin tözünü ifade etmek, bu şeyin özünün başka bir şey olmadığını ifade etmektir. Ancak eğer insanın özü gereği insan olması, özü gereği insan-olmayan olması veya özü gereği insan olmaması ile aynı şey olursa, insanın özü başka bir şey olacaktır. Bundan dolayı bu filozofların hiçbir şeyin bu tür bir tanımı olamayacağını, tersine herşeyin ilinek olacağını kabul etmeleri zorunludur. Çünkü ilinekle töz arasında şu ayrım vardır: Beyazlık insanın bir ilineğidir, çünkü insan beyazdır. Ancak beyazlık insanın özü değildir. Ancak eğer herşeyin ilinek olduğu söylenirse, ilineklerin bir ilk öznesi olmayacaktır. Çünkü ilinek daima bir öznenin yüklemini ifade eder. O halde bu durumda yüklemlemenin sonsuza gitmesi gerekir. Ancak bu imkânsızdır. Çünkü hiçbir zaman birbirine bağlı iki ilinekten fazlası yoktur. Çünkü bir ilk anlamda, bir ilinek, her ikisi de bir aynı öznenin ilinekleri olmalarından dolayı bir ilineğin ilineğidir. Bununla örneğin her ikisinin de insanın ilinekleri olmalarından dolayı beyaz olanın müzisyen, müzisyenin beyaz olmasını kastediyorum. İkinci bir anlamda ise müzisyenlik, Sokrates'in bir ilineğidir. Ama bu, bu iki şeyin bir başka varlığın ilinekleri olmaları anlamında değildir. O halde bazı ilinekler bu birinci,

bazıları ikinci anlamda ilinektirler. Sokrates'in beyaz olması örneğinde olduğu gibi ikinci anlamda kullanılan ilineklerle ilgili olarak sonsuza kadar gitmek imkânsızdır, yani beyaz olan Sokrates'e bir başka ilinek yüklenemez. Çünkü böyle bir ilinekler toplamından bir birlik elde edilemez. Aynı şekilde birinci anlamda da beyaz olana bir başka ilinek, örneğin müzisyenlik yüklenemez. Çünkü beyazlık ne kadar müzisyenliğin ilineği ise, müzisyenlik de o kadar beyazlığın ilineğidir. Sonra biz, ilineğin anlamlarını birbirinden ayırdık: O, bazan bu anlamda, bazan müzisyenliğin Sokrates'in bir ilineği olması anlamında kullanılmaktadır. Şimdi bu son durumda ilinek, asla bir ilineğin ilineği değildir. İlineğin ilineği olabilecekler, ancak birinci durumdaki ilineklerdir. O halde *herşeyin* ilinek olduğu söylenemez. Yani bu durumda da tözü ifade eden bir şeyin olması gerekir. Ancak böyle olduğu takdirde de çelişiklerin aynı zamanda doğru olamayacaklarını göstermiş oluruz.

Diğer bir kanıt: Eğer aynı özne ile ilgili bütün çelişikler aynı zamanda doğru olurlarsa, bütün varlıkların tek bir şey olacakları açıktır. Gerçekten de Protagoras'ın akıl yürütmesini benimseyen kişilerin kabul etmek zorunda oldukları gibi, her özne ile ilgili olarak herhangi bir yüklemi olumlama veya değillemenin aynı ölçüde mümkün olması durumunda bir gemi, sur ve insan aynı şey olacaklardır. Çünkü (bu kişilere göre) eğer insanın bir gemi olmadığına inanan biri varsa, insan hiç kuşkusuz bir gemi değildir. Ancak eğer bunun çelişiği de doğruysa, o aynı zamanda bir gemidir. O zaman herşeyin birbirine karışmış bir halde bulunduğuna, dolayısıyla hiçbir şeyin gerçekte var olmadığına ilişkin Anaksagoras'ın görüşüne varmış oluruz. O halde bu filozoflar belirsiz olanı ele alıyor gibi görünüyorlar ve varlığı ele aldıklarını zannederken aslında var-olmayandan söz ediyorlar. Çünkü belirsiz olan, bilfiil varlık değildir, bilkuvve varlıktır. Ancak bu filozoflar hiç olmazsa her yüklemin her özne hakkında olumlanabileceği veya değillenebileceğini kabul etmek zorundadırlar. Çünkü her özneye kendi değillemesinin yüklenmesi mümkün olduğu halde, kendisine yüklenmeyen bir başka şeyin değillemesinin yüklenememesi

saçmadır. Bununla şunu demek istiyorum ki eğer insan hakkında onun insan-olmayan olduğunu söylemek mümkünse, onun ya bir gemi, ya da bir gemi-olmayan olduğunu söylemek de hiç kuşkusuz mümkündür. O halde eğer onun gemi olduğu kabul edilirse, zorunlu olarak bunun değillemesini de kabul etmek gerekir. Eğer insana gemi niteliğinin yüklenmesi kabul edilmezse, hiç olmazsa bu değillemenin, insanın bizzat kendisinin değillemesinden daha fazla kendisine ait olduğunu kabul etmek gerekir. O halde eğer insanın bizzat kendisinin değillemesi kendisine yüklenirse, gemi-
1008 a nin değillemesi de ona yüklenecektir. Ve eğer o kendisine yüklenirse, onun tersi olan olumlama da ona yüklenecektir.

İşte bu filozofların görüşlerinin sonuçları bunlardır. Ancak onların görüşünden bir sonuç daha çıkar ki o da bir şeyi ya olumlamak, ya da değillemek zorunda olduğumuzu kabul etmek zorunda olmadığımızdır. Çünkü eğer bir şeyin hem insan, hem de insan-olmayan olması doğru ise, onun ne insan, ne de insan-olmayan olmasının da doğru olduğu açıktır. Sözünü ettiğimiz iki iddiaya, iki değilleme tekabul eder; Eğer birinci iddia iki önermeden meydana gelen tek bir önerme olarak ele alınırsa, ikinci iddia da birincinin zıddı olan tek bir önerme olacaktır.

Bir başka neden: Bizim bu saldırdığımız görüş ya bütün durumlarda doğrudur, yani bir şey hem beyazdır, hem beyaz değildir; hem vardır, hem vardeğildir ve bütün diğer olumlamalar ve değillemeler ile ilgili olarak da bu geçerlidir; veya bu görüşün istisnaları vardır, yani o bazı olumlama ve değillemelerle ilgili olarak geçerlidir, diğer bazıları için geçerli değildir. Eğer o, onların hepsi için geçerli değilse, bu geçerli olmadığı durumlar, bizzat bize karşı çıkanların itiraflarına göre kesin kanılar olmuş olurlar. Eğer o, hepsi için geçerli ise, o zaman da (iki şık vardır): Ya olumlanabilen herşey aynı zamanda değillenebilir ve değillenebilen herşey de aynı zamanda olumlanabilir veya olumlanan herşey aynı zamanda değillenebilir ama değillenen herşey aynı zamanda olumlanamaz. Bu son durumda, kesin olarak, var olmayan bir şey olacaktır ve bu durumda yine ortada kesin bir kanı olacaktır. Ve

eğer var-olmayan kesin ve bilinebilir bir şeyse, onun karşıtı olan, daha fazla bilinebilir bir şey olacaktır. Eğer değillemesi mümkün olan herşeyi aynı şekilde olumlamak da mümkünse o zaman da zorunlu olarak ya «bu beyazdır» deyip sonra tersine «bu, beyaz değildir» dediğimizde olduğu gibi ayrı başlarına alınan her yüklemin doğruluğunu tasdik etmek ya da ayrı başlarına alınan her yüklemin doğruluğunu tasdik etmemek söz konusudur. Eğer bu sonuncu durum söz konusu ise, bize karşı çıkan söylediği şeyi söylemiyor olacak ve hiçbir şey var olmayacaktır. Ancak var olmayan şeyler nasıl konuşabilir veya dolaşabilirler? Sonra yukarda işaret edildiği gibi bu durumda her şeyin tek bir şey olması ve insan, Tanrı ve gemiyle bunların çelişiklerinin aynı şey olması gerekir. Çünkü eğer çelişikler her özneye eşit olarak yüklenebilirlerse, bir varlık bir başka varlıktan hiçbir şekilde farklı olamaz. Çünkü eğer farklı olursa, bu farkın doğru ve ona özgü bir şey olması gerekir. Ayrı başlarına alınan her yüklemin doğruluğunun tasdik edilmesi durumunda ise yukarda belirttiğimiz şeylerin tümü yanında bir de ayrıca herkesin hem doğruyu, hem de yanlışı söylemesi ve bizzat bize karşı çıkanın kendisinin yanılgı içinde olduğunu itiraf etmesi sonucu ortaya çıkar. Ayrıca bu insanla tartışmanın hiçbir yararı olamayacağı açıktır. Çünkü o hiçbir şey söylememektedir. Çünkü o ne «evet, öyledir», ne de «hayır, öyle değildir» demektedir. O, hem «öyledir», hem de «öyle değildir» demekte, sonra derhal bu önermelerin her ikisini reddederek «ne öyledir», «ne de öyle değildir» demektedir. Çünkü aksi takdirde ortada belli bir şeyin olması gerekecektir.

Sonra eğer olumlama doğru olduğunda değilleme yanlış ve değilleme doğru olduğunda olumlama yanlış ise, aynı şeyin aynı zamanda doğru olarak hem olumlanması, hem de değillenmesi mümkün olmayacaktır. Ancak belki bunun kanıtlanması istenen şeyi önceden varsaymak olduğu söylenebilir.

Sonra bir şeyin «şöyle» olduğu veya «öyle olmadığı»nı düşünen kişi yanılacak da her ikisini olumlayan kişi mi doğruyu söyleyecektir? Eğer haklı olan bu ikincisi ise onlar var olan şeylerin doğasının bu türden olduğunu söylerlerken ne demek isteyebilirler? Eğer o

haklı değil, ancak bir şeyin «şöyle» olduğu veya «öyle olmadığı»nı düşünen kişiye göre daha haklı ise, varlıkların belli bir doğası olmuş olacak, dolayısıyla hiç olmazsa bu yargı doğru olacak ve aynı zamanda yanlış olmayacaktır. Eğer herkes aynı şekilde hem doğru, hem yanlış içindeyse, bu durumda olan bir varlık ne konuşabilecek, ne de anlamlı bir şey söyleyebilecektir. Çünkü o aynı zamanda hem bir şey söyleyecek, hem de söylemeyecektir. Eğer hiçbir yargı oluşturmazsa veya daha doğrusu hem düşünüp hem düşünmezse, onun bir bitkiden ne farkı olacaktır? O halde ne bu görüşü ileri sürenler, ne de başkaları arasında hiç kimse gerçekte böyle bir zihin durumu içinde olamaz. Çünkü bunu ileri süren filozofumuz neden Megara'ya gidiyor da oraya gittiğini düşünmekle yetinerek rahat rahat evinde oturmuyor? Neden sabahleyin önüne bir kuyu veya uçurum çıktığında yürüyüşüne devam etmiyor? Neden tersine, onun kuyuya veya uçuruma düşmenin aynı şekilde hem iyi, hem de kötü olmadığını düşünür gibi dikkatli davrandığını görüyoruz? Onun alacağı herhangi bir kararı daha iyi, diğer birini daha kötü olarak değerlendirdiği açıktır. Eğer o burada böyle davranıyorsa, şu varlığın bir adam olduğu, diğerinin bir adam olmadığı, şu şeyin tatlı olduğu, öbürünün tatlı olmadığını söylemek zorundadır. Çünkü onun su içmenin veya bir adamı görmenin daha iyi olduğunu düşünüp onları elde etmeye giriştiğinde herşeyi, aynı ölçüde peşinden koşup, aynı şekilde yargılamadığını görüyoruz. Oysa eğer insan ve insan-olmayan aynı şey olsalardı, onun böyle yapması gerekmez miydi? Ama yukarda da dediğimiz gibi hiçbir insan yoktur ki belli şeylerden kaçınıp diğerlerinden kaçınmasın. O halde herşey hakkında değilse bile hiç olmazsa daha iyi ve daha kötü üzerinde insanların kesin yargıları olduğu ortaya çıkmaktadır. Eğer bu tür yargıların bilimin değil, sanının alanına ait oldukları söylenerek bize karşı çıkılırsa, buna şöyle cevap veririz: Nasıl ki hasta bir adam, sağlığı yerinde olan bir adamdan daha fazla sağlığı ile ilgilenmek zorundaysa, aynı şekilde, eğer durum buysa, bizim de daha fazla doğru ile ilgilenmemiz gerekir. Çünkü bilime sahip olan kişiyle karşılaştırılırsa, sanılardan başkasına sahip olmayan kişi, doğru ile ilgili

olarak sağlıklı bir durumda bulunmamaktadır.

Nihayet istenildiği kadar herşeyin «şöyle» olduğu ve «öyle olmdığı» farzedilsin, şeylerin doğasında daha fazla ve daha az mevcuttur. Örneğin hiçbir zaman iki ve üçün aynı ölçüde çift olduklarının söylenemeyeceği
1009 a gibi, dördün beş olduğuna inanan kişi de dördün bin olduğuna inanan kişiyle aynı ölçüde yanılgı içinde değildir. Şimdi onlar aynı ölçüde yanlış olmadıklarına göre, birinci insanın daha az yanlış olan bir şeyi düşündüğü, dolayısıyla doğruya daha yakın olduğu açıktır. Eğer bir şeyin daha fazlası ona daha yakınsa, daha doğrunun da kendisine daha yakın olduğu bir doğrunun olması gerekir. Bu doğrunun var olmadığını kabul etsek bile hiç olmazsa ortada daha kesin ve daha doğru bir şey vardır ve böylece bizim düşünceyle herhangi bir şeyi belirlememizi yasaklayan bu ölçüsüz görüşten kurtulmuş oluruz.

5. Bölüm [*Protagoras'ın Göreciliğinin Eleştirilmesi*]

Protagoras'ın öğretisi de bu aynı görüşten kaynaklanmaktadır ve her iki öğreti ya aynı şekilde doğru veya aynı şekilde yanlış olmak zorundadır. Çünkü bir yandan, eğer bütün görüşler ve izlenimler doğru ise, her şeyin aynı zamanda hem doğru hem de yanlış ol-
10 ması gerekir. Çünkü çok sayıda insan birbirine karşıt görüşlere sahiptir ve bu insanlardan herbiri kendi görüşlerini paylaşmayan insanların yanılgı içinde olduklarına inanır. Bunun sonucunda, o halde, zorunlu olarak bir aynı şeyin hem olması, hem de olmaması gerekir. Öte yandan eğer durum böyleyse, bütün görüşlerin doğru olmaları gerekir. Çünkü doğru ve yanlış düşünenler, karşıt görüşlere sahiptirler. Eğer şeylerin ken-
15 dileri, sözünü ettiğimiz görüşün varsaydığı gibiyseler, onların tümünün doğru düşünmeleri gerekir.

O halde bu iki öğretinin de aynı düşünce tarzından kaynaklandığı açıktır. Ancak tartışmada herkese aynı yöntemin uygulanmaması gerekir. Çünkü bazı insanlar ikna edilmeye, bazıları ise mantıksal zorlamaya ihtiyaç gösterirler. Düşüncelerinde ortaya çıkmış bazı güçlüklerden ötürü yukarda sözünü ettiğimiz an-

layışa varmış insanların bilgisizliklerini gidermek kolaydır. Çünkü bu durumda uğraşmamız gereken, onların ileri sürdükleri kanıtlar değil, düşüncelerinin kendileridir. Sırf tartışmak için tartışan insanlara gelince, onları ancak ortaya koymuş oldukları biçimde kanıtlarını çürüterek tedavi edebiliriz.

Burada gerçek güçlüklerle karşılaşmış olan insanları bu görüşe götüren şey, duyusal varlıkları gözlemlemeleri olmuştur. Onlar bir aynı şeyden karşıtların meydana geldiğini gördüklerinden çelişik veya karşıtların varlıklarda aynı zamanda var olduğu inancına gitmişlerdir. Onlar şöyle düşünmektedirler: Yokluktan hiçbir şeyin çıkması mümkün olmadığına göre, nesnede karşıtların daha önceden aynı zamanda var olmuş olmaları gerekir. Bu, Anaksagoras'la birlikte herşeyin herşeyle karışmış olduğunu veya Demokritos'la birlikte varlıkların her parçasında Dolu ve Boş olan'ın birarada bulunduğunu söylemekle aynı şeydir ve Demokritos için Dolu olan Varlık, Boş olan Var-olmayan'dır. Görüş tarzları bu akıl yürütmeye dayananlara, bu akıl yürütmelerinin bir anlamda doğru, ancak bir başka anlamda yanlış olduğunu söyleyeceğiz. Çünkü varlık, iki anlamda kullanılır; dolayısıyla herhangi bir şeyin var-olmayandan çıkması bir anlamda mümkün olmadığı halde bir başka anlamda mümkündür. Aynı şeyin aynı zamanda hem Varlık, hem de Var-olmayan olması mümkündür. Ancak bu Varlık'ın aynı açıdan ele alınmamasıyla mümkündür. Çünkü bilkuvve olarak bir aynı şeyin karşıt şeyler olması mümkündür. Ama bilfiil olarak bu mümkün değildir. Ayrıca bu filozoflardan, varlıklar arasında hiçbir biçimde ne hareket, ne oluş, ne de yokoluşa tâbi olan diğer bir tür tözün olduğunu göz önüne almalarını rica edeceğiz.

Aynı şekilde bazılarını görüntülerin doğru olduğu inancına götüren şey de duyusal dünyayı göz önüne almaları olmuştur. Çünkü onlar doğrunun ölçütünün, bir görüşü savunan insanların sayısının azlığı veya çokluğu olmaması gerektiğini düşünmektedirler. Şimdi bir aynı şey, kendisini tadan bazılarına tatlı, başka bazılarına acı görünür. Bunun sonucu şudur ki sağlığı yerinde ve aklı başında olan iki üç kişi dışında herkes hasta olsa veya herkes aklını kaybetmiş olsa, bu so-

nuncuların değil, sözünü ettiğimiz iki üç kişinin hasta veya deil olduğu düşünülecektir.

Bu filozoflar sözlerine birçok hayvanın aynı şeyler hakkında bizimkilerine karşıt izlenimlere sahip olduğu, hatta insanın bizzat kendi duyularına şeylerin her zaman aynı görünmediğini de eklemektedirler. O halde bu izlenimler arasında hangilerinin doğru, hangilerinin yanlış olduğu açık değildir. Çünkü onların bazıları diğerlerinden daha doğru değildir, tersine tümü aynı ölçüde doğrudur. Her neyse bundan dolayı Demokritos ya hiçbir şeyin doğru olmadığı veya doğrunun hiç olmazsa bizim için ulaşılmaz bir şey olduğunu söylemektedir.

Genellikle bu filozofların duyulara görünen şeyin doğru olması gerektiğini söylemelerinin nedeni, onların düşünceyi duyuma, duyumu da basit fiziksel bir değişmeye özdeş kılmalarıdır. Gerçekten Empedokles, Demokritos ve deyim yerindeyse bütün diğer filozofların bu tür görüşlere kapılmalarının nedeni budur. Empedokles'e göre insanlar fiziksel durumlarını değiştirdiklerinde, düşüncelerini de değiştirirler:

> «Çünkü duyularına kendilerini gösteren şeylere bağlı olarak insanların zihni gelişir».

Bir başka pasajda da Empedokles şöyle demektedir:

> «İnsanların doğaları değiştikçe, zihinlerine daima farklı düşünceler gelir».

Parmenides de aynı düşünceleri şöyle dile getirmektedir:

> «Nasıl ki her zaman karışım yumuşak uzuvları meydana getirirse insanlarda düşünce de öyle ortaya çıkar. Çünkü insanların tümü ve her bir insanla ilgili olarak aklın ve insanların uzuvlarının doğası bir ve aynı şeydir. Çünkü düşünceyi meydana getiren bedene egemen olan şeydir».

Anaksagoras'ın da bazı dostlarına şeylerin, onları tasarladıkları biçimde olduklarına ilişkin bir söz söylediği söylenmektedir. Homeros'un da açık olarak bu

görüşü paylaştığı söylenmektedir. Çünkü o almış olduğu yaranın etkisi altında uzanmış yatan Hektor'a «başka düşünceler düşündürmekte»dir. Ki bu da normal insanlarınkilerle aynı olmamakla birlikte delilerin de düşünceleri olduğu anlamına gelmektedir. O halde eğer iki türlü akıl varsa, gerçek şeylerin de hem «şöyle» olacakları, hem de «öyle olmayacak»ları açıktır. Fakat böyle bir öğretinin sonuçlarının en güç kabul edileceği nokta da burasıdır. Eğer bizim için mümkün olan tüm doğruyu en açık bir biçimde farketmiş olan bu insanlar —ki onlar doğruyu en çok seven ve en büyük bir istekle arayan insanlardır— bu tür görüşlere sahip iseler ve doğruya ilişkin olarak bu öğretileri ileri sürmekteyseler, felsefe yapmaya girişecek insanların cesaretlerinin kırılması doğal olmayacak mıdır? Çünkü bu durumda doğrunun araştırılması uçan kuşları izlemekten başka ne olacaktır?

1010 a Bu filozofların bu görüşleri ileri sürmelerinin nedeni varlıklarda doğruyu araştırırken, «Var olan»dan yalnızca duyusal şeyleri anlamalarıdır. Ancak duyusal şeylerde büyük ölçüde belirsizlik vardır ve onlarda yukarda sözünü ettiğimiz türden varlığın doğası hâkimdir. Söz konusu görüşlerin, doğrunun ifadesi olmamalarına rağmen, akla uygun görülmelerinin de nedeni budur. (Çünkü sorunu Epikharmos'un Ksenophanes'e karşı ortaya koyduğu gibi değil, bu biçimde ortaya koymak daha uygundur). Sonra bu filozoflar, tüm bu duyusal doğanın hareket içinde olduğunu gördükleri ve değişen bir şey hakkında doğru bir yargıda bulunulamayacağını düşündükleri için, hiç olmazsa her yönde değişme içinde olan şeylerle ilgili olarak, hiçbir doğrunun ileri sürülemeyeceğini düşünmüşlerdir. Bu görüş tarzı en keskin ifadesini saydığımız öğretiler içinde en köktenci bir tutumu temsil eden bir öğretide, Herakleitos'un tilmizleri olduklarını söyleyen filozofların, özellikle Kratylos'un öğretisinde bulmuştur. Kratylos, sonunda hiçbir şey söylememek gerektiği düşüncesine ulaşmıştı ve sadece parmağını sallamakla yetinmekteydi. O Herakleitos'u aynı ırmağa iki kez girilemeyeceğini söylediğinden ötürü kınamaktaydı. Çünkü kendisine göre ona bir kez bile girilemezdi.

Fakat bu kanıta cevap olarak şöyle diyeceğiz: On-

ların değişen şeyin, değiştiğinde var olmadığına ilişkin düşüncelerinin belli ölçüde haklı bir yanı vardır. Ancak o da tartışmalıdır. Çünkü nihayet bir niteliği kaybetmek üzere olan, bu kaybetmek üzere olduğu şeyden hâlâ bir şeylere sahiptir ve varlığa gelen şeyden de daha önce bir şeyler var olmalıdır. Genel olarak, yokluğa giden bir varlıkta, varlığını devam ettiren bir şeyler vardır ve varlığa gelen bir varlıkla ilgili olarak da bu varlığın kendisinden meydana geldiği şeyle, kendisi sayesinde meydana geldiği şeyin var olması zorunludur ve bu süreç de sonsuza kadar gidemez. Ancak bunları bir yana bırakalım ve yalnızca, niceliksel değişmeyle, niteliksel değişmenin aynı şey olmadığını söyleyelim. Niceliksel değişme bakımından varlıkların varlıklarını devam ettirmediklerini kabul edelim. Ancak herşeyi biz, formu bakımından biliriz. Sonra bu şekilde düşünenlere yöneltebileceğimiz bir başka eleştiri daha vardır: Onlar ancak duyusal nesneler, hatta onlar arasında da çok az sayıdaki varlıklar hakkında geçerli olan gözlemlerini evrenin tümüne yaymaktadırlar. Çünkü oluş ve yokoluşun hüküm sürdüğü biricik bölge, bizi doğrudan doğruya çevreleyen duyusal dünya bölgesidir. Ancak bu bölge evrenle karşılaştırılırsa, onun bir parçası bile değildir. Dolayısıyla göksel dünyayı duyusal dünyadan ötürü mahkûm etmektense, duyusal dünyayı göksel dünyayı göz önüne alarak bağışlamak daha doğru olacaktı. Nihayet bu filozoflarla ilgili olarak yukarda verdiğimiz cevaba tekrar başvurabiliriz: Onlara değişme içinde olmayan bir doğanın var olduğunu göstermemiz ve kendilerini bu gerçekliğin varlığına inandırmamız gerekmektedir. Buna şunu da ekleyelim ki şeylerin aynı zamanda hem var oldukları, hem de olmadıklarını ileri sürenler, herşeyin hareketli olmaktan çok hareketsiz olduğunu kabul etmek zorundadırlar. Çünkü bu varsayımda herşey herşeye ait olduğuna göre, şeylerin kendisine dönüşebilecekleri bir şey yoktur.

1010 b Doğru ile ilgili olarak, görünen herşeyin doğru olmadığını savunmak zorundayız. Çünkü önce duyumun hiç olmazsa kendi özel konusu ile ilgili olarak bizi aldatmadığını kabul etsek bile, imge ile duyumun aynı şey olduğu söylenemez. Sonra büyükler ve renklerin

gerçekte uzaktan mı, yoksa yakından mı, hastalara mı, yoksa sağlığı yerinde olan insanlara mı göründükleri gibi oldukları, ağırlığın zayıf insanlara mı, yoksa kuvvetli insanlara mı göründüğü gibi olduğu, doğrunun uykuda iken mi, yoksa uyanıkken mi gördüğümüz şey olduğu konularında ortaya çıkabilecek sorunlara, doğrusu, şaşma hakkımız vardır. Çünkü bütün bu konularda bize karşı çıkanların kendilerinin söyledikleri şeylere inanmadıkları açıktır. Libya'da olduğu halde, gece rüyasında Atina'da olduğunu gördüğü için sabahleyin kalkıp Odeon'a doğru yola çıkmaya kalkışacak hiç kimse yoktur. Sonra Platon'un belirttiği gibi gelecekle ilgili olarak, örneğin bir hastanın sağlığına kavuşup kavuşmayacağını bilmek söz konusu olduğunda, bir hekimle bilgisiz bir insanın görüşleri kuşkusuz aynı ağırlığa sahip değillerdir. Nihayet bizzat duyuların kendi aralarında, bir duyunun başka bir duyunun konusuna ilişkin tanıklığı ile kendi konusuna ilişkin tanıklığı, hatta kendisine yakın bir duyunun konusu ile ilgili tanıklığı ile bizzat kendi konusu ile ilgili tanıklığı aynı değerde değildir. Renk konusunda otorite olan, görme duyusudur, tatma duyusu değildir. Tat konusunda karar verecek olan da tatma duyusudur, görme duyusu değildir. Aynı zamanda aynı nesneyi konu alan bu duyulardan hiçbiri bize bu nesnenin hem «şöyle» olduğu, hem de «öyle olmadığı»nı söylemez. Hatta bir duyu farklı zamanlarda bile, hiç olmazsa nitelikle ilgili olarak kendi kendisiyle çelişmez. O, niteliği taşıyan töz hakkında kendi kendisine ters düşebilir. Bir örnek vereyim: Aynı bir şarap, ya kendisi veya bizim vücudumuz değiştiğinden bize belli bir zamanda tatlı, başka bir zamanda acı gelebilir. Ama burada değişen, hiç olmazsa o var olduğu biçimdeki tatlılığın kendisi değildir. Onunla ilgili olarak söylediğimiz, her zaman doğrudur ve tatlı olan şey, zorunlu olarak öyle kalmak zorundadır. Ancak sözünü ettiğimiz sistemlerin yıktığı da bu zorunluluğun kendisidir; onlar nasıl her türlü tözü yadsımaktaysalar, zorunlu bir şey olduğunu da reddetmektedirler. Çünkü zorunlu olan aynı zamanda hem «şu» tarzda, hem de ondan başka bir tarzda olamaz. Dolayısıyla eğer herhangi bir şey zorunlu ise, aynı zamanda hem «şöyle», hem de «öyle-değil» olamaz.

Genel olarak, eğer gerçekten sadece duyusal olan var olsaydı, canlı varlıklar olmadığı takdirde, hiçbir şey var olmazdı. Çünkü o zaman duyum olmazdı. Bu durumda da ne duyusalın, ne de duyumun olacağını söylemek doğru olurdu. (Çünkü bunlar, duyan öznenin halleridir). Ancak duyumu meydana getiren tözlerin, duyumdan bağımsız olarak var olmadıkları kabul edilemez. Çünkü duyum, hiç kuşkusuz, kendi kendinin duyumu değildir. Duyumun ötesinde bir başka şey daha vardır ve bu şeyin varlığı zorunlu olarak duyumdan önce gelir. Çünkü hareket ettiren, hareket edenden doğa bakımından önce gelir. Duyusalla duyumun birbirlerine bağlı kavramlar olduklarını kabul etsek bile, bu öncelik varlığını kaybetmez.

6. *Bölüm* [*Protagoras'ın Çürütülmesine Devam*]

Gerek bu görüşlerin doğruluğuna inanan, gerekse sırf tartışma uğruna onları savunan insanlar arasında, sağlığı yerinde olan kişi üzerinde kimin karar vereceği veya genel olarak her türlü sorun üzerinde doğru bir biçimde karar verecek olanın kim olduğu sorununu ortaya atanlar vardır. Ancak bu tür sorunları ortaya atmak, kendi kendimize şu anda uyuduğumuzu mu yoksa uyanık mı olduğumuzu sormamıza benzer ve bu tür soruların tümü şu aynı özelliğe sahiptir ki onları ortaya atanlar kendilerine her şeyin nedeninin verilmesini isterler. Çünkü onlar bir ilke ararlar ve bu ilkeye bir kanıtlama ile erişmek isterler. Ancak onların eylemleri açık olarak bu istedikleri şeye inanmadıklarını gösterir. Onların yanlışının hangi noktada olduğuna daha önce işaret ettik: Onlar, nedeni olmayan bir şeyin nedenini aramaktadırlar. Çünkü kanıtlamanın ilkesinin kendisi bir kanıt değildir.

İyi niyetli insanları buna inandırmak kolaydır. Çünkü bu, anlaşılması güç bir şey değildir. Ancak sadece mantığın zorlamasına boyun eğmek isteyenler, imknsız bir şeyi aramaktadırlar. Çünkü onlar kendilerine, kendi kendileriyle çelişkiye düşme ayrıcalığının verilmesini istemektedirler. Bu ise derhal kendi kendisiyle çelişik bir istektir. Fakat eğer herşey göreli de-

ğilse, eğer kendinde ve kendinden ötürü var olan varlıklar varsa, görünen herşey doğru olamaz. Çünkü görünen bir şey, birine görünür. Dolayısıyla görünen şeyin doğru olduğunu söylemek, herşeyin göreli olduğunu söylemek demektir. Bundan dolayı kesin mantıksal kanıt arayan ve aynı zamanda görüşlerinin hesabını vermek iddiasında olan filozoflar, görünen şeyin var olduğunu söylemekten kaçınmak zorundadırlar. Onların görünen şeyin, göründüğü insan için, ona göründüğü anda ve göründüğü anlam ve koşullar altında var olduğunu belirtmeleri gerekir. Eğer bir yandan görüşlerinin hesabını vermeye hazır olduklarını söyledikleri halde öte yandan bu belirlemeleri yapmayı reddederlerse, derhal kendi kendileriyle çelişkiye düşeceklerdir. Çünkü aynı şeyin görme duyusuna bal olarak görünmesi, ancak tatmak duyusuna öyle gelmemesi ve iki gözümüz olduğuna göre, onların görmelerinin farklı olması durumunda şeylerin iki gözümüzden herbirine aynı şekilde görünmemesi mümkündür. Gerçekten, hiç olmazsa, yukarda sergilediğimiz nedenlerden ötürü, aynı şeylerin gerek herkese aynı şeyler, gerekse aynı insana her zaman aynı şeyler olarak görünmedikleri, tersine çoğu kez aynı anda birbirlerine karşıt şeyler olarak göründüklerini ileri sürerek (çünkü parmaklarımızı üst üste koyduğumuzda dokunma duyusu iki, görme duyusu tek bir varlığın olduğunu söyleyecektir) görünen şeyin doğru olduğu, bundan dolayı herşeyin aynı zamanda hem doğru, hem de yanlış olduğunu söyleyen kişilere şu cevap verilebilir: Evet, şeyler bize birbirine karşıt niteliklerle görünürler; ancak onlar hiç olmazsa aynı duyuya, aynı bakımdan, aynı koşullarda ve aynı zamanda öyle görünmezler. Bunlar ise duyumun doğruluğu ile iglili olarak zorunlu olan belirlemelerdir. Ancak hiç kuşkusuz bu aynı nedenden ötürü, çözülmesi gereken bir güçlükle ilgili olarak değil, sırf tartışmak için tartışan kişiler bize duyumun doğru olmadığını, sadece herhangi bir adam için doğru olduğunu söylemek zorundadırlar. Yukarda işaret ettiğimiz gibi, böylece onların herşeyi kanıya ve duyuma göreli kılmaları gerekecektir. Şimdi bunun sonucu ise kendisini daha önce herhangi bir varlığın düşünmemesi durumunda hiçbir şeyin ne var olduğu, ne de var

olabileceğidir. Ancak eğer geçmişte herhangi bir şeyin var olmuş olduğu veya ilerde var olacağı doğru ise, herşeyin kanıya bağlı, ona göreli olamayacağı açıktır.

Sonra eğer bir şey birse, tek bir şeye veya belli sayıdaki şeylere göre birdir. Ve eğer bir aynı şey, aynı zamanda hem yarım, hem de eşitse, hiç olmazsa onun eşitliği, iki katı olan şeye göreli değildir. O halde eğer düşünen özne ile ilgili olarak insanla düşünülen şey aynı şey iseler, insan düşünen özne olamayacak, sadece düşünülen şey olacaktır. Öte yandan eğer her varlık, düşünen özneye göreli ise, düşünen özne tür bakımından birbirinden farklı sonsuz şeylere göreli olacaktır.

Bütün inançlar içinde en sağlamının çelişik önermelerin aynı zamanda doğru olmadıkları inancı olduğunu ortaya koymak ve buna karşı olan görüşün sonuç ve nedenlerini göstermek üzere yeterli şeyler söyledik. Aynı özneye aynı zamanda çelişik şeyleri yüklemek imkânsız olduğuna göre *karşıtların* da aynı zamanda aynı özneye ait olmasının imkânsız olduğu açıktır. Çünkü iki karşıttan biri, karşıt olduğu kadar yoksun olmadır, yani özden yoksun olmadır. Şimdi yoksun olma belli bir cinste bir şeyin değillenmesidir. O halde karşıtların aynı zamanda bir öznede bulunmaları da imkânsızdır; meğer ki onlar bu özneye belli bakımlardan veya biri belli bir bakımdan diğeri genel olarak ait olsunlar.

7. *Bölüm* [*Üçüncü Halin İmkânsızlığının Kanıtları*]

Öte yandan çelişik önermeler arasında aracı bir şeyin olması da imkânsızdır. Bir özne hakkında tek bir yüklemi —hangi yüklem olursa olsun— olumlamak veya değillemek zorunludur. Bu, birinci olarak doğru ve yanlışın ne olduğunu tanımlamamızdan çıkar. Çünkü varlığın var olmadığını veya var-olmayanın var olduğunu söylemek yanlıştır. Buna karşılık varlığın var olduğunu, var-olmayanın var olmadığını söylemek doğrudur. Dolayısıyla herhangi bir şeyin var olduğunu veya var olmadığını söyleyen ya doğru veya yanlış bir şey söylemiş olacaktır. (Çelişik kavramlar arasında aracı

bir şeyin olduğunu söylemek ise) ne varlık, ne var-olmayanın ne var olduğu ne de var olmadığını söylemektir. Sonra bu aracı şey, ya grinin siyahla beyaz arasında aracı olması anlamında çelişikler arasında gerçekten var olan aracı bir şey olacaktır veya ne insan ne de at olanın insan ile at arasında aracı olması anlamında aracı bir şey olacaktır. Eğer o bu ikinci türden bir aracı varlıksa uçlara yönelen bir değişme anlamında bir değişme gösteremez (çünkü değişme, örneğin iyi-olmayandan iyi olana veya iyi olandan iyi-olmayana doğru olur). Ancak eğer değişme varsa onun daima uçlara doğru gittiği gözlemlenen bir olgudur. Çünkü karşıtlara ve onların aracılarına doğru gitmeyen değişme yoktur. Öte yandan gerçek bir aracı varlığın varlığını farzettiğimiz durumda da bir değişme olacaktır. Ama bu değişme, beyaz olmayandan beyaza doğru bir değişme olmayacaktır. Böyle bir değişmeye ise hiçbir yerde rastlanmaz. Sonra ister çıkarsamalı, isterse sezgisel düşünce söz konusu olsun, her türlü düşünce doğru ve yanlış olduğu her seferinde konusunu ya olumlar, ya da değiller (bu, doğru veya yanlış yargının tanımının apaçık sonucudur). Düşünkonu ve yüklemi ister olumlamak, ister değillemek suretiyle belli bir biçimde birbirine bağladığında doğruyu, bir başka biçimde birbirine bağladığında yanlışı ifade eder. Sonra eğer sırf tartışmak için tartışmıyorsak, bütün çelişkiler arasında birer aracı varlığın olması gerektiğini kabul etmek zorundayız. Bundan da bir yandan bir insanın ne doğru, ne yanlış olan bir şey söylemesinin mümkün olacağı, öte yandan varlıkla yokluk arasıda aracı bir şeyin olacağı, dolayısıyla oluşla yokoluş arasında bir başka tür değişmenin var olacağı sonucu ortaya çıkar. Sonra bu durumda bir yüklemin değillemesinin onun karşıtı olan yüklemin olumlanmasından başka bir şey olmadığı cinslerde bile bir aracı varlığın olması gerekir. Örneğin, bu durumda sayılar dünyasında da ne tek, ne çift olan bir sayı olacaktır. Bu ise sayının tanımının gösterdiği gibi imkânsızdır. Buna bu durumda sonsuza kadar gidileceğini de ekleyelim: Yani bu takdirde gerçeklerin sayısı sadece üç tane olmayacak, çok daha fazla olacaktır. Çünkü sözü edilen aracı varlığın kendisinin de olumlanması ve değillenmesi bakımından

değillenmesi mümkün olacak ve böylece bu yeni kavram da belli bir şey olacaktır. Çünkü onun özü farklı bir şeydir. Sonra kendisine bir şeyin beyaz olup olmadığı sorulan bir insan buna «hayır» diye cevap verirse, beyazın varlığını değillemekten başka bir şey yapmaz. Onun beyaz olmayışı da bir değillemedir.

Diğer birçok paradoksal inançlarda olduğu gibi filozofların bu görüşe varmalarının da nedeni şudur: Onlar eristik akıl yürütmeleri çürütme gücüne sahip olmadıklarından bu kanıtı kabul etmiş ve sonucunun doğruluğunu benimsemişlerdir. O halde bazı filozofları bu görüşü benimsemeye iten neden budur. Başka bazılarının onu kabul etmelerinin nedeni ise herşeyin nedenini aramalarıdır. Ancak bu her iki grup da kendilerini her terime belli bir anlam verme zorunluluğu karşısında bırakan tanımlardan hareket edilerek çürütülebilirler. Çünkü bir sözcüğün ifade ettiği kavram, şeyin tanımının kendisidir. Şimdi herşeyin hem var olduğu hem de olmadığını söyleyen Herakleitos'un öğretisi herşeyin doğru olduğu, bunun tersine çelişikler arasında aracı bir şeyin olduğunu söyleyen Anaksagoras'ın öğretisi ise her şeyin yanlış olduğu sonucunu doğuruyor gibidir. Çünkü şeyler birbirlerine karışmış iseler, bu karışım ne iyidir, ne de iyi-olmayan. Dolayısıyla burada doğru olan bir şey söylenemez.

8. Bölüm [*Her Şeyin Doğru Olduğu veya Her Şeyin Yanlış Olduğu Görüşünün İncelenmesi*]

Bu belirlemelerden açıkça anlaşılmaktadır ki bazı insanların şeyler hakkında ileri sürdükleri tek yanlı görüşler, yani ne hiçbir şeyin doğru olmadığı (çünkü onlara göre her önermenin durumunun, karenin köşegeninin kenarı ile ölçülemezliğine benzer olmasına engel olan bir şey yoktur), ne de herşeyin doğru olduğu görüşü doğru değildir. Bu görüşler pratikte Herakleitos'un görüşü ile aynı kapıya çıkarlar. Çünkü herşeyin hem doğru, hem de yanlış olduğunu söylemek, aynı zamanda bu iki önermenin herbirini ayrı ayrı ileri sürmek demektir. Dolayısıyla teker teker imkânsız olduklarına göre onların birlikte imkânsız olmaları zorunlu-

dur. Bir başka neden: Kuşkusuz aynı zamanda doğru olamayan çelişik önermeler vardır. Öte yandan hepsinin yanlış olması mümkün olmayan çelişik önermeler vardır (Ancak yukarda söylediklerimizden bu sonuncu durum daha fazla mümkün gibi görünmektedir). Bununla birlikte bu görüşleri savunan bütün filozoflara, daha önceki tartışmalarımızda da işaret ettiğimiz gibi, bir şeyin var olup olmadıklarını savunup savunmadıklarını değil, kullandıkları sözcüklerin bir anlamı olup olmadığını sormamız gerekir. Çünkü böylece özellikle doğru ve yanlışın ne anlama geldiğini belirleyerek bir tanımdan hareketle tartışmaya girmemiz mümkün olur. Şimdi eğer olumlaması doğru olan şey, değillemesi yanlış olan şeyden başka bir şey değilse, herşeyin yanlış olması imkânsızdır. Çünkü çelişkinin iki parçasından birinin doğru olması zorunludur. Yine eğer herşeyin ya olumlanması, ya da değillenmesi zorunlu ise her iki önermenin yanlış olması imkânsızdır. Çünkü çelişkinin iki parçasından sadece biri yanlıştır. O halde bu görüşlerin tümüne, onların kendi kendilerini ortadan kaldırdıkları eleştirisi yöneltilebilir. Gerçekten de herşeyin doğru olduğunu söyleyen bir insan bu kendi iddiasına karşıt olan iddianın da doğru olduğunu söylemek zorundadır (çünkü ona karşı çıkan, bu önermenin doğru olmadığını söylemektedir). Herşeyin yanlış olduğunu söyleyen de aynı zamanda bu kendi söylediğinin de yanlış olduğunu söylemek durumundadır. Eğer birincisi sadece kendisininkine karşıt olan önermenin doğru olmadığını, ikincisi yalnız kendi önermesinin yanlış olmadığını ileri sürerek istisnalar kabul ederlerse, onların gerek doğru, gerekse yanlış önermelerle ilgili olarak sonsuz sayıda istisnaları kabul etmeleri gerekir. Çünkü doğru önermenin doğru olduğunu söyleyen önermenin kendisi doğru söyler ve bu süreç bizi böylece sonsuza götürür.

Sonra ne herşeyin hareketsiz olduğu, ne de herşeyin hareketli olduğunu ileri sürenlerin doğruyu söylemedikleri açıktır. Çünkü eğer herşey hareketsiz olursa, bazı önermelerin öncesiz-sonrasız olarak doğru, bazılarının öncesiz-sonrasız olarak yanlış olmaları gerekir. Oysa şeylerin bu bakımdan değiştiği açıktır. Çünkü herşeyin hareketsiz olduğunu söyleyen kişinin kendisi

bir zamanlar var değildi ve bir başka zaman da artık var olmayacaktır. Eğer bunun tersine herşey hareketli olursa, hiçbir şey doğru olamaz. O halde herşeyin yanlış olması gerekir. Ancak bunun da imkânsız olduğunu gösterdik. Sonra değişen şeyin bir varlık olması zorunludur. Çünkü değişme bir şeyden bir şeye doğrudur. Nihayet herşeyin bazan hareketsiz, bazan hareketli olduğu ve hiçbir şeyin öncesiz-sonrasız olmadığı da doğru değildir. Çünkü harekette olan şeyleri hareket ettiren bir şey vardır ve bu hareket ettiricinin kendisi hareketsizdir.

ESKİ HARFLİ TÜRKÇE FELSEFE SÜRELİ YAYINLARI KAYNAKÇASI
(1871 - 1928)

Derleyen: TÜRKER ACAROĞLU

Eski harfle basılıp yayımlanmış Türkçe kitaplar gibi, yüz yıla yakın (1831-1928) bir dönemi kapsayan süreli yayınların da tam bir kataloğu ya da kaynakçası daha yayımlanmış değil. Bu bakımdan, genel ya da özel başka konularda olduğu gibi, felsefe dergi ve gazeteleri kaynakçası yönünden de büyük bir eksikle karşılaşmaktayız. Felsefe konusundaki süreli yayınları tanımadıkça, bu organlardaki makale ve araştırmaları bilmedikçe yeni incelemeleri neye dayandırabiliriz? Bu ilk derleme denemesini hazırlarken yararlandığımız başlıca üç kaynak şunlardır:

1. *Eski harfli Türkçe süreli yayınlar toplu kataloğu.* Geçici basım. — Ankara, Milli Kütüphane, 1963. 4°, çoğaltılmış yapraklar numara almamış. Ankara Ulusal Kitaplığının 15. kuruluş yılını tamamlayışı anısı olarak yayımlanmış olan bu geçici kataloğun, aradan 19 yıl geçtiği halde, hâlâ daha kesin basımı yapılmadı; birkaç yıl önce bunun için bir girişimde bulunulmuştu, ama henüz bir sonuç alınamadı. Ulusal Kitaplık ile Ankara ve İstanbul kitaplıklarında bulunan eski harfli Türkçe gazete ve dergilerin, ayrıca başkaca süreli yayınların kaynakça kimliklerini, kitaplıklarda aldıkları yer numaralarını verirse de önceliği Ankara Ulusal Kitaplığı alır. Biz de buna zorunlu bir bağlılık olarak uymak durumunda kaldık. Bu katalogda 1807, ayrıca buna ek olarak 20 gazete ve derginin kimlikleri verilmiştir. Burada bulunmayan süreli yayınları, rahmetli Seyfettin Özege'nin kataloglarında arayıp tamamladık.

2. *Alfabetik katalog. Seyfettin Özege bağış kitapları. Kitap adına göre.* 4. cilt. — Erzurum, Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi, 1965. 4°, 760-842 numaralı çoğaltılmış yapraklar. Atatürk Üniversitesi Kitaplığının ilk yayını olan bu çoğaltılmış ciltleri, bağış sahibi de beğenmediğinden, sonradan kendisi öz koleksiyonunun kataloğunu hazırlayıp forma forma çıkarmağa başlamıştı. Bu katalog tamamlanıp henüz süreli yayınlar bölümüne geçilmiş değildir. Çoğaltılmış ciltte, eski harfli süreli yayınlarla ye-

ni harfliler karmakarışık olarak sunulmuştur. Gazete ve dergiler için verilen bilgilerde eksik ve yanlışlar görülmektedir. Yer numaraları da verilmemiştir. Bu nedenlerle, katalogdan yarar sağlamak güçtür.

3. *Seyfettin Özege bağış kitapları ek kataloğu. Kitap adına göre.* 5. cilt. Haz. Ali Bayram — Lütfi Bayraktutan — M. Sadi Çöğenli. — Erzurum, Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi, 1973. 4°, ss. 253-315: periyodikler bölümü. Bu ek cilt, bağışçının son parti bağış kitap ve süreli yayınlarının abecesel ad kataloğunu oluşturur. Daha önce (1968) yayımlanmış olan *Alfabetik ek katalog* içindeki yayınları da kapsadığından, eskisi artık geçersiz sayılmaktadır. Bu kataloğun da eksik ve yanlışları varsa da dana düzenlidir. Ancak, yer numaraları burada da verilmemiştir.

Doğrudan doğruya felsefeden söz eden dergi ve gazetelerin sayısı birkaçı geçmez. Ancak, başkaca konular arasında felsefeden de söz eden süreli yayınların sayısı epey çoktur. Bunların ilki, saptamamıza göre, Ahmet Mithat'ın yazıp yayımladığı *Dağarcık* cüzleridir. Birtakım seçme yapıtlar ile fenni kimi keşifler arasında, eski ve yeni filozofların ileri sürdüğü yararlı düşünceleri ve yaşamöykülerini içeren 10 cüzdür, bunlar. Son yayımlanan süreli yayınlar 1928 tarihliyse de, eski harflerle yayına girip yeni harflerle bunu sürdürenler, kapanış tarihleri ve sayılarına dek gösterildi. *Hikmet, hikemiyat, hükema*'dan söz eden bütün süreli yayınların adları da anılmağa çalışıldı. Ayrıca, Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın yayın organları da belirtildi.

Osmanlı toprakları dışında Berlin, Paris ve Sofya'da yayımlanmış birer gazete ya da dergi gösterildi. Abecesel bir sıraya göre düzenlenmiş olan bu dizelge (liste), tam olmayabilir; ama ileride, herhalde, başkalarınca tamamlanacaktır. Dergi ya da gazete adından sonra, hangi konulardan söz ettiği, imtiyaz sahibi, sorumlu müdürü, başyazarı ya da yazar(lar)ı kimler olduğu, hangi kentte, hangi tarihler arasında, kaç cilt ya da kaç sayı yayımlandığı, hangi kitaplık(lar)da hangi yer numarasını aldığı, bu koleksiyonların tamam mı, yoksa eksik mi olduğu belirtilmeye çalışılmıştır.

Felsefe süreli yayınlarının, felsefe kitapları sayısına yakınlaşmış olması çok sevindiricidir. Bunlarda çıkan makale ve incelemelerin kaynakçasının da, ileride meraklı bir ya da birkaç araştırmacı tarafından hazırlanıp yayımlanmasını umalım ve bekleyelim. Kaynaklarımıza ait olan eksik ve yanlışlarımızın bağışlanacağını umuyoruz.

Armağan. Edebiyat, fünun, hikemiyyat, teracim-i ahval, mevadd-i tarihiyye, letaif ve sair umuma nafi asarı camidir. Muharriri M. Arif. — İstanbul, 1290/1874-75, 1-3. sayı. 8°, süresi belirsiz.
Milli Kütüphane: 1956 SA 159.

Aydınlık. İçtimai, terbiyevi, edebi mecmuadır. Müdür-i mesul Sadreddin Celal (Antel). — İstanbul, 1921-22, aylık, bulunan sayılar: 1921: 1-3, 1922: 11. sayı.
İst. Belediye Kitaplığı: 0.346.
(S. Özege koleksiyonunda 1925'in 31. sayısı da var.)

Barika. Siyasi, ilmi, edebi, *felsefi,* fenni, içtimai Osmanlı gazetesidir. Müdür-i mesulü Ahmet İhsan. — Konya, 1 Şubat 1324-7 Nisan 1328/1908-13, 1-40. sayı. 4°, haftalık. Eksik sayılar: 2, 5, 6, 10, 12-17, 19-28.
Milli Kütüphane: 1956 SB 166.

Beşeriyet. Béchériyétte. Yay. Osmanlı Sosyalist Fırkası. Sermuharriri Dr. Nevzat. — Paris, 1911-12.4°, aylık, bulunan sayı 2. yıl, 6. sayı.
İst. Hakkı Tarık Us Kitaplığı.

Büyük mecmua. Edebi, ilmi mecmuadır. Sahib-i imtiyazı Sabiha Zekeriya (Sertel). — İstanbul, 6 Mart - 25 Aralık 1919, 1-17 sayı. 4°, onbeş günlük, resimli, portreli.
Milli Kütüphane: 1956 SB 200.

Ceht. Hürriyet-i fikriyyeye hadim... iktisadi, içtimai, edebi mecmua. Müessisi (Dr.) Abdullah Cevdet. — İstanbul, 1325-29/1909-13, 1-59. sayı. 4°, aylık, bulunan sayı: 1329: 4. yıl, 59. sayı.
Milli Kütüphane: 1956 SB 529.

Ceride-i sûfiyye. Tasavvufi, dini, ahlâki, edebi, siyasi ceride-i İslamiyedir. Sahib-i imtiyaz ve müdür-i mesul Hasan Kâzım. Sermuharriri Mustafa Fevzi. — İstanbul, 6 Mart 1325-8 Nisan 1335/1910-19, 1-6., 1-161. sayı. 4°, haftalık, eksik sayılar: 19-48, 102-103, 122-148, 154, 157-161.
Milli Kütüphane: 1956 SB 201.

Cüzdan. Siyasiyat, edebiyat, *hikemiyyat,* fünun, tarih, tiyatro, hikâyat, teracim-i ahval ve sair neşri mücaz olan her nevi asarı camidir. — İstanbul, 1289/1873, 1. sayı. 8°, süresi bellisiz.
Milli Kütüphane: 1957 SA 83.

Dağarcık. Bazı müntahabat-i asar ile fününun delalet ettiği birtakım garaib-i keşfiyat ve *hükema-i* mütekaddimin ve müteah-

hirin tarafından irat edilen muhakemat-i müfideyi ve bazı teracim-i ahvali havidir. Müellifi Ahmet Mithat. — İstanbul, 1288-89/1871-72, 1-10. cüz. 8°, süresi bellisiz.
Milli Kütüphane: 1956 SA 150.

Darülfünun dersleri. Darülfünun-i Osmani şuabatında tedris olunan ulûm ve fünun-i âliyeyi ihtiva eder. Tâbi ve naşirleri Ebüllulâ (Mardin) - Eşref Edib. — İstanbul, kapanışı 7 Mart 1328/1912, 1-2. cilt, 1-47. sayı. 8°, haftalık, 1-12. sayılarda tarih kaydı saptanamadı.
Milli Kütüphane: 1956 SA 148.

Darülfünun Edebiyat Fakültesi mecmuası. Coğrafya, edebiyat, içtimaiyat, *felsefe,* tarih. — İstanbul, Mart 1332/1916 - İkincikânun 1933, 1-8. cilt. 8°, iki aylık, her cilt 1'den başlayarak numara alır.
Milli Kütüphane: 1956 SA 141.

Darülfünun İlahiyat Fakültesi mecmuası. Tarihi, içtimai, dini, *felsefi.* Yay. Türkiye Cumhuriyeti İst. Darülfünunu. — İstanbul, Teşrinisani 1925-1 Şubat 1933, 1-6. yıl, 1-25 sayı. 8°, süresi bellisiz, resimli, planşlı.
Milli Kütüphane: 1956 SA 151.

Düşünüyorum. İlmi, içtimai, *felsefi,* edebi risale-i üsbuiyye. Sahib-i imtiyaz Bekir Fahri. Müdür-i mesul Fuat Samih. Sermuharrir Ahmet Nebil. — İstanbul, 1326/1910, 1-22. sayı. 8°, süresi bellisiz, resimli, portreli. Derginin 1-17. sayıları *Piyano* adıyla çıkmıştır.
Milli Kütüphane: 1957 SB 225.

Edebi mecmua. Edebi, içtimai, *felsefi.* Sahib-i imtiyaz ve müdür-i mesulü Suphi Kadri. Müdürü Faruk Nafiz (Çamlıbel). — İstanbul, 16 Kânunusani 1919, 1. yıl, 1. sayı. 4°, haftalık.
İst. Belediye Kitaplığı: B 284.

Envar-i ulûm. İçtimaiyat, *felsefiyat,* tabiiyat. Sahib-i imtiyaz ve sermuharriri Satı. — İstanbul, 1923-28. 4°, aylık, her yıl 1'den başlayarak numara alır, resimli.
Erzurum Atatürk Ün. Kitaplığı, S. Özege koleksiyonu.
(1908'de haftalık olarak 6 sayı çıkmış bir *Envar-i ulûm* dergisi daha vardır.)

Erganûn. İlmi, *felsefi,* fenni, içtimai, edebi mecmuadır. Müdür-i mesulü Sıtkızade Abdülkadir Kemali. — İstanbul, 1327/1911, 1-5.

sayı. 8°, onbeş günlük.
Erzurum Atatürk Ün. Kitaplığı, S. Özege koleksiyonu.
(4. sayısı *Musavver erganûn* adıyla yayınlandı.)

Fağfur. Edebi, *felsefi*, içtimai mecmua. Müdürü Selâmi İzzet (Sedes). — İstanbul, 5 Eylül - 3 Teşrinievvel 1324/1908, 1. yıl, 1-5. sayı. 4°, süresi saptanamadı.
Milli Kütüphane: 1956 SB 243.

Farik. Fenni, edebi, *felsefi*, ilmi, siyasi, zirai Osmanlı gazetesidir. Sahib-i imtiyaz ve müdür-i mesul Serdar Sıtkı. — Erzurum, 1911-12, 1-8. sayı. 2°, haftalık, bulunan sayı: 2. yıl, 8. sayı.
Milli Kütüphane: 1962 SC 148.

Felsefe mecmuası. Müdürü Baha Tevfik. — İstanbul, 1326/1910, 1-10. sayı. 8°, süresi bellisiz, resimli, portreli. Dergide «Felsefe bahsi» ve «Mektep dersleri» başlıklı ekler var.
Milli Kütüphane: 1956 SA 380.

Felsefe ve içtimaiyat mecmuası. Türk Felsefe Cemiyetinin resmi organıdır. Müessisi Agâh Sırrı (Levend). Müdürü Mehmet Servet. — İstanbul, 1927-29. 8°, üç aylık, her yıl 1'den başlayarak numara alır.
Milli Kütüphane: 1956 SA 149.

Feylesof. Edebi, ahlâki, içtimai, mizah gazetesidir. Mesul müdürü Mehmet Hakkı. — İstanbul, 2 Haziran - 24 Temmuz 1330/1914, 1. yıl, 1-5. sayı. 4°, haftalık, resimli.
Milli Kütüphane: 1956 SB 231.

Güzel mecmua. İlim, sanat, *felsefe*. Sahip, mesul müdürü Kerim Gültekin. — Niğde, 1928, 1-2. sayı. 4°, süresi bellisiz, bulunan sayı: 2.
Milli Kütüphane: 1956 SB 260.

Hak yolu. Siyasetten, içtimaiyattan, dinden, ulûm ve *felsefe*den bahseder. Sahip ve müdür-i siyasi Mehmet Ubeydullah. — İstanbul, 3 Şubat 1326 - 10 Mart 1327/1910-11, 1-6. sayı. 2°, süresi bellisiz.
Milli Kütüphane: 1962 SC 44.

Hayat. İlim, *felsefe* ve sanat mecmuası. Mesul müdürü Mehmet Emin - Faruk Nafiz (Çamlıbel). — Ankara, 2 Kânunuevvel 1926-Mayıs 1930, 1-146., 1-5. sayı. 8°, aylık, haftalık, resimli, portreli, planşlı.
Milli Kütüphane: 1957 SA 18.

Hikmet. Sahib-i imtiyaz Şehbenderzade Ahmet Hilmi. — İstanbul, 8 Nisan 1326 - 3 Eylül 1327/1910-11, 1-2. yıl, 1-75. sayı. 2°, haftalık.
Milli Kütüphane: 1956 SC 45.

Hikmet. Sermuharrir Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi. — İstanbul, 1326-38/1910-22. B 2°, günlük.
Milli Kütüphane: 1962 SC 129.
(Düzensiz olarak 120 sayı kadar çıktı. Sıkıyönetimce sık sık kapatılmasıyla adı sırayla «Münakaşa», «Kanat», «Coşkun kalender», «Nimet», yeniden «Hikmet» oldu. İst. Hakkı Tarık Us kitaplığında 115 numarada 1-77. sayıları, ayrıca iki adet de özel sayısı vardır. Erzurum Atatürk Ün. Kitaplığındaki S. Özege koleksiyonunda ayrıca 137. ve 154. sayıları bulunmaktadır.)

Hüsün ve şiir. Edebi, siyasi, içtimai, *felsefi* musavver risale. Müessisleri H. Hüsnü, A. Suphi. Müdür-i mesul İsmail Hakkı, Abdullah Feyzi. — Manastır, Haziran - 21 Eylül 1325/1909, 1. cilt, 1-8. sayı. 4°, onbeş günlük, resimli, portreli.
Milli Kütüphane: 1956 SB 229.

İçtihat. Türkçe ve Fransızca, ilmi, içtimai, edebi, iktisadi. Müessis sahibi Dr. Abdullah Cevdet. Mesul imtiyaz sahibi Avukat İrfan Emin. — İstanbul, 1 Eylül 1904 - Kânunuevvel 1932, 1-28. yıl, 1-358. sayı. 4°, haftalık, sonra onbeş günlük, resimli, portreli, planşlı, bulunmayan yıllar ve sayılar: 1909-11, 12-23. sayı.
Milli Kütüphane: 1956 SB 272.

İçtimaiyat mecmuası. Yay. Darülfünun İçtimaiyat Darülmesaisi. Müdürü Necmettin (Sadak). — İstanbul, Nisan - Eylül 1917, 1. yıl, 1-6. sayı. 8°, aylık.
Milli Kütüphane: 1956 SA 416.

İfham. Türk gazetesidir. Muharriri Ahmet Ferit. Müdür Mustafa Suphi. — İstanbul, 1912-13, 1-112. sayı. B 2°, günlük, bulunan sayılar: 1 ve 112, haftalık edebi ekleri var (1-7. ek).
Milli Kütüphane: 1962 SC 156.
Erzurum Atatürk Ün. Kitaplığındaki S. Özege koleksiyonunda çok daha fazla sayısı var.

İlim, fen, felsefe tetebbuatı mecmuası. Umur-i idare müdürü Ahmet Edip. Umur-i tahririye müdürü Hakkı Baha. — Ankara, 1338/1922, 1. yıl, 1. sayı. 8°, süresi bellisiz.
Erzurum Atatürk Ün. Kitaplığı, S. Özege koleksiyonu.

İnsaniyet. Yay. Osmanlı Sosyalist Fırkası. Sahib-i imtiyaz ve müdür-i mesulü İbnüttahir İsmail Faik. — İstanbul, 1326/1910, 1. yıl, 1-3. sayı. 2°, haftada iki kez, resimli.
Milli Kütüphane: 1962 SC 48.

İştirak. Sosyalizm efkârının mürevvicidir. Yay. Osmanlı Sosyalist Fırkası. Sahib-i imtiyaz Hüseyin Hilmi. — İstanbul, 1325-28/1909-12. 4°, onbeş günlük, resimli, her yıl 1'den başlayarak numara alır, eksikleri var.
Milli Kütüphane: 1962 SB 55.

Kasa. Edebiyat, *hikemiyat,* siyasiyat, gazeliyat, teracim-i ahval, tarih, hikâyat ile fünun ve maarif ve her nevi asar ve letaiften bahisler açar, ara sıra çıkar. Eser: Talât. — İstanbul, 1290/1874. 8°, süresi bellisiz.
Milli Kütüphane: 1956 SA 283.

Kurtuluş. Sosyalizmden bahseder ilim ve sanat mecmuası. Mesul müdür Mehmet Salâhattin. — İstanbul, 20 Eylül 1919 - Şubat 1920, 1-5. sayı. 8°, aylık, sonra onbeş günlük, portreli.
Milli Kütüphane: 1962 SA 38.

Kurtuluş. Yay. Türkiye İşçi ve Çiftçi Partisi. — Berlin, 1-15 Mayıs 1919, 1. yıl, 1-2. sayı. 4°, onbeş günlük.
Milli Kütüphane: 1962 SB 61.

Küçük mecmua. İlmi, edebi, siyasi, iktisadi mecmua. Sahib-i imtiyaz ve müdür-i mesul Ziya Gökalp. — Diyarbakır, 5 Haziran 1338 - 5 Mart 1339 - 1922-23, 1. yıl, 1-33. sayı. 8°, haftalık.
Milli Kütüphane: 1956 SA 289.

Lem'a. Edebi, içtimai, *felsefi,* tarihi mecmua. Müdür-i mesul Osman Zekâi. Müdür-i umur M. Ekrem. Müdür-i edebi Emin Haki. — İstanbul, 25 Teşrinievvel 1329 - 1 Şubat 1330/1913-14, 1. yıl, 1-5. sayı. 8°, haftalık, sonra onbeş günlük, resimli, portreli.
Milli Kütüphane: 1956 SA 276.
Erzurum Atatürk Ün. Kitaplığı, S. Özege koleksiyonu.

Mazbutat ül-fünun. Ulûm-i edebiye ve fünun-i *hikemiye*yi havi olacak... — İstanbul, 3 Rebiyülâhır - 1 Cemaziyelevvel 1289/1872. 1-3. sayı. 8°, onbeş günlük.
Milli Kütüphane: 1956 SA 325.

Mebahis-i mütenevvia. Edebiyat, *hikemiyat,* sanayi, teracim-i ahval, tarih, seyahat, coğrafya, roman, tiyatro, letaif ve sair mevadd-i müfideyi cami risaledir. Muharriri Osman Nuri. — İstan-

bul 1295-97/1879-81, 1-6. sayı. 8°, aylık.
Milli Kütüphane: 1956 SA 323.

Medeniyet. Yay. Osmanlı Sosyalist Fırkası. Sahib-i imtiyaz ve müdür-i mesulü İsmail. — İstanbul, 1326/1910, 1-2. sayı. B 2°, haftada iki kez, portreli, resimli.
Milli Kütüphane: 1962 SÇ 73.

Mektep. Edebi ve *hikemi* risaledir. Sahbi-i imtiyaz Karabet. — İstanbul, 26 Temmuz 1307 - 30 Kânunusani 1312/1891-97, 1-5. cilt, 1-100., 1-39., 1-72. sayı. 4°, haftalık, resimli.
Milli Kütüphane: 1957 SB 2.

Meram. Vatan ve milletin menafiine hadim dini, siyasi, *felsefi,* edebi, içtimai mecmuadır. Sahib-i imtiyazı ve sermuharriri Refet Avni. Müdürü Ömer Lütfü. Kısm-i edebi muharriri Ali Salâhattin. — İstanbul, 30 Teşrinievevl 1324 - 29 Kânunusani 1325/1908-09, 1-10. sayı. 8°, haftalık.
Milli Kütüphane: 1956 SA 308.

Mihrap. Ahlaki, içtimai, *felsefi,* tarihi, edebi mecmuadır. Sahibi ve mesul müdürü Agâh Mazlum. — İstanbul, 15 Teşrinisani 1339-1 Nisan 1341/1923-25, 1-2. yıl, 1-28. sayı. 8°, onbeş günlük, sonra aylık.
Milli Kütüphane: 1956 SA 333.

Misbah. Dinden, *felsefe*den, edebiyattan, siyasetten bâhis Türkçe gazetedir. Sahib-i imtiyazı Emin Vedat. Sermuharriri Seyit Mehmet Nesip. — İstanbul, 12 Eylül - 24 Teşrinievvel 1324/1908, 1-7. sayı. 4°, haftalık, resimli, özel sayıları var.
Milli Kütüphane: 1956 SB 458.

Musavver emel. Edebi, ilmi, *felsefi,* siyasi risale (musavver mecmuadır). Sahib-i imtiyaz Hamit Suphi. Müdür-i mesul İbrahim Cudi. Sermuharriri Hamit Suphi. — İstanbul - İzmir, 1324-25/1908-09, her yıl 1'den başlayarak numara alır. 4°, haftalık, resimli, portreli.
Milli Kütüphane: 1957 SB 87 (eksikleri var).

Musavver muhit. Siyasi, edebi, *felsefi,* içtimai mecmua. Sahib-i imtiyaz, müdür Faik Sabri. Sermuharriri Saffet Nezihi - Celâl Sahir (Erozan). — İstanbul, 23 Teşrinievvel 1324 - 30 Temmuz 1325/1908-09, 1-2. cilt, 1-17 (39). sayı. 4°, haftalık, resimli, portreli, notalı.
Milli Kütüphane: 1956 SB 440.

Müteferrika. İşbu risale ulûm ve fünundan, *hükema-i* mütekaddimin ve müteahhirinin ahvalinden ve akvalinden bahsedecek... Muharriri Mehmet Ferit. — İstanbul, 1290/1874-75, 1-2. sayı. 8°. süresi bellisiz.
Milli Kütüphane: 1957 SA 75.

Nabi. Edebi, fenni, *hikemi* Osmanlı gazetesidir. Başmuharriri Ali Şadi. Sahib-i imtiyaz Mehmet Süreyya. — İstanbul, 1325/1909-10, 1-11. sayı. 8°, haftalık. Tam koleksuyonu, İst. H.T. Us kitaplığındadır.
Milli Kütüphane: 1962 SA 53 (eksik).

Nihal. Edebi, *felsefi,* tarihi risaledir. Müdür-i mesul Mustafa Abit. — İstanbul, 1329/1913, 1-3. sayı. 8°, onbeş günlük, resimli, portreli.
Erzurum Atatürk Ün. Kitaplığı, S. Özege koleksiyonu.

Resimli kitap. Edebi, siyasi, fenni, *felsefi* ve içtimai mecmua-i musavveredir. Müessis ve müdürü Ubeydullah Esat. — İstanbul. 1324 - 29 ?/1908-13 ?, 1-50. sayı. 8°, aylık, resimli, portreli. Dizini yayımlandı: *Resimli kitabın fihristi.* İst., 1326/1910, sayı 1-24, kısım 1-2, 100 s.
Erzurum Atatürk Ün. Kitaplığı, S. Özege koleksiyonu.

Rübap. Edebi, içtimai, *felsefi* mecmuadır. Müdür-i mesul Cemal Nadir. — İstanbul, 25 Kânunusani 1326 - 26 Kânunusani 1330/1911-15, 1-3. cilt, 1-116. sayı. 4°, haftalık, resimli, portreli.
Milli Kütüphane: 1956 SB 498 (43. sayı eksik).

Sandık. Edebiyat, fünun, maarif,, *hikemiyat,* tarih, teracim-i ahval, hikâyat, tiyatro, letaif ve garaib-i rivayat ve sair asar-i müfideyi havidir. Muharriri Mehmet Cemil. — İstanbul, 1290/1874-75, 1-3. sayı. 8°, süresi bellisiz.
Milli Kütüphane: 1956 SA 376.

Sebil ür-reşat. Siyasi, dini, *felsefi,* ilmi, edebi, ahlâki mecmua-i İslamiyedir. Sahibi Eşref Edip. — İstanbul, 21 Ağustos 1324/1908. 1-25., 1-641. vb. sayılar. 4°, süresi bellisiz, resimli, portreli, 1-182 sayılar *Sırat-i müstakim* adıyla yayımlandı.
Milli Kütüphane: 1956 SB 576.
Erzurum Atatürk Ün. Kitaplığı, S. Özege koleksiyonu (eksik).

Seyyale. Genç kızlarımızla hanımlara mahsus ilmi, fenni, edebi, ahlâki, *felsefi,* sınai, seyyahi musavver mecmuadır. Sahib-i imtiyaz Âdile Necati. Müdür-i mesulesi Şekibe Ali. Sermuharriri Salime Servet Seyfi. — İstanbul, 22 Mayıs 1330/1914, 1. yıl, 1. sa-

yı. 4°, süresi bellisiz.
İst. Millet Kitaplığı (Fatih): 557.

Sırat-i müstakim. Din, *felsefe*, edebiyat, hukuk ve ulûmdan bâhis... risaledir. Müessisleri Ebülûlâ Zeynelabidin - H. Eşref Edip. — İstanbul, 1324-27/1908-11, 1-182. sayı. 4°, haftalık.
Erzurum Atatürk Ün. Kitaplığı, S. Özege koleksiyonu (çok eksiği var).

Sosyalist. Yay. Osmanlı Sosyalist Fırkası. Sahib-i imtiyaz ve müdür-i mesulü Namık Hasan. — İstanbul, 11 Teşrinisani 1326/ 1910, 1. yıl, 1-2. sayı. B 2°, haftada iki kez.
Milli Kütüphane: 1962 SÇ 234.
Erzurum Atatürk Ün. Kitaplığı, S. Özege koleksiyonu.

Şahap. Edebi, içtimai, intikadi, *felsefi,* mizahi... risaledir. — Konya, 1328/1912-13, 1-14. sayı. 8°, onbeş günlük.
Erzurum Atatürk Ün. Kitaplığı, S. Özege koleksiyonu.

Şebap. Edebi, içtimai, *felsefi*... mecmua. Müessisleri Ali Nejat — İsmail Faik. Heyet-i tahririye müdürü Salâhattin Enis. — İstanbul, 23 Temmuz 1336 - 5 Şubat 1337/1920-21, 1-24. sayı. 4°, haftalık, resimli, portreli.
Milli Kütüphane: 1957 SB 125 (eksikleri var).

Tarik-i hidayet. Dini, edebi, siyasi, *felsefi* Osmanlı gazetesidir. Sermuharrir ve müdür-i mesul Faruki Ömer. Sahib-i imtiyaz ve idare müdürü Faik. — İstanbul, 11 Mart 1325/1909, 1. yıl, 1. sayı. 2°, haftalık.
Milli Kütüphane: 1962 SC 271.

Tasavvuf. Tasavvufa mütaallik mebahis-i şitadan bâhis ve mekârim-i ahlâk-i İslamiyetin tamimine hadim mecelle-i maneviyedir. Sahib-i imtiyaz ve sermuharriri Şeyh Saffet. — İstanbul, 1327/1911, 1-35. sayı. 4°, haftalık.
Milli Kütüphane: 1956 SB 525 (eksik).
Erzurum Atatürk Ün. Kitaplığı, S. Özege koleksiyonu.

Tearif-i müslimin. Dini, siyasi, tarihi, *felsefi* ve âlem-i İslamdan bâhis... mecelledir. Sahipleri Ahmet Tacettin - Yakup Kemal. Müdür-i mesul Osman Cudi. — İstanbul, 2 Nisan 1326 - 19 Kânunusani 1327/1910-12, 1-2. cilt, 1-32. sayı. 4°, haftalık.
Milli Kütüphane: 1956 SB 538.

Tecelli. Siyasi, edebi, *felsefi*, tarihi, içtimai, iktisadi... mecmua-i mükemmeledir. Müdür-i mesul Ahmet Refik. — İstanbul, 9 Kâ-

nunuevvel 1910 - 7 Nisan 1911, 1-2. cilt, 1-8. sayı. 4°, onbeş günlük.
Milli Kütüphane: 1956 SB 300.

Ufk-i âti. Genç kalemlerin makes-i efkârı, edebi, *felsefi*, fenni, ahlâki, tarihi risale-i mevkutedir. Müessisleri Halit Zeki - Cevdet Tahir. — Konya, 1327/1911-12, 1-12. sayı. 8°, süresi bellisiz.
Erzurum Atatürk Ün. Kitaplığı, S. Özege koleksiyonu.

Ulûm-i iktisadiye ve içtimaiye mecmuası. Müessisleri Ahmet Şuayp - Rıza Tevfik (Bölükbaşı) - Mehmet Cavit, Müdür ve sahib-i imtiyazı Mehmet Cavit. — İstanbul, 15 Kânunuevvel 1324-1326/1909-10, 1-3. cilt, 1-24. sayı. 8°, aylık.
İst. Belediye Kitaplığı: 0.204.
Milli Kütüphane: 1956 SA 238 (eksik).
Erzurum Atatürk Ün. Kitaplığı, S. Özege koleksiyonu (çok eksik).

Yaprak. Edebi, içtimai, *felsefi*... Müdür-i mesulü Ömer Lütfü. — İstanbul, 1327 28/1911-12, 1. yıl, 1-3. sayı. 4°, haftalık, sonra onbeş günlük, resimli.
İst. Hakkı T. Us Kitaplığı.
Erzurum Atatürk Ün. Kitaplığı, S. Özege koleksiyonu.

Yeni felsefe mecmuası. Yeni hayat müdafiidir. Müessisleri Nebizade Ahmet Hamdi - M. Zekeriya (Sertel). — Selânik, 1910-11. 8°, onbeş günlük. Her yıl 1'den başlayarak numara alır.
Milli Kütüphane: 1957 SA 6 (1910'un üç sayısı var).
İst. H. T. Us. Kitaplığı: 1911'in 1-16. sayısı var.

Yeni hilal. Edebi, ilmi, *felsefi* mecmuadır. Sahib-i imtiyaz ve müdür-i mesul Ali Nüzhet. — Diyarbakır, Ağustos 1340 - 26 Mart 1341/1924-25, 1-14. sayı. 4°, aylık.
Milli Kütüphane: 1962 SB 126.

Yeni Turan. Edebi, ilmi, *felsefi*, içtimai, fenni mecmuadır. Sahip ve müdürü İbrahim Âli. — İstanbul, 8 Haziran - 3 Teşrinievvel 1329/1913, 1. yıl, 1-7. sayı. 8°, onbeş günlük.
Milli Kütüphane: 1957 SB 163 (5. sayı eksik).
Erzurum Atatürk Ün. Kitaplığı, S. Özege koleksiyonu (5-6. sayılar eksiktir).

Zekâ. Felsefi, ilmi, edebi, her türlü terakki ve teceddütlerden bâhis, gençlerin 20. asra layık içtimai ve siyasi bir terbiye almalarına hadim... gazetedir. Sahib-i imtiyaz Ali Fuat. Başmuharrir ve müdür Baha Tevfik. — İstanbul, 1328 - 19 Haziran 1330/1912-14, 1-34. sayı. 4°, onbeş günlük, resimli, portreli, ilk sayıları *Yir-*

minci asırda zekâ adıyla çıktı.
Milli Kütüphane: 1957 SB 41.
Erzurum Atatürk Ün. Kitaplığı, S. Özege koleksiyonu.

Ziya. Yay. Bulgaristan Komünist (dar sosyalist) Partisinin Türkçe gazetesidir. — Sofya, 1920-23. B 2°, haftalık, her yıl 1'den başlayarak numara alır.
Milli Kütüphane: 1962 SÇ 281 (yalnız II. yılın 47. sayısı var).
Erzurum Atatürk Ün. Kitaplığı, S. Özege koleksiyonu (yalnız III. yılın 35. sayısı vardır).
Ali Ergin Güran'ın derlediği bir kitap, bu gazeteden örnekleri içerir (*Ziya*, 1976).

FELSEFE - 82 — BİBLİYOGRAFYA

ATİLLA BİRKİYE

Bibliyografya Çalışmaları

Bir yıldır süregelen Bibliyografya çalışmalarımız, teknik açıdan klasik bibliyografyadan biraz uzak olmakla birlikte, ereğimiz «Felsefe» konusunda ve felsefeyle ilgili yayımlanan kitapları el verdiği ölçüde okurlara duyurmaktı; bu duyurmaya kitapla ilgili kısa kısa bilgiler de eklemeye çalıştık.

İlk önce (I. Kitap'ta) 1981 yılının kitaplarını duyurduk; ancak bunları diğer kitaplarda (II. ve III. Kitap'ta) tamamladık; ne var ki bunlar izleyebildiklerimiz, bulabildiklerimizdi. Aynı yöntem ve mantıkla 1982 yılının kitaplarını da duyurmaya çalıştık (II., III., V.); ancak izleme ve bulma olanaklarımızın yetersizliği, bazı yayınevlerinin ve yazarların ilgisizliği yüzünden bu çalışmada (1982 Kitapları'ndan) eksikler olabilir. Bu eksiklikleri, 1983 yılında yayımlanacak Felsefe Yazıları'nın kitaplarında gidermeye çalışacağız.

Felsefe Yazıları'nda bu yıl (1982) duyurduğumuz kitaplar, bir önceki yıla oranla, sayısal olarak daha fazla. 1981 yılında, 2 süreli, 16 özgün, 4 çeviri-derleme ve 14 çeviri-derleme ve 14 çeviri olmak üzere 36 kitap, 1982 yılında da 3 süreli, 15 özgün, 4 derleme-çeviri, 23 çeviri olmak üzere 45 kitap çalışmamızda yer aldı.

Bundan sonraki çalışmalarımızı, kitaplara ait bilgileri daha geniş tutmaya çalışarak ve yeni yöntemler uygulayarak sürdürmeye çalışacağız.

SEMİNER

Hazırlayanlar: Nuri BİLGİN - Tülin BUMİN - Nilgün ÇELEBİ
Ege Ü. Sosyal Bilimler Fak. Ya., İzmir - 1982

Felsefe, Sosyoloji, Psikoloji, Eğitim, Antropoloji konularını kapsayan *Seminer*'in ilk sayısında yer alan yazılar şöyle: *Doğan Özlem*-Bilgi Ve Bilimde Olguculuk-Tarihselcilik Tartışması Üzerine; *Yurdal Topsever*-Çiftli Çağrışım Öğreniminde İtemlerin Bellekte Tutulması; *Ahmet Arslan*-Uluslararası Anlayış; Barış ve Atatürk; *Önal Sayın*-Başarı, Yetenek ve Sosyo-Ekonomik Köken; *Nilgün Çelebi*-Küçük Sanayi İşyerlerinin Çevreleriyle İlişkileri; *Ülgen Oskay*-Zonguldak Kömür Havzası Maden İşçisinde Aile Yapısı; *Tülin Bumin*-Hegel'de Sanatın Ölümü Üzerine Bir Deneme; *Nuri Bilgin*-Kültürel Tüketim ve Arabesk Üstüne; *A. Rıza Balaman*-Geleneksel Kültürde Haberleşme; *George W. Albee/Çev.: Sezen Zeytinoğlu*-Protestan Ahlakı, Cinsellik ve Psikoterapi; Kitap Tanıtma Yazıları: *Doğan Özlem, Nilgün Çelebi, Ali Rıza Balaman.*

FELSEFE SÖZLÜĞÜ

Orhan HANÇERLİOĞLU
Remzi Kitabevi, İstanbul - 1982
Altıncı basım, büyük boy, 520 sayfa, 600 lira

Yapıtın geliştirilmiş ve genişletilmiş yeni basımı. Genel olarak felsefi kavramlar ile belli başlı akımları kapsamına almış Sözlük'te, madde adları Türkçe olarak verilmiş. Bunun yanında Osmanlıca karşılıkları ile yer yer Fransızca, Almanca, İngilizce ve İtalyanca karşılıkları da eklenmiş. Kitabın sonunda, Osmanlıca, Fransızca, Almanca, İngilizce kavramlar dizini ile kişi adları dizini yer alıyor.

YAPISALCILIK

Tahsin YÜCEL
Ada Yayınları, İstanbul - 1982
168 sayfa, 250 lira.

Yapısalcılık konusunda ilk özgün yapıt. Tahsin Yücel yapıtında «dilbilim, budunbilim ve göstergebilim temel yapılarından yola çıkarak yapısalcı düşüncenin gelişimini, uygulanım biçimlerini, alanlarını, katkılarını inceliyor».

Kitap, Giriş, Dilbilim, Budunbilim, Göstergebilim, Sonuç olmak üzere beş bölümden oluşuyor. Ayrıca kitabın sonunda Kaynakça ve Dizin yer alıyor.

FELSEFE DİYALEKTİK

BİLGİ KURAMI (Epistemoloji)

Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU
A.Ü. Dil-Tarih-Coğrafya Fak. Yan., Ankara 1982
Büyük boy, 516 sayfa, 430 lira.

«Düşüncenin Tarihsel Sürecinde Diyalektiğin Dört Evrimsel Gelişiminin Çözümlenmesi ve İrdelenmesi Sorunsalı» adıyla kabul edilen (Kasım 1980) doçentlik tezi olana yapıt, alt bölümlere ve kesimlere ayrılmış üç ana bölümden oluşuyor: *Birinci Bölüm:* Düşüncenin Tarihsel Sürecinde Diyalektiğin Birinci Evrimsel Gelişimi - Heraklieitos Felsefesi; *İkinci Bölüm:* Düşüncelerin Tarihsel Sürecinde Diyalektiğin İkinci ve Üçüncü Evrimsel Gelişimi — Sokrates ve Platon Felsefesi; *Üçüncü Bölüm:* Düşüncenin Tarihsel Sürecinde Diyalektiğin Dördüncü Evrimsel Gelişimi — Hegel Felsefesi. Ayrıca kitabın başında Önsöz, Giriş, Terminolojik Belirleme ile sonunda da Genel Sonuç ve Değerlendirme; çalışmada kullanılan Mantıkbilim Simgeleri başlıklı bölümler ve Notlar, Kaynakça Dizin de yer alıyor.

AHLAK ÖĞRETİLERİ
I. Mutluluk Ahlakı
II. Kant'ın Ahlak Felsefesi

Bedia AKARSU
Remzi Kitabevi, İstanbul 1982
Üçüncü basım, büyük boy, 272 sayfa, 300 lira.

Daha önce iki ayrı kitap olarak yayımlanan yapıtın, yeni basımı. Yazar, *Mutluluk Ahlakı*'nda, «...özerklik (autonomi) ve özgür istencin biçimlendirdiği *eudaimonist* nitelikteki ilkçağ ahlak anlayışını derinlemesine incelerken, tümüyle toplumsal mutluluğa yönelmiş yeniçağ ahlak felsefesinin de özgün bir panoraması»nı veriyor ve *Kant'ın Ahlak Felsefesi*'nde de, «...Kant'ı ele alırken, filozofun kuramsal felsefesine de geniş yer [ayırarak]... Kant'ın genel felsefesine koşut olarak gelişen ahlak felsefesini de» okura tanıtmaya çalışıyor.

TARİH BİLİNCİ VE
EDEBİYAT BİLİMİ

Sargut ŞÖLÇÜN
Dayanışma Yayınları, Ankara 1982
196 sayfa, 275 lira.

Dört bölümden oluşuyor: *Birinci Bölüm:* Birikimi Değerlendirmek; *İkinci Bölüm:* Edebiyat Biliminin Güncel Sorunları;

Üçüncü Bölüm: «Bilinç» ve «Bilim»le Ayrıntıya Varmak; *Dördüncü Bölüm:* Tarih Bilinci, Felsefe ve Sanat.

Yazar görüşlerini kısaca şöyle özetliyor: «...bu kitaptaki yer alan görüşler, yanlış bilinçlenmenin sonucu olan korkuya ve kendine güvensizliğin sonucu olan dogmatikliğe karşı, temel ilkelerden caymayan bir esnekliği ve kolay genelleme alışkanlığını yıkmak isteyen bir ayrıntı düşkünlüğünü savunmaktadır.»

FELSEFE VE SANAT

Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU
Dayanışma Yayınları, Ankara 1982
166 sayfa, 225 lira.

Kitap, felsefenin ve sanatın değişik konularını ve sorunlarını içeren denemelerden oluşuyor. Yapıtın başında yer alan Sunu yazısıyla birlikte on üç deneme yer alıyor.

DÜŞÜNMEYE ÇAĞRI

Nazan İPŞİROĞLU - Mazhar İPŞİROĞLU
Cem Yayınevi, İstanbul 1982
96 sayfa, (+ 16 sayfa resim), 150 lira.

Kitapta alt bölümlere ayrılmış üç ana bölüm var: Batı Kültürünü Oluşturan Düşünce; İslâm Kültürünü Oluşturan Düşünce; Çağdaşlaşma Yolunda.

Tarihsel bir kesit içinde kültürümüz üzerine bir inceleme. Yapıtın sonunda çeşitli konuları içeren on altı resim yer alıyor.

FELSEFENİN İLKELERİ
Felsefeye Giriş I

Nihat KEKLİK
Doğuş Yayınları, İstanbul 1982
272 sayfa, 350 lira.

Kitap iki ana bölümden oluşuyor: *Birinci Bölüm:* Felsefe ve Filozoflar; *İkinci Bölüm:* Felsefenin Bazı Problemleri. Ayrıca Önsöz, Bibliyografya ve İndeks yer alıyor.

İSLÂM TASAVVUFUNUN MESELELERİ

Erol GÜNGÖR
Ötüken Neşriyat, İstanbul 1982
272 sayfa, 300 lira.

Yapıtta dokuz yazı yer alıyor. Ayrıca yazıların başında Takdim, Önsöz, Giriş; sonunda da «Notlar ve Açıklamalar» ile Ekler bulunuyor. Tasavvufun sorunlarını ele alan yazar, Tasavvufla ilgili soruları da yanıtlamaya çalışıyor.

SİYASAL-KÜLTÜR VE YÖNTEM

Aytunç ALTINDAL
HAVASS Yayınları, İstanbul 1982
192 sayfa, 300 lira.

Kitap, yazarın önerdiği «Siyasal-kültür kavrayışının tanıtılması» ve «...nasıl bir araştırma yöntemi uygulandığı karşılaştırmalı olarak» açıklanan iki bölümden oluşmakta. Ayrıca Giriş, Açıklamalar ve Notlar, Yararlanılan Kaynaklar; Ad ve Konu Dizini de yer almakta.

FELSEFEYE GİRİŞ

J. Herman RANDALL, Jr. - Justus BUCHLER - Çev.: Doç. Dr. Ahmet ARSLAN
Ege Ü. Sosyal Bilimler Fak. Ya., İzmir - 1982
Büyük boy, 240 sayfa.

Bir el kitabı niteliğinde olan, özellikle felsefe öğrencilerinin daha çok yararlanacağı *Felsefeye Giriş*'te felsefenin günümüze kadar ki sorunları, ortaya atılan sorular irdelenmekte.

Kitap üç ana kısıma ayrılmış. Birinci Kısım'da «Felsefi Düşüncenin İnsan Hayatındaki Rolü» ana konusu çerçevesinde Felsefe Nedir, Hayatın Düzenlenmesi ve Yorumlanması, Felsefenin Kültürel ve Tarihsel İşlevi, Felsefenin Birikimsel Başarıları; İkinci Kısım'da «Felsefenin Analitik İşlevi» ana konusu çerçevesinde Temel Araştırma Yöntemleri, Bilimsel Yöntem, İnsan Bilgisinde Akıl ve Deneyin Rolleri, Bilginin Alanı ve Kapsamına İlişkin Sorunları, İletişim ve Sezgi, Anlam Sorunu, Doğru Nedir, Değer Kavramı; Üçüncü Kısım'da «Felsefenin Kurgusal İşlevi» ana konusu çerçevesinde Doğa-Üstücü Dünya Görüşü, Materyalizm ve Sonuçları, Zihnin Vurgulanması, Doğa Hakkında Daha Geniş Bir Anlayış, Ahlaksal ve Estetik Değerler, Dinin Yorumu üst başlıkları yer alıyor. Ayrıca bu üst başlıkların alt başlıkları da var. Böylece kitap on iki bölüme sistematik olarak ayrılmış.

Ayrıca kitabın sonuna Seçilmiş Okuma Parçaları başlığı altında, her bölümle ilgili metin önerileri; kişi adları dizini; kavramlar dizini ve yabancı dildeki terimlerin Türkçe'lerinin yer aldığı küçük bir sözlük yer alıyor.

PSİKANALİZE GİRİŞ
Genel Nevroz Öğretisi

Sigmund FREUD — Çev.: Prof. Dr. Günsel KOPTAGEL — İLAL
İ.Ü. Cerrahpaşa Tıp Fak. Ya., İstanbul - 1982
İkinci basım, 184 sayfa, 225 lira.

Kitap Freud'un verdiği konferanslar dizisinden derlenmiş. Böylece, Freud'un öğretisi psikanaliz'in ne olduğu sorunun genel

bir yanıtını yazarın kendi ağızından duyma (okuma) olanağını buluyoruz.

Yapıtta Freud'un Giriş yazısıyla birlikte on iki konuşması yer alıyor. Ayrıca yapıtın başında aynı zamanda yapıtı Türkçe'ye çeviren Prof. Dr. Günsel Koptagel (İlal)ın Türkiye'de Sigmund Freud ve Freud'un Çağdaş Bilime Katkısı başlıklı yazıları (ekleri) de yer alıyor.

ÇAĞIMIZIN ÖZGÜRLÜK SORUNLARI

Erich FROMM — Çev.: Bozkurt GÜVENÇ
Bayraktar Yayınevi, İstanbul - Haziran 1982
İkinci basım, 224 sayfa, 225 lira.

Yapıtta Erich Fromm «insan - toplum ve sağlık - bunalım» üzerinde Marks'ın ve Freud'un düşünceleri ve kuramlarını karşılaştırıyor ve irdeliyor.

Kitap on iki bölümden oluşuyor. Kitabın başında çevirmenin önsözü ve sonunda da kitapta geçen bazı sözcükleri içeren terimler sözlüğü yer alıyor.

YAPISALCILIK

Jean PIAGET — Çev.: Füsun AKATLI
Dost Kitabevi Yayınları, İstanbul - Temmuz 1982
144 sayfa.

Kitapta yapısalcılık nedir sorusu bir yapısalcı tarafından yanıtlanıyor; yapısalcılık tanıtılıyor. Böylece de Türkçe'de yapısalcılık konusunda ilk özgün çeviri metin özelliğini de taşıyor.

Kitap, Sonuç bölümüyle birlikte yedi bölümden oluşuyor: Giriş ve Sorunların Konması, Matematiksel ve Mantıksal Yapılar, Fiziksel ve Biyolojik Yapılar, Psikolojik Yapılar, Dilbilimsel Yapısalcılık, Toplum Bilimlerinde Yapısal Çözümleme, Yapısalcılık ve Felsefe. Ayrıca Kitabın sonuna Seçilmiş Kaynakça ve Yapısalcılıkla ilgili Türkçe Kaynaklar eklenmiş.

İNSANLAR ARASINDAKİ EŞİTSİZLİĞİN KAYNAĞI

Jean - Jacques ROUSSEAU — Çev.: Rasih Nuri İLERİ
SAY Kitap Pazarlama, İstanbul - Temmuz 1982
İkinci basım, 272 sayfa, 300 lira.

Kitap, J.-J. Rousseae'nun sınıfsal açıdan Fransız Devrimi'ni etkileyen kitaplarından biri. Rousseau yapıtında, Devrim öncesi Fransız insanının ve yer yer de genel olarak insanlığın içinde bulunduğu toplum yaşamındaki «eşitsizlikleri» konu ediniyor.

Kitabın başında J. Lecercle'in hazırladığı Rousseau'nun yaşamı ve yapıtlarını içeren yazısıyla birlikte kitapla ilgili incelemesi yer alıyor.

DENEMELER

Jean-Paul SARTRE — Çev.: Sabahattin EYUBOĞLU — Vedat GÜNYOL
SAY Kitap Pazarlama, İstanbul - 1982
128 sayfa, 150 lira.

Yazarın on sekiz denemesi yer alıyor yapıtta. Sartre daha çok edebiyat, yazar gibi konuları irdeliyor bu denemelerinde. Ayrıca kitabın başında Jacques Nathan'ın bir Önsöz'ü ve bir de Jean-Paul Sartre başlıklı tanıtım yazısı yer alıyor.

BİLİMİN TOPLUMSAL İŞLEVİ

Bertrand RUSSELL — Çev.: Erol ESENÇAY
Deniz Kitapları, İstanbul - 1982
128 sayfa, 150 lira.

Yapıtta, Russell, bilimin toplumsal faaliyetteki yerini, önemini irdeliyor, sergiliyor.

Kitap yedi bölümden oluşuyor: Bilim ve Gelenek, Bilimsel Tekniğin Genel Etkileri, Bir Oligarşide Bilimsel Teknik, Demokrasi ve Bilimsel Teknik, Bilim ve Savaş, Bilim ve Değerler ve Bir Bilimsel Toplum Kararlı Olabilir mi?

ESTETİZE EDİLMİŞ YAŞAM

Walter BENJAMİN — Hazırlayan ve Çeviren: Ünsal OSKAY
Dost Kitabevi Yayınları, İstanbul - Eylül 1982
184 sayfa, 250 lira.

Kitapta yer alan yazılar şöyle: *Ünsal Oskay*-Walter Benjamin Üzerine; *Ansgar Hillach*-Siyaset Estetiği: «Alman Faşizminin Kuramları»; *Walter Benjamin*-Alman Faşizminin Kuramları: Ernst Junger'in Denemeler Derlemesi «Savaş ve Savaşçı» Üzerine; *Ünsal Oskay*-Walter Benjamin'de Tarih, Kültür ve Fantazya; *Walter Benjamin*-Tarih Felsefesi Üzerine Tezler.

KARL POPPER'İN BİLİM FELSEFESİ VE SİYASET KURAMI

Bryan MAGEE — Çev.: Mete TUNÇAY
Remzi Kitabevi, İstanbul 1982
Büyük boy, 160 sayfa, 200 lira.

Yazar «...Popper'in düşünüşünü tümüyle incelerken, bugün 'felsefe'nin ne olduğu, nelerle nasıl uğraştığı konusuna da ışık

tutmaktadır,» diyor.

Kitap, Giriş ile birlikte yedi bölümden oluşuyor. Sonsöz, Kaynakça (K. Popper'in kitapları) ile Popper'in «Diyalektik Nedir?» ve «Toplum Bilimlerinde Öndeyi ve Kehanet» (Çev.: Şahin ALPAY) adlı yazıları da yer alıyor.

DİYALOGLAR-I

PLATON
Remzi Kitabevi, İstanbul 1982
İkinci basım, büyük boy, 304 sayfa, 400 lira.

Birinci kitabı oluşturan diyaloglar şöyle: *Sokrates'in Savunması* ve *Kratylos* — Çev.: Teoman AKTÜREL; *Gorgias* (Söylev Sanatı Üstüne) — Çev.: Melih Cevdet ANDAY; *Menon* (Erdem Üstüne) — Çev.: Adnan CEMGİL; *İon* (Şiir Üstüne) — Çev.: Tacettin ÜNLÜ; *Hipparkhos* (Kazanç Üstüne) ve *Kleitophon* (Sokrates'in Eleştirmesi) — Çev.: Sabahattin EYUBOĞLU.

TOPLUM SÖZLEŞMESİ

Jean - Jacques ROUSSEAU — Çev.: Vedat GÜNYOL
Adam Yayıncılık, İstanbul - Eylül 1982
176 sayfa.

Türkçe'de beşinci basımına ulaşan kitap, Rousseau'nun en önemli yapıtlarından. 1762 yılında yayımlanan kitabın başında yazar şöyle diyor:

«Niyetim, İnsanları oldukları gibi, yasaları da olabilecekleri gibi ele alıp, toplum düzeninde güvenilir ve haklı bir yönetim kuralı bulunup bulunmayacağını araştırmaktır. Bu araştırmada, adalet ile fayda birbirinden ayrı düşmesin diye, hakkın onayladığını çıkarın gerektirdiğiyle uzlaştırmaya çalışacağım.»

Yapıt, dört kitaba; bu kitaplar da toplam 48 bölüme ayrılmış; ayrıca çevirmenin Önsözü ve Notlar da yer alıyor.

BERTRAND RUSSELL'DAN SEÇMELER

Hazırlayan: Mete TUNÇAY
Varlık Yayınları, İstanbul - Ekim 1982
312 sayfa, 250 lira.

Russell'ın «çeşitli toplumsal görüşlerini daha yakından tanımak ve felsefesini» öğrenmek için bir el altı kitabı. Yapılan «Seçmeler» de bu bağlamda gerçekleştirilmiş.

Kitapta, Russell'ın seçilmiş Türkçe'de yayımlanmış ve yayımlanmamış on beş yazısı yer alıyor. Yazıları çevirenler: Mete TUNÇAY, Hayrullah ÖRS, Muammer SENCER, Ender GÜROL, Hamit DERELİ ve Mete ERGİN.

ESTETİK

G.W.F. HEGEL — Çev.: Nejat BOZKURT
Say Kitap Pazarlama, İstanbul - 1982
144 sayfa, 200 lira.

Kitap, Hegel'in son yıllarında ders olarak verdiği estetik üzerine olan yazılarından seçilmiş otuz bir okuma parçasından oluşuyor.

Ayrıca, Nejat Bozkurt'un böylesine bir «seçilmiş metinlerin» anlaşılmasında yarar sağlayacak, «Hegel'in Felsefesine Kısa Bir Giriş» ile Hegel'in Yaşamöyküsü» (kronolojik) ve Hegel'in belli başlı toplu basımlarının sergilendiği «Hegel'in Yapıtları» başlıklı yazıları da yer alıyor. Bir başvuru niteliğinde olan kitabın sonuna da «Yararlanılan Kaynaklar» eklenmiş.

DÜŞÜNCELER

Bertrand RUSSELL — Çev.: Sabahattin EYUBOĞLU ve Vedat GÜNYOL
Say Kitap Pazarlama, İstanbul - Kasım 1982
Dördüncü basım, 224 sayfa, 300 lira.

Mutluluk, felsefe, din, birey, savaş ve barış, bilim ve toplum, insan ve erdem, özgürlük vb. konuları içeren kitabın başında Russell'ın kronolojik olarak hazırlanmış yaşamı ve yapıtları ile kendisinin 1937'de yazdığı «Ölüm Bildirisi» adlı yazısı da yer alıyor.

Yazılar üç ana başlıkta toplanmış: *Bertrand Russell Düşüncelerini Dile Getiriyor* (1950'de Nobel Edebiyat ödülü aldıktan sonra Woodrow Waytt'ın Russell ile yaptığı on üç konuşma); *Değişik Çağdaş Sorunları* (on bir yazı); *Eğitim Üstüne.* Ayrıca kitabın sonunda, Russell'ın 1964'de dünya aydınlarına gönderdiği «Dünya Aydınlarına Mektup»u bulunuyor.

KENDİNİ SAVUNAN İNSAN

Erich FROMM — Çev.: Necla ARAT
Say Kitap Pazarlama, İstanbul - 1982
272 sayfa, 350 lira.

«Ahlak Felsefesinin Psikolojisine İlişkin Bir Araştırma» adlı alt başlığıyla yayımlanan yapıtta, Fromm, insanın yaşamdaki temel ödevinin 'kendi kendisini oluşturmak', yeni gizilgüç olarak ne ise o hale gelmek olduğunu savunuyor.»

Kitap beş bölümden oluşuyor: Sorun; İnsancı Ahlak Felsefesi (Hümanist Etik) Yaşama Sanatının Uygulamalı Bilimi; İnsan Doğası ve Özyapı; İnsancı (Hümanist) Ahlak Felsefesinin Sorunları; Günümüz Ahlak Sorunu. Ayrıca yazarın Önsöz'ü de yer alıyor.

DENEMELER
«Pyrrhus ile Cinéas»

Simone de BEAUVOİR — Çev.: Asım BEZİRCİ
Payel Yayınları, İstanbul 1982
144 sayfa, 150 lira.

«Kişioğlunun durumu, başkalarıyla ilişkileri, eyleminin sınırları, varoluşunun koşulları ile özgürlük, bağlanma, mutluluk, tanrı, ahlâk, çevre, sonsuzluk, insanlık» gibi konuları içeren denemeleri kapsıyor, yapıt.

Öndeyiş ve Sondeyiş ile birlikte iki bölümden oluşan kitabın sonuna, kitap hakkında yerli ve yabancı yazarların görüşleri de eklenmiş.

ME-Tİ'NİN ÖZDEYİŞLER KİTABI

Bertolt BRECHT — Çev.: Ahmet CEMAL
Alan Yayıncılık, İstanbul 1982
İkinci basım, 160 sayfa, 200 lira.

Kitabın ilk basımı: «Me-Ti/Tarihte Diyalektik» adını taşıyor. Yapıt Brecht'in Çin felsefesinde Mohizm akımının kurucusu ünlü düşünür Me-Ti'in ahlak felsefesi üzerine değişik bir çalışması.

BİLİMSEL DEVRİMLERİN YAPISI

Thomas S. KUHN — Çev.: Nilüfer KUYAŞ
Alan Yayıncılık, İstanbul 1982
Büyük boy, 188 sayfa, 300 lira.

Kitap on üç bölümden oluşuyor. Ayrıca kitabın sonunda yazarın ikinci basımı için 1969'da kaleme aldığı Sonsöz başlıklı yazısı da yer alıyor.

GRAMSCİ VE SİVİL TOPLUM

Norberto BOBBIO/Jacques TEXIER — Çev.: Arda İPEK - Kenan SOMER
Savaş Yayınları, Ankara 1982
96 sayfa, 150 lira.

Kitap iki ana kesimden oluşuyor: *I. Kesim:* Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı; *II. Kesim:* Gramsci, Üstyapılar Teorisyeni.

İZAFİYET TEORİSİ

Albert EINSTEIN — Çev.: Nihat FINDIKLI
Deniz Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1982
Dördüncü basım, 144 sayfa, 200 lira.

Kitap üç ana bölümden oluşuyor: Özel İlişkinlik Kuramı; Genel İlişkinlik Kuramı; Evrenin Bir Bütün Olması Üstüne Düşün-

celer. Ayrıca Yazarın ve çevirmenin Önsözleri, Kitabın sonunda da beş tane Ek bulunuyor.

PSİKANALİZİN BUNALIMI
Freud, Marx ve Toplumsal Ruhbilim Üstüne Denemeler

Erich FROMM — Çev.: Bedırhan ÜSTÜN - Cengiz GÜLEÇ
Dost Kitabevi Yayınları, İstanbul 1982
224 sayfa, 300 lira.

Kitap denemelerden oluşuyor: «Fromm, Freud'u ve Marx'ı nasıl ele aldığını Psikanalizin kuramına ve uygulamasına ne gibi eleştirileri olduğunu; Toplumsal Ruhbilimin yöntemi ve işlevi üstüne önermelerini, kendi özgün katkısı sayılan 'toplumsal kişilik' kavramını; ayrıca kadın ve ataerkillik sorunu üstüne görüşlerini açık ve özlü bir biçimde sunmakta.»

BİZANS
Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü

Ernest BARKER — Çev.: Mete TUNÇAY
Dost Kitabevi Yayınları, İstanbul 1982
196 sayfa.

Özgün metinlerden seçilerek oluşturulan kitabın başında, «...biri Bizans yazın (edebî) geleneği, biri de Bizans toplum ve yönetim düzeni üstüne iki giriş» bölümü yer alıyor; bu birinci ayrımı oluşturuyor. Bundan başka, 4 ayrım daha bulunuyor; sonunda da Ek ve Dizin'ler yer alıyor.

DARWİN GERÇEĞİ

Benjamin FARRINGTON — Çev.: Bozkurt GÜVENÇ - Yalçın İZBUL
Çağdaş Yayınları, İstanbul 1982
160 sayfa, 200 lira.

Kitap on dört bölümden ve çevirenlerin önsözünden oluşuyor. Yazar Darwin'in gerçekleştirdiği «iki kuramın» üzerindeki yüz yıldır süregelen tartışmaları; günümüzde Darwin'in kuramlarının, değişik evrelerden geçerek, doğrulanarak, sınanarak bilimsel bir kimliğe ulaştığını da sergiliyor; belli anlamda bunun öyküsünü sunuyor... Darwin'in ölümünün 100. yılında (1982) yayımlanan kitap, düşünürün tarihsel konumunun değerlendirmesini yapıyor.

BİRİNCİ BALKAN ÜLKELERİ FELSEFE SEMİNERİ

Basıma hazırlayan: İoanna KUÇURADİ
Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1982
Büyük boy, 142 sayfa.

350 adet basılan yapıt, 17-19 Nisan 1980'de Hacettepe Üniversitesi'ndeki «Birinci Balkan Ülkeleri Felsefe Semineri»nde yapılan konuşmalar ve sunulan Metinler'den oluşuyor. Sunulan metinler ve yapılan konuşmalar özgün dillerinde yapıta alınmış. Böylece, yirmi iki yazı yer alıyor.

PILOSOPHICAL FOUNDATION OF HUMAN RIGHTS (İNSAN HAKLARININ FELSEFİ TEMELİ)

Basıma hazırlayan: İoanna KUÇURADİ
Hacettepe Üniversitesi, Ankara 1982
Büyük boy, 194 sayfa.

500 adet basılan yapıtta 9-13 Haziran 1980'de Hacettepe Üniversitesi'nde yapılan «Pilosophical Foundation of Human Rights» başlıklı uluslararası seminere sunulan metinler ve konuşmalar yer alıyor. İngilizce ve Fransızca olmak üzere yirmi altı yazı bulunuyor.

YAZKO FELSEFE YAZILARI

Hazırlayan: Selâhattin HİLÂV
YAZKO Yayınları, İstanbul, 1982
I. Kitap, 168 sayfa, 200 lira.

Nusret HIZIR/Bilimin ve Bilimsel Disiplinlerin Evrimi Üstüne; Macit GÖKBERK'le Konuşma — Felsefe ve Kültür Sorunları; Takiyettin MENGÜŞOĞLU/Ethik ve Antropolojik Açıdan Özgürlük Kavramı; Ülker GÖKBERK - Arda DENKEL/Edim Felsefesinde Bazı Kuramsal Güçlükler; Nuri BİLGİN/Baudrillard ve Yabancılaşma; İoanna KUÇURADİ/Afrika-Asya İkinci Felsefe Kongresi; Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU/Balkan Ülkeleri «Felsefe ve Kültür Konferansı; Arslan KAYNARDAĞ/Türkiye'de Felsefenin Öyküsü; Selahattin BAĞDATLI/Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi; Ömer ULUÇ/Resimle Felsefenin Bakışması; Louis ALTHUS-

SER (Çev.: Selâhattin HİLÂV) / Freud ve Lacan; Önay SÖZER/ J. Lacan: Bir Ozan — Filozof — Psikiyatr'ın Sorunları; Selâhattin HİLÂV/Lacan Üzerine; Jacques LACAN (Çev.: Nilüfer KUYAŞ) /«Özne-Ben»in İşlevinin Oluşturucusu Olarak Ayna Evresi; Atilla BİRKİYE/Felsefe-81.

II. Kitap, 184 sayfa, 200 lira.

Halil Vehbi ERALP'le Konuşma (Arslan KAYNARDAĞ) — Felsefe ve Sanat Konuları; Felsefe Terimleri (katılanlar:) Bedia AKARSU — Selâhattin HİLÂV — Önay SÖZER — Hilmi YAVUZ — Teoman DURALI; Ahmet ARSLAN/Bir İslâm Felsefesi Var mı?; Tuğrul TANYOL/Müziğin Toplumsal Temelleri; Gülnur SAVRAN/Sartre ve Dolayımlar Kuramı; Hilmi YAVUZ/Sartre ve Freud; Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU/Varlık Sorunsalı ve J.-P. Sartre; Demir ÖZLÜ/Bir Tanıklık; Vincent von WROBLEVSKY/Bağlanma ve Çelişki; (Çev.: Uluğ NUTKU) Simone de BEAUVOIR (Çev.: Sema Rifat GÜZELŞEN) / Jean-Paul Sartre'la Söyleşi; Alain ROBBE-GRILLET (Çev.: Nilüfer KUYAŞ) / «Bulantı»nın Mirasçıları Bizleriz; J.-M.-G. LE CLEZIO (Çev.: Nilüfer KUYAŞ) / O Karşı Konulmaz Gençlik; ARİSTOTELES (Çev.: Ahmet ARSLAN) /Metafizik-II. Kitap, (A), III. Kitap (B); Ali GÜNVARĞFel-

III. Kitap, 168 sayfa, 200 lira.

Mazhar Şevket İPŞİROĞLU'yla Konuşma (Arslan KAYNARDAĞ) /Felsefe, Dil ve Sanat Üzerine; Ahmet ARSLAN/İbni Haldun ve Mantık; Selahattin BAĞDATLI/Beşir Fuad'ı Tanımak İçin; Önay SÖZER/Hegel'de Dünya Tini ve «Tinin Söylemi»; Murat BELGE/Christopher Caudwell:, Arnold HAUSER (Ahmet CEMAL) /Diyalektik Kavramı; Orhan TEKELİOĞLU/Toplumsal Bilimler ve Bunalım; Ahmet OKTAY/Felsefeciye Saygı; Önay Sözer/XIV. Uluslararası Hegel Kongresi Üzerine; Yusuf ÖRNEK/ Bir Felsefe Semineri Ve Düşündürdükleri; Arda DENKEL/Bazı Terimler Üzerine Notlar; ARİSTOTELES (Çev.: Ahmet ARSLAN) /Metafizik-II. Kitap, (A), III. Kitap (B); Ali GÜNVAR/Felsefe Meseleleri; Nalan KESEROĞLU/Felsefe Yazıları Kaynakçası; Atilla BİRKİYE/Bibliyografya.

IV. Kitap, 192 sayfa, 200 lira.

Ingvar JOHANSSON (Çev.: Şahin ALPAY) /Anglosakson Bilim Felsefesi; Doğan ÖZLEM/Bilgi ve Bilimde Olguculuk — Tarihselcilik Tartışması Üzerine; Arda DENKEL/Locke ve Berke-

ley'de Dış Dünya; Ahmet ARSLAN/İbni Haldun ve Doğa; Mihayil BİÇVAROV/Ondokuzuncu ve Yirminci Yüzyıllarda Bulgaristan'da Felsefi Düşünce; İmanuel KANT (Çev.: Uluğ NUTKU)/ Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi; Zeynep ARUOBA/İnsan Haklarının Evrenselliğine Bir Yaklaşım Denemesi; Taylan ALTUĞ/«Anlayan Tarih»in Dil Tarihi Tezi ve Kültür Dünyamıza İlişkin Bazı Çıkmalar; G.F.W. HEGEL (Çev.: Selâhattin HİLÂV)/Felsefe Tarihinin Genel Bölünümü; Tülin BUMİN/Hegel'de «Sanatın Ölümü» Üzerine Bir Deneme; ARİSTOTELES (Çev.: Ahmet ARSLAN)/Metafizik — IV. Kitap (C); Oruç ARUOBA/Denkel'in «Notlar»ına Not; Arda DENKEL/Yanıt: Terimler ve Ölçütler; Türker ACAROĞLU/1859-1928 Felsefe Kaynakçası.

DÜZELTME

YAZKO Felsefe Yazıları IV. Kitapta Doğan Özlem'in yazısında:

s. 53, satır 22'de «düya» «dünya»;

s. 57, satır 17'de «pasfitir» «pasiftir»;

Tülin Bumin'in yazısında:

s. 164, satır 2'de «özgürlüğü» «özgüllüğü»;

Arda Denkel'in yazısında:

s. 174, satır 27'de «karşılamaktadır» «karşılamamaktadır» olacak.

Düzeltir, yazarlarımızdan ve okurlarımızdan özür dileriz.

İÇİNDEKİLER

ŞERİF MARDİN / Tabakalaşmaların Tarihsel Belirleyicileri:
Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci
SELÂHATTİN HİLÂV / Felsefenin Başlangıcı, Doğu, Korku, Birey

GEORG LUKACS / Roman Kuramı
GÜVEN SAVAŞ KIZILTAN / Heidegger'de «Das Man» Kategorisi
ULUĞ NUTKU / Ahlak Örneği

INGVAR JOHANSSON / Anglosakson Bilim Felsefesi
ARDA DENKEL / İlk Bilgi Tümel midir?
VEHBİ HACIKADİROĞLU / Tümel Bilgilerin Önceliği Üzerine

ARİSTOTELES / Metafizik-Kitap (C)

TÜRKER ACAROĞLU / Eski Harfli Türkçe Felsefe
Süreli Yayınları Kaynakçası
ATİLLA BİRKİYE / Felsefe 82-Bibliyografya

felsefe yazıları

5. KİTAP

ŞERİF MARDİN / Tabakalaşmaların Tarihsel Belirleyicileri : Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci
SELÂHATTİN HİLÂV / Felsefenin Başlangıcı, Doğu, Korku, Birey

GEORG LUKACS / Roman Kuramı
GÜVEN SAVAŞ KIZILTAN / Heidegger'de «Das Man» Kategorisi
ULUĞ NUTKU / Ahlak Örneği

INGVAR JOHANSSON / Anglosakson Bilim Felsefesi
ARDA DENKEL / İlk Bilgi Tümel midir?
VEHBİ HACIKADİROĞLU / Tümel Bilgilerin Önceliği Üzerine

ARİSTOTELES / Metafizik-IV. Kitap (C)

TÜRKER ACAROĞLU / Eski Harfli Türkçe Felsefe Süreli Yayınları Kaynakçası
ATİLLA BİRKİYE / Felsefe-82-Bibliyografya

200 LİRA