yazko

felsefe yazıları

6. KİTAP

TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'YLA KONUŞMA
Felsefe, Kültür ve Eğitim Üzerine
AHMET ARSLAN / İyonya Fizyologları mı, Atina Filozofları mı?

JEAN BAUDRILLARD'LA SÖYLEŞİ
İmbilim ve Çağdaş Sorunlar Üzerine

CEM TAYLAN / Georg Lukacs'ın Gerçekçiliği
RENÉ MICHA / Lukacs'ın Estetiğinde Sinema

ERKUT SEZGİN / Wittgenstein: Dil ve Dünya
VEHBİ HACIKADİROĞLU / Epistemolojide «Yinelenme Sorunu»
GÜVEN SAVAŞ KIZILTAN / Özel Yabancılaşma Tarzları

IMMANUEL KANT / «Aydınlanma Nedir?» Sorusuna Yanıt

ARİSTOTELES / Metafizik - V. Kitap (D)

NALÂN KESEROĞLU / «Bilimsel Devrimlerin Yapısı» Neleri İçeriyor?
MEHMET HİKMET / «Sivil Toplum ve Devlet» Üzerine

AÇIKLAMALI KAYNAKÇA

YAZKO FELSEFE YAZILARI DİZİSİ: 6

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

YAZKO
FELSEFE YAZILARI

6. KİTAP

Yazarlar ve Çevirmenler Yayın Uretim
Kooperatifi

TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'YLA KONUŞMA

FELSEFE, KÜLTÜR VE EĞİTİM ÜZERİNE

ARSLAN KAYNARDAĞ: *Hocam izin verirseniz, size önce yaşamöykünüzle ilgili sorular sormak istiyorum. Ortaokul ve lise öğreniminizi nerede yaptınız? Bu okullarda geçen günlerinizi kısaca anlatır mısınız?*

TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU: Orta okulu Malatya'da okudum, sonra Sivas Lisesi'ne yatılı olarak girdim. Liseyi 1928 yılında bitirdim. Liseyi bitirdiğimde Malatya'da, bizden önce liseyi bitiren yalnız beş kişi vardı. Bu öğrenim yılları, Cumhuriyetin kurulduğu, devrimlerin ardarda gerçekleştiği yıllardı. O yıllarda biz kendimizi, yeni kurulan Cumhuriyetin yapı taşları olmaya hazırlıyorduk. Millî Eğitim Bakanlığı, umut dolu, coşkulu çalışmalar içindeydi. Bakan Mustafa Necati, Anadolu'daki pek az liseden biri olan Sivas Lisesi'ne geliyor, bizlerle konuşuyor, bizi Cumhuriyete ve devrimlere sahip çıkmaya yüreklendiriyordu. Hocamız Eflatun Cem Güney'in yardımıyla *Yeni Nesil* adında bir dergi çıkarıyorduk. Öğrenciler beni derginin yazı kurulu başkanlığına seçmişlerdi. Orada, «Yeni Nesil», «Felsefe Nedir?», «Vicdan Nedir?» gibi yazılarım çıkmıştı.

A.K.: *Yükseköğreniminizi İstanbul'da mı yaptınız?*

T.M.: Hayır, İstanbul'da yapmadım, Milli Eğitim Bakanlığı'nın açtığı sınavı kazandım ve Almanya'ya gittim.

A.K.: *Almanya'ya hangi tarihte gittiniz ve niçin felsefeyi seçtiniz? Almanya'daki öğreniminizden, okul günlerinizin ilginç yönlerinden sözeder misiniz?*

T.M.: 1929'da gittim Almanya'ya. Lisede iken beni en çok doğa bilimleri etkilemişti. Ayrıca kimya dersleri çok ilgimi çekiyordu. Bilim yoluyla dünyayı ve olayları kolayca ve sonuna kadar anlayabileceğimi sanıyordum. Bir ara baktım ki, bilimlerle yetinmek olmayacak; o zamanki anlayışıma göre «bilimlerin bilimi» olan felsefeyi öğrenmek istedim. Avrupa sınavına girip kazandığımda kafamda bu vardı. Burada bir noktaya değinmek istiyorum: Almanya'ya gönderileceğimi duyunca, buna karşı çıkmıştım. Zira ben Fransa'ya gitmek istiyordum. Bunun nedeni, Almanca tek kelime bilmemem, ama epeyce Fransızca bilmem değil, bilim ve felsefenin, yalnız ve ancak Fransa'da ileri bir düzeyde olduğu-

nu sanmamdı. Fransızların kültür sömürüsü o sırada ülkemizde işte böylesine egemendi.

Ama bakanlıktaki eğitimciler, bizlere ve yaptıkları işe öyle önem veriyorlardı ki, ta baştan, kimin nerede ne okuyacağını planlamışlardı. Bütün karşı koymalarım boşuna gitti. Kendimi Almanca tek kelime bilmeden, elimde bakanlığın bir mektubuyla şimdi Doğu Almanya sınırları içindeki Thüringen şehrinin *Schulphorta*'sının kapısında buldum. Bu okul Almanya'nın en ünlü yatılı *gymnasium*'larından biriydi; öğrenim düzeyi yüksek bir liseydi.

Schulphorta humanist bir *gymnasium*'du ve bizim bakanlığın yetkilileri orayı seçecek kadar ciddi bir araştırma yapmışlardı. Okulda fen derslerine ağırlık verilmekle birlikte, Grekçe ve Latince de öğretiliyordu. Okulun duvarlarını burada öğrenim görmüş olan, Nietzsche, Fichte, Klopstock, Ranke gibi ünlü Alman düşünürlerinin resimleri süslüyordu. Müdürün adı Walther Kranz idi. Fakat, klasik Grek kültürünün hayranı bir filolog olan Prof. Kranz beni, yani bir Türkü okuluna almak istemedi. Türk olduğumu öğrenince elimdeki mektuba bile bakmadan geri çevirdi. Onunla Fransızca konuşuyorduk. «Fakat mösyö, Alman dili o kadar güçtür ki, on ne peut pas prendre» dedi. Yani alınmama olanak bulunmadığını söyledi. Bizim bakanlık dayatınca almak zorunda kaldı ve bu gösterişsiz Türk öğrenciden o kadar memnun oldu ki, bakanlığa mektup yazarak yeni Türk öğrenciler istedi.

A.K.: *Hocam, anlattıklarınız çok ilginç. Profesör Kranz yıllar sonra İstanbul'da Antik Felsefe dersleri vermeye gelmişti; bu nasıl oldu?*

T.M.: Bu değerli profesörün Edebiyat Fakültesi'ne çağrılmasında benim rolüm olmuştur. Anlattığım o eski anıya bir sünger çekerek, kendisini 1944 yılında, o zaman Fındıklı'da bulunan Fakülte'nin kapısında karşılamış, Felsefe Bölümündeki görevine buyur etmiştim.

A.K.: *Şimdi isterseniz yine Almanya'daki okul günlerinize dönelim.*

T.M.: Söylediğim okuldaki hayat beni çok etkiledi. Diyebilirim ki, sanat ve doğa ile tanışma orada oldu. Anadoluda doğa zalim bir şeydir, aşılması gereken bir engel. Halbuki orada gölde yüzmeyi, kızakla kaymayı öğrendim; orman yollarında yürüyüş yapmanın zevkini tattım; müzik dinlemeye başladım. 1933 yılında Türkiye'ye geldiğimde, daha önce, Sivas'da ve Malatya'da umursamadan bakıp geçtiğim Selçuklu yapılarına başka gözle bakmaya başladım, onları hayranlıkla seyrettim, ve ancak o zaman elimden geldiğince Anadolu'yu gezdim.

Üniversitedeki öğrenimime çok küçük bir Üniversite şehrinde başladım: Göttingen. Burada hocalık yapmış fizikçi, kimyacı ve biologlar arasından tam ondokuzu Nobel ödülü kazanmıştı.

Gaus ve Weber ilk telgrafı bu şehrin tepeleri arasında kurmuşlardı. Nietzsche ve Reiner Maria Rilke'yi etkileyen Lou Salomé, Göttingen'deki ilk Alman İranistikçi Prof. Andreas'ın karısıydı. Eski Alman şehirlerinde geçmişin damgası öylesine güçlüydü ki, bunu sanki soluk aldığınız havada duyardınız. Tarih bilinci, kültür zenginliğidir bu, ve her şehrin böyle ayrı bir havası vardır.

Göttingen'de ilk işim fizik, kimya, biologi ve felsefe derslerine girmek oldu. Windau'dan kimya, Tamann'dan fiziki kimya derslerini dinledim. Georg Misch'in Hint felsefesi derslerini izledim. Narzis ve Ach'ın psikologi, özellikle irade psikologisi dersleri ilgimi çekti. Asıl hocam aynı zamanda fakülte dekanı olan felsefeci Moritz Geiger idi.. İki sömestre sonra Geiger, yararlanmam için beni Berlin'e Nicolai Hartmann'ın yanına gönderdi: Yıl 1931. Hartmann o yıl Köln'den Berlin'e gelmişti. Bu hocanın dersleri ve seminerleri başlıbaşına bir dünya idi. Grek filozofları üzerine Grekçe metinden seminer yapardı. On dört sömestr boyunca derslerine aralıksız girdim. Bu süre içinde hiçbir dersi ve semineri yinelemedi. Sonradan bir de özel seminer yapmaya başladı. Beş-on seçilmiş öğrencinin girebildiği bu seminerlere de katıldım. Seminer çalışmalarında konuşmaları her defasında içimizden bir öğrenci sıra ile yönetirdi ve protokol tutardı. Daha sonra bu konuşmalar yayınlandı.

A.K.: *Bu dar çerçeveli seminerler, size sağladığı felsefi kültür ve yöntem bakımından çok önemli çalışmalar olmalı. Bu konuda biraz daha bilgi verebilir misiniz?*

T.M.: Bu dar çerçeveli seminerler bana Hartmann'ın kişiliğini tanıma olanağını verdi. Hartmann sert görünüşü altında çok ince bir insandı. O, herkesden önce kendisine karşı sertti. Kente bombalar yağarken bile çalışma masasından kalkmadı. Hartmann, Humboldt'un kurduğu bu üniversitenin idesine uygun bir öğretim adamıydı. Araştırmalarını öğrencilerine taze taze sunar, bilim yapma ile öğretmeyi bir arada yürütürdü. Ondan, ondört yıl içinde dinlediğim konular arasında şunları sayabilirim: Ethik, bilgi teorisi, real varlığın tabakaları, ontologi, ontologinin temellendirilmesi Alman idealizmi, Hegel, Aristoteles, Platon, doğal varlık alanının felsefesi, *Geist* varlığı alanının felsefesi...

O zaman Alman ulusu yoksuldu. Alman gençleri, «bu bilgi ile ben ne olurum, ne iş yaparım?» sorusunu sormaz, problemleri tutku ile tartışırdı. Bu kuşağı İkinci Dünya Savaşı yok etti. Alman düşüncesinin bugünkü kısırlığında bunun büyük etkisi olduğu kuşku götürmez.

A.K.: *Berlin Üniversitesi'nde Hartmann'dan başka kimler vardı, hangi hocaların derslerini izlediniz?*

T.M.: Berlin Üniversitesi'nde o zaman, Hartmann'dan başka Vierkant, Spranger, Dessoir, Heinrich Maier, Kuhn, Hofmann, Hildebrant, Hochstetter, Rieffert, Wolfgang Köhler, Lieber gibi ho-

calar da vardı. Husserl Freiburg'da idi ama Berlin'e konferans vermeye geliyordu. Heidegger de Freiburg'daydı. Uexküll Hamburg'daydı. Max Scheler birkaç yıl önce öldüğü halde düşüncelerinin canlı etkisi Berlin'de hâlâ sürüyordu.

A.K.: *Doktoranızı Hartmann'ın yanında yaptınız, doktora konusu ne idi?*

T.M.: Konu «Husserl ve Scheler'de bilinebilirliğin sınırları» idi. Tezimin kabulünde, Prof. Alfred Baumler ikinci raportör olarak bulundu. Bu doktora çalışması 1937 yılında Almanya'da Almanca olarak yayınlanmıştır.

A.K.: *Felsefe bölümünün üniversite içindeki yeri ne idi?*

T.M.: Bizde fen ve edebiyat fakültesi diye ayrılan bölümler, Almanya'da «Felsefe Fakültesi»nde birleştirilmişti, yani doğa bilimleri de bu fakültenin çatısı altındaydı. Ben yan dal olarak, fizik ve kimya okudum. Schrödinger, Nernst, Eugen Fischer gibi ünlü doğa bilimcileri, Sombart gibi bir ekonomist, Bergmann gibi tıp bilginleri Berlin'de toplanmıştı. Fischer'in kalıtım biologisindeki o zaman yeni olan çalışmaları beni çok ilgilendirmişti. Wolfgang Köhler'in psikologi derslerini izleme olanağını buldum. Hartmann, Spranger, Springmeyer'den başka Gottschaldt, Schenek gibi felsefecilerin ve fizyolog Trendelenburg'un derslerini dinledim. O sırada Reichenbach da Berlin'de idi, doçent olarak ders veriyordu.

A.K.: *Nasıl oldu da konuk olarak geldiğiniz Berlin'de öğreniminizi tamamladınız, Göttingen'e dönmediniz?*

T.M.: Bu yıllar, nazilerin kesin egemenliği ile sonuçlanan politik çalkantı yıllarıydı. Ben Berlin'deyken hocam Geiger üniversiteden ayrılmak zorunda bırakılmıştı, çünkü Yahudi idi. Bu yüzden eğitimimi Hartmann'ın yanında sürdürüp tamamladım. Bunu mutlu bir olay, bir talih sayıyorum.

A.K.: *Türkiye'ye döndükten sonra Hartmann'la ilişkinizi sürdürdünüz mü? Belki de mektuplaştınız; onun size yazdığı ilginç mektuplar varsa yayınlamayı düşünmez misiniz?*

T.M.: Hartmann'la ilişkimiz onun öldüğü yıl olan 1950'ye kadar sürdü. Savaş yıllarında bir ara konferans vermek üzere Yunanistan'a gelmişti. İstanbul'a da gelebileceğini yazdı bana. O sıradaki Fakülte yönetimi gelmesini uygun görmedi. Savaş sonrasında ise kendi gelmek istemedi. Dostu ve meslekdaşı Heimsoeth'ün İstanbul'a gelmesine yardımcı oldu. Hartmann'ın mektuplarını yayınlamayı şimdiye kadar düşünmedim; ama düşünülebilir kuşkusuz...

A.K.: *Hartmann'ın, nazizm gibi özgür düşünceye karşı otoriter bir rejimin egemen olduğu dönemde ders verip felsefe kitapları yazması, onu bu rejimin etkisi altında bırakmış mıydı? Politik bir eğilimi var mıydı? Bu bakımdan onu Heidegger ya da başka bir felsefeci ile karşılaştırmak ister misiniz?*

T.M.: Hartmann, nasyonal sosyalistlerin beğendiği bir düşün adamı değildi. Günlük gazeteler onu eleştirmeye başlamışlardı. «Hâlâ, nasyonal sosyalist çizgiye girmeyen bireyci düşünceleri var» gibi yazılar çıkıyordu. «Böyle düşüncelere göz yumulmamalı» diyorlardı. Hartmann söylenenlere aldırış etmedi, kimse de ona bir şey yapamadı.

Hartmann elbetteki totaliter, otoriter bir rejimin yanında olamazdı; nazilerin Almanya'yı yıkıma götürdüğünü görüyor ve çok üzülüyordu. Şurası ilginçtir: onun öğrencilerinden de nazileri evetleyen kimse çıkmamıştır.

Heidegger'cilerle Hartmann arasında, temel görüşlerinin başkalığı bakımından, gizli bir çekişme vardı. Bunu, Heidegger'le 1961'de konuşma olanağı bulduğumda bile farkettim. Heidegger, Berlin'e çağrılmış fakat gitmeyi kabul etmemişti. Heidegger'ciler, Hartmann'ın onun yerine çağrıldığını yaydılar. Halbuki her ikisi birden çağrılmış, Heidegger gitmemişti. Alman üniversiteleri, hocaları kendileri çağırır, bu konuda üniversitenin üstünde hiçbir merci yoktur. Ancak nazilerin döneminde üniversitelere dışardan karışmalar olmuştur. Bilimselliğin ilk ve vazgeçilmez koşulu, üniversite özerkliği ve bilimin özgürlüğüdür.

Ne var ki, savaş Heidegger'in ağırlık kazanmasına yardımcı oldu. Zira Heidegger'in «hiçlik metafiziği» savaş sonrasının korkunç gerçeklerinden kaçan insanlara bir açık kapı gösteriyordu. Savaş sonrası Fransa'da da existentialism, Heidegger ve Kirkegaard'ın sulandırılmış biçimi olarak, çağın hastalıklarına hastalıklı bir başkaldırıdan başka bir şey değildi.

A.K.: *İstanbul'a hangi yılda döndünüz? Üniversite'de görev almanız nasıl oldu?*

T.M.: 1937'de doktoramı verdikten sonra, Türkiye'ye dönmekte acele ettim. Atatürk'ün hasta olduğu, çok geçmeden onu kaybedeceğimiz anlaşılıyordu. 1937'de Dolmabahçe Sarayı'nda yapılan dil kongresine koşa koşa gittiğimi söyleyebilirim. Kongrenin açılışında orada idim. Atatürk'ü çok yakından görmek ve izlemek olanağını buldum. Ne yazık ki ölüm haberini bir yıl için yeniden gittiğim Berlin'de aldım.

Bana, öğrenimimi istediğim kadar uzatıp rahat çalışma olanağı veren inançlı ve idealist eğitimci Cevat Dursunoğlu olmuştur. Hiç anlamadığım bürokratik işlerde bana her zaman yardım edip arka çıkmıştır. Nitekim nice yıllar sonra, 147'ler olayında da, Kurucu Meclis'de adımı vererek beni savunan yine o oldu.

Almanya'dan döndüğümde, Ankara'da bana asistanların aldığı paranın çok az olduğu, istersem Ankara Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'ne tarih doçenti olarak atanabileceğim söylendi. Bunu düşünmem için zaman verildi. Düşünmeden felsefe asistanlığını seçtim, İstanbul'a geldim.

Edebiyat Fakültesinde o zaman, yabancılardan Peters, Reic-

henbach ve Von Aster vardı. Von Aster'in isteği üzerine, uzun sürecek bir problem araştırması yerine Hartmann'la ilgili bir tez hazırladım ve 1939'da bu tezi Fakülte'ye sundum. Tezin o zamana göre çok yeni olan diline jüri üyeleri takıldı. Dili onların istediği gibi Osmanlıca'ya çevirmek zorunda kaldım. Bu arada askerliğimi de yaparak 1942'de doçent oldum.

A.K.: *Ernst Von Aster'in adını andığınız iyi oldu. Ben de size onu soracaktım. Sizce Von Aster'in Üniversitemizde felsefenin yerleşip gelişmesinde ne gibi bir rolü olmuştur? Ondan önce ve ondan sonra gelen yabancı felsefe profesörleri hakkında ne düşünüyorsunuz?*

T.M.: Aster'in Türkçeye çevrilen felsefe tarihi, bilgi teorisi ve mantık ve ahlak dersleri çok öğretici idi. Ama ondan ve öteki yabancı hocalardan yeteri kadar yararlanıldığını sanmıyorum. Bizde öğrenci not tutma, ezberleme, ve yalnız sorumlu olduğu, yani dinleyip not ettiği dersleri belleğine yerleştirme eğilimindedir. Prof. Malsch'ın, Üniversite'yi yeniden kurarken Türk öğrencisinde saptadığı düşünmeme kusuru sürüp gitmektedir. (Şimdiki yüksek öğretim sisteminin bu kusur üzerine kurulması da ayrıca düşündürücüdür.) Bizde öğrenciler yabancı dil bilmedikleri için yabancı hoca ile tartışma yapamazdı, soru soramazdı, ya da anlamsız sorular sorardı. Anlatılanları ezberler, doğal olarak da sonra unuturdu. Ben o günlerdeki derslerimde, ontologik görüşe karşı olan Yeni Kantcı düşünceleri eleştirirken, bu görüşün Von Aster'in de görüşü olduğunu kimsenin farketmediğini gördüm. Bence onun saçtığı bilgi tohumları, önemi anlaşılıp bilincine varılmadan anonim kalmıştır. Bu başka yabancı hocalar için de söylenebilir. Yalnız şu var: Von Aster'den biz Türk hocalar çok yararlandık. Felsefe tarihi dersleri geleneğini bölümümüze yerleştiren odur.

Reichenbach'da durum biraz değişiktir. O, daha bir hayranlık uyandırmıştır. Önceleri onu çeviren Nusret Hızır bu arada fakülteyi bitirerek akademik kariyere girmişti. Reichenbach'ın etkisi bizdeki bir tür düşünce tarzına yakın gelmiştir. Onun pozitivist yanı kavranmadan, bu pozitivizmin sonuçları düşünülmeden, felsefenin matematiksel bir kafa jimnastiği durumuna getirilmesi çok kişinin ilgisini çekmişti. Suya sabuna dokunmayan bir felsefe olanağı doğuyordu böylece. Bugün hâlâ bir çok kimse düşünmeyi bir kafa jimnastiği olarak görür. Bunun sonunda düşünülen şeyin önemini yitirdiği farkedilmez.

A.K.: *Felsefe Bölümü'nün 1944'de yayınlamaya başladığı* Felsefe Arkivi *dergisi felsefenin Dünya'da ve Türkiye'de yeni bir döneme girdiğini göstermesi bakımından çok ilgi çekici. Derginin her halde ortaklaşa kaleme alındığını düşündüğüm önsözünde amaçlar belirtiliyor. Bugün 23 sayısına ulaşan* Felsefe Arkivi *sizce bu amaçlara ne derece ulaşabildi?*

T.M.: *Felsefe Arkivi*'ni çıkarmaya başladığımızda, onu yeni

kurulan Üniversitede bilimsel çalışma ürünlerinin taze taze sunulacağı bir organ olarak düşünmüştük; ve bunun, yetişmesine bu kadar özen gösterilen, para dökülen bizim kuşak tarafından artık gerçekleştirilebileceğine inanıyorduk. Biz bu işe başlayıp elimizden geleni yaptıktan sonra, bizden sonra gelen kuşaklara da yer ve yol göstermiş olduk. Bilimsellik, her yüksek değer gibi, niyet etmek ve istemekle ulaşılacak bir amaç değildir. Onun ulaşıldıktan sonra tüketilecek bir yanı da yoktur. *Arkiv*'ler günün bilimsel düzeyini göstereceklerdi; fakat en yüksek düzeye ulaşsalar bile çalışmalar bitmeyecek, sürecekti. Böyle düşünüyorduk.

A.K.: Felsefe Arkivi *Türkiye'de ve Dünya'da nasıl bir ilgiyle karşılanmıştı?*

T.M.: *Arkiv*'in Türkiye'de nasıl bir ilgi gördüğünü siz benden daha iyi bileceksiniz. Almanya'da ise özellikle Hartmann'ın, real varlığın tabakaları teorisini çok iyi ve kısa olarak (50 sayfa) özetleyen yazısı, doğal olarak bu problemle uğraşan herkesin ilgisini çekmişti. Hartmann'a ilişkin her çalışmada bu yazıdan, dolayısıyla *Arkiv*'den söz edilmektedir. Öteki yazılar da bilimsellikleri ve özgürlükleri ölçüsünde *Felsefe Arkivi*'nden söz ettirmişlerdir.

A.K.: Felsefe Arkivi'*nin önsözünde «bioloji, psikoloji, iktisat, tarih, filoloji, sanat tarihi gibi bilimlerle felsefe arasındaki ilişkiden doğan problemler dergide yer alacak; memleketimiz için özel önemi olan eğitim problemleri üzerinde ayrıca durulacak» deniyor. Gerçekten de şimdiye kadar çıkan sayılarda bilimlerin çoğu ile felsefe arasındaki ilişki üzerinde durulmaya çalışılmış, fakat iktisat ile felsefe arasındaki ilişki konusunda tek yazı, tek inceleme yer almamıştır. Bu bir rastlantı mıdır? Nitekim eğitim sorunları üzerinde de pek durulmamıştır.*

T.M.: *Arkiv*'in önsözünde belirtilen şey, gerçekleşmesi istenenlerdir. Bunun başlıca anlamı, bilimlerin, kendilerini ötekilerden soyutlamadan, «universitas» anlamında, birbirini tamamlayarak çalışmasıdır. Eğitim, bizim gibi geri kalmış toplumlar için en önemli sorun olduğundan, bu konunun altı özellikle çizilmiştir. Ayrıca ben bu konuya kitaplarımda ve yazılarımda özel bir yer verdim. *Arkiv*'de de lise müfredat programı üzerinde bölümümüzün düşüncelerini içeren bir yazı yayınlandı; aynı yazı Milli Eğitim Bakanlığı'na gönderildi.

«Felsefe ile ekonominin ilişkisi nedir?» gibi bir soru ancak ortak problemler belirlendikten sonra sorulabilir. Yani, bu bir başlangıç sorusu olamaz. Sorunuz, «tarihi varlık alanında ekonomik belirlemenin (determination) yeri nedir?» diye sorulursa bir anlam kazanır. Felsefi düşünme her konuyu gücü yettiği ölçüde kendisine araştırma konusu yapabilir, — sırf modadır diye, ya da söylemek için söylemiş olmamak şartıyla.

Otoriter baskı yöntemlerinin ilk el attıkları alan felsefe, yani özgür düşünmedir. Bir yandan da, topluma yarar getirecek ola-

nın sadece doğa bilimleri, sadece teknik olduğu vurgulanır, ama dine, din eğitimine yeterince önem verilip vurgulandıktan sonra Felsefe önemsizse, neden denetim altına alınır, neden ondan korkulur? Felsefesiz bilim nasıl olur? Felsefi düşünmenin olmadığı bir toplumda, bilimsel çalışma nasıl yapılabilir?

Felsefe Arkivi'nin ana düşüncelerinden birisi, bilimlerin birlikte çalıştığı, düşünce alışverişi içinde olması gerektiğidir. Bu ise, memleketimizde bilim ve felsefenin ilerlemesi ölçüsünde gerçekleşebilir. Yalnız başına bir derginin bunu sağlayamayacağı açıktır, nasıl ki bir edebiyat dergisi çıkarmakla edebiyatımız da gelişmez.

A.K.: *Bir bildirinizde(*), felsefi antropoloijinin ışığında eğitim'den söz ediyor ve eğitimin belli «ide»lere yönelme olduğunu söylüyorsunuz. Çoğu toplumlarda eğitim işi büyük aksamalar içinde olduğuna göre sizin anladığınız anlamda gerçek bir eğitim için, önce toplumun değişmesi gerekmez mi?*

T.M.: İnsanla içinde yaşadığı toplum birbirinden ayrı değildirler ki, önce toplumu değiştirmek gibi bir şey söz konusu olabilsin. Bu türlü yapma varsayımlardan yola çıkan sosyologi, toplumu değiştirerek insan olaylarının kolayca istenen yola konabileceğini sanıyordu. Hatırlarsınız sizin öğrencilik yıllarınızda, benim «sosyologi bir ucubedir» demem, hayretle karşılanmıştı. Aradan geçen zaman bana hak verdi. Sosyologi ya antropologi olmak zorunda kaldı ya da yapay hazırlanmış soru listelerinin sonuçlarını elektronik beyinle —bu onun en ileri teknikle çalışan, en modern bilim olduğu şeklinde anlaşıldı— hesabetmekten başka bir iş yapamadı.

Benim sözünü ettiğim eğitim «ide»si, idealist felsefenin «ide»si ile ilgisizdir; antropologinin temeli olan, insanın «somut bir bütün» olduğu düşüncesine dayanır; yani canıyla, kanıyla, belli bir yerde, belli olanaklar içinde yaşayan insanın yeteneklerinin özgürce geliştirilmesi, eğitimin amacı, «ide»si olmalıdır. Bunu doğru anlayan öğrencilerimden birisi, felsefi antropologinin eğitim idesinin, köy enstitülerinin kuruluş amacı ile ilgisini inceleyen ve gösteren bir çalışma yapmıştı.

A.K.: *İnsana bilinçle yönelen, insanı bir bakıma yücelten felsefi antropoloji yeni bir humanism olarak nitelendirilebilir mi?*

T.M.: Bu çok yuvarlak bir laf olur, hele bizim memleketimizde humanismden karmakarışık şeyler anlaşıldığı düşünülürse, Bizde her insancıl eğilime humanist denebiliyor. Oysa humanism öncelikle Batı'nın düşünce tarihinde belli bir çağa verilen addır. Bu çağ, insanın artık Tanrı'nın vasiliğinden kurtulduğu, kendi gücünü ve değerini anladığı çağdır. Batı dünyası, kendi oluşu için-

* *Antropolojinin Işığında Eğitim*, Felsefe Kurumu Seminerleri, S. 12, Ankara, 1977.

de bu düşünceye açık bir duruma geldiği zamandadır ki Grek ve Latin dünyasını yeniden keşfetmiştir. Doğu'da ve bizde insan hâlâ böyle bir anlam kazanamadığına göre humanismden söz ediiemez.

Antropologi'ye gelince onun çabası yeni ya da herhangi bir insanlık kavramı getirmek değildir. Felsefi antropologi hem ontologik temeli olan bir insan görüşü işlemek, hem de şimdi Türk toplumunda yaşıyan (tarihini bildiğimiz, «geçmişte» yaşamış olan) insanın varlık yapısını ve niteliklerini araştırıp ortaya çıkarmak istiyor. Ben bunu, insanın hiçbir toplumda eksik olmayan —düzeyi ne olursa olsun— bazı başarılarında buldum ve bu başarıların aynı zamanda onun «varlık koşulu» olduğunu göstermeye çalıştım.

A.K.: *Felsefi antropolojinin ışığında yeni bir psikoloji öneriyorsunuz. Freud ve Freudculara karşı bir tutumunuz var. Sizce psikoloji nasıl bir çalışma içinde olmalıdır?*

T.M.: Böyle bir psikologi insanın somut bütünlüğünü gözden kaçırmayan, onun ruhsal varlığını bir bütünlük içinde ele alan bir psikologi olacaktır.

Freud'a gelince, başlangıçta çok az kimse onun, her şeyden önce kolay ve ilginç olan açıklamalarının çekiciliğinden kurtulabildi. Freudism bir salgın gibi yayıldı. Bu, o teorinin doğruluğundan değil, cinsellik gibi herkesi ilgilendiren ve çekici gelen bir temele oturması, herşeyi çok kolay biçimde açıklamasından kaynaklanıyor. Ama bugün psikologik araştırmalar onun temelsiz bir kurgu olmaktan öteye bir değeri olmadığını gösterdiler.

A.K.: *Felsefi antropoloji konusundaki çalışmalarınızı yaparken, Nietzsche, Schopenhauer, Hegel, Marx, Hume, Descartes gibi felsefecilerle hesaplaştığınızı söylüyorsunuz, bu çalışmalarınız yayınlandı mı?*

T.M.: Bu çalışmalarım ders olarak yapıldı, yayınlanmadı. Yaptığım derslerin kitaba dönüştürülmesi uzun çalışmalar gerektirir. Dersler hem öğrencinin, hem de hocanın bir şeyler öğrendiği çalışmalardır. Bunların ana problem bakımından değerlendirilmesi ikinci bir evredir. Bu bakımdan ele aldığım bu düşünürlerden kitaplarımda yararlanmışımdır. Fakat onları ele aldığım derslerimi kitap olarak yayınlamayı düşünmedim.

A.K.: *Felsefi antropolojiden yana bir kimse olarak Darwinist görüşleri eleştiriyorsunuz. Sizce Darwin'in bilim tarihindeki yeri yalnızca abartılmış bir kuramcılık mıdır? Bu bilim adamı, bilime, bilim tarihine, dolayısıyla felsefeye hiç katkıda bulunmamış mıdır?*

T.M.: Felsefi antropologi çalışmalarıma Darwin ve biyologlarla başladım, — bu dersler de yayınlanmadı. Darwin'in alçak gönüllü, sağduyulu, halis bir bilim adamı olduğunu, denemelerinin ona gösterdiğinden fazlasını öne sürmediğini, çok kez belirt-

tim; ve Darwincileri, Darwin'den ayırdım.

Darwin'cilerin düşünme tarihinde bir işlevleri oldu: yaratılış düşüncesine karşı çıkmak. Bu şekilde onlar doğayı Tanrı'nın boyunduruğundan kurtardılar. Daha doğrusu, çağın bir gereksinmesi Darwin'de kendisine bir temel aradı ve bulduğunu sandı. Bugün bizim, doğa olaylarına Tanrı'yı karıştırmamak için böyle yanlış bir temellendirmeye dayanmamız gerekmiyor artık.

A.K.: *Felsefi antropoloji alanında N. Hartman'dan sonra ne gibi çalışmalar yapıldı? Yeni bir aşama kaydedildi mi?*

T.M.: İnsanı ve insan olaylarını konu edinen her araştırma, felsefi antropologi alanı içine girer. Bunun ille de benim yaptığım gibi sistematik bir ele alışla, topluca verilmesi gerekmez. Her felsefi görüşün temelinde, insan hakkında bir görüş vardır. Nitekim ben öğrencilerime geçmiş çağlardaki filozofların, yazarların insan görüşlerini konu alan çalışmalar yaptırdım. Bu tür çalışmalar, hem antropologik, hem de probleme yönelik felsefe tarihi çalışmaları için iyi birer örnektir.

Hartmann'ın özellikle ethik çalışmaları, bu bakımdan değerlendirilebilir. Yoksa o felsefi antropologi adıyla bir kitap yazmamıştır. 1950 yılında Bremen'de, Almanya'da savaş sonrası ilk felsefe kongresini Hartmann düzenlemişti. Ben ve çoğunluğu onun öğrencileriyle benim öğrenim arkadaşlarım olan kongre üyeleri, açılışa onu beklerken o gün öldüğü haberini aldık. Ölüm töreni hepimiz için çok sarsıcı bir olay oldu. O zaman masasında henüz el yazısı ile yazılmış «antropologi» ve «bilgi teorisi» çalışmaları vardı. Bunlar şimdiye kadar yayınlanmamıştır.

Dediğim gibi bir araştırmaya ille de felsefi antropologi adı verilmesi gerekmez. Çağımızın baş sorununun insan olduğu yadsınamaz. Felsefe çalışmalarında bilim felsefesi, logistik, analitik felsefe dışındaki bütün araştırmalar insan üzerinedir, insanla ilgilidir.

A.K.: *Büyük filozoflar sistemlerini kurarlarken hep zorlamalarda mı bulunmuşlardır? Sistemci felsefe hiç yapılmamalı mıdır? Hartmann «sistemler felsefenin yanılmalarıdır. Sistemler tarihi bilgilerin değil, yanılmaların tarihidir» diyor. Düşünceleri arasında mantıksal bağ bulunup çelişmeler olmadıkça, felsefeci niçin sistem kurmasın? Sizce Hartmann bütün sistemci filozofları eleştiriyor mu?*

T.M.: Hartmann, felsefe sistemlerinin, zengin dünya ve insan olaylarını dar bir çember içine soktukları için birçok konuda zorlama ve yanılgılara düştüğünü göstermiş ve problemlere yönelen araştırma yolunu açmıştır. Zaten eskiden beri böyle çalışan filozoflar vardı. Düşünülürse, dünya'nın diyalektik yapısı gereği, sistemlerin fenomenlere dar gelmesi doğaldır. Ama düşünceye yasak yoktur. İsteyen istediği gibi düşünüp yazmakta elbette ki özgürdür.

A.K.: *Problemlere yönelen felsefe tarihçileri yok mu? Hartmann, Windelband'ın böyle bir çalışmasının başarısız kaldığını söylüyor. Hartmann'ın sistemci görüşleri eleştirmesinden sonra, onun uyarılarının etkisi altında kalınarak hangi felsefe tarihi çalışmaları yapıldı?*

T.M.: Bilindiği gibi, geleneksel felsefe tarihleri Grek filozoflarından başlayıp sıra ile bütün filozofları ele alır. Bir insanın, bütün ömrünü verse bile, ilk elden bütün filozofları tanımasına olanak bulunmadığı içindir ki, zamanla biriktirilmiş bilgilerin birtakım kalıplar haline getirilmesi kaçınılmaz olmuştur.

Daha önce de sözü edildiği gibi, problem tarihçiliği, geçmişteki düşünürlerin bir problem açısından ele alınmasıdır. Araştırmalar içinde olan bir filozofun kendi problemini ta baştan, sıra ile bütün filozoflarla tartışarak çözmeye girişemeyeceği bellidir. Bir filozof, ancak kendi problemleri ile ilgili olan diğer filozofları ele alıp çalışmalar yapar. Hartmann ve başkalarının bu tür çalışmaları pek çoktur. Bugün de yapılagelmektedir.

A.K.: *Fenomenolojinin bütün felsefi sistemlere, bütün ism'lere karşı, yansız ve onların üstünde bir şey olduğu düşünülürse, fenomenolojinin kurucusu olan Husserl'ın son eserlerinde kendi düşüncesiyle çelişerek, bir idealist sistem kurmasını nasıl yorumluyorsunuz?*

T.M.: Husserl fenomenologi'siyle, fenomenlerde *apriori* kavranabilir bir öz olduğunu göstermeye çalıştı. Bu özü kavramak için, fenomene, hiçbir ism'e saplanmadan naiv insan görüşüyle yaklaşmak, fenomenlerdeki rastlantısal kabuğu soymak gerekir. Aslında insan bilgisinde her özle ilgili bilgi bu tür bilgidir. Felsefi düşünmeye bu tür bilginin kapısını bilinçli bir biçimde açan Husserl, sonunda, öz alanına bir mutlaklık sağlamak için, mutlak bili teorisi gibi idealist bir metafiziğe saplanmıştır.

A.K.: «*Bili*» *dediniz, bunu «bilinç» yerine mi kullanıyorsunuz?*

T.M.: Evet bilerek «bilinç» yerine kullandım. İlk kez Falih Rıfkı Atay'ın bir yazısında görmüştüm. O da Mercimek Ahmet'in *Kabusname*'sinden almış.

A.K.: *Sizce diyalektik ile fenomenoloji arasında nasıl bir ilişki vardır?*

T.M. Fenomenologi, bilindiği gibi, felsefe çalışmalarına zengin fenomen alanını açmıştır. Diyalektik ise bir varlık ilkesi, bir oluş ilkesidir.

A.K.: *1958'de yayınladığınız* Felsefeye Giriş'*te «Saf materyalist görüş, ancak iptidai (ilkel) ve geri kalmış insan topluluklarının fertlerinde ve bu fertlerin hayatlarında mühim rol oynayabilir; mesela her ne pahasına olursa olsun servet sahibi olmak, iktidarda kalmak v.b. gibi» diyorsunuz. Sizce felsefi materyalizm bu mudur?*

T.M.: Bilindiği gibi, materyalizm, felsefi bir ism'dir, bir dü-

şünce sistemidir. Bunun sizcesi, bencesi olmaz. Kitabımdan aldığınız örnekse, bir davranışın ethik değerler bakımından yorumlanmasıdır. Kitabımın neresinden aldığınızı şimdi tam bilmiyorum fakat, düşüncenin akışına göre, sanıyorum ki, hiçbir insan yalnızca yüksek değerler tarafından yönetilmez demek istenmiştir.

A.K.: Felsefeye Giriş'te, «*Şark*» *(Doğu) ve* «*Garp*» *(Batı) terimlerini kullanıyorsunuz. Bunlar coğrafya terimleri midir; yoksa toplumsal yapıları mı dile getiriyor? Örneğin Japonya* «*Doğu*» *mudur,* «*Batı*» *mıdır?*

T.M.: Doğu ve Batı doğal olarak, öncelikle birer coğrafya terimidirler. Fakat zamanla, Avrupa ve Asya'da, birbirinden çok başka iki kültürün, görüş tarzının taşıyıcısı olan toplumlar kümelenince, Doğu ve Batı terimleri Asya ve Avrupa için bu yeni içerikle kavramlaştılar. Şimdi onları duyduğumuzda, coğrafyadan çok kültürel içeriklerini düşünüyoruz.

Memleketimizde, Japonya, üzerinde konuşulmaktan çok hoşlanılan konulardan birisi oldu. Fakat onun «Doğu mu?», «Batı mı?» olduğunu söyleyebilmek için, önce onu tanımak, sonra da bu iki kavramın içerikleri üzerinde anlaşmak gerekir.

Burada ancak genel çizgileri, karşıt kavramları ve anlamları sıralayarak kısaca şunu söyleyebiliriz: Doğu'da yönetici değer, uyum ve değişmemedir; topluma uyum, doğaya uyum. Değişmez sorulara, değişmez cevaplar arar Doğulu, ona göre yaşar. Güçsüzün güçlüye başeğmesi doğal yasa niteliğindedir. Doğulu «huzur»u yaşar.

Batı, tersine, toplumdaki ve doğadaki disharmoniye parmak basmıştır. Batı doğaya bilimle yasalar dikte ettiği gibi (Kant), topluma da, her yıkış ve yapışta, kendisi yasalar hazırlayıp verir. O, Tanrı ile hayvan arasında «huzursuz» olan insanı bulmuştur.

Japonya'da uyum erdemi henüz bozulmamış görünüyor. Bu bakımdan Doğuludur hâlâ. Ama endüstrileşme değişmeyi getirmiştir. Bu bakımdan Batılıdır. Üretim çarkı içinde doğulu yapı ne biçim alacak, bunu zamanla göreceğiz.

A.K.: *Yine* Felsefeye Giriş *adlı kitabınızda «Tarihi varlık sahası»nı belirleyen ilkelerden söz ederken Doğu ve Batı arasındaki ayrımları temellendirmeye yönelmişsiniz. «Tarihi Varlık» sahası insan başarılarının, insan olaylarının varlık sahasıdır; ve onların temelinde daima bir «görüş tarzı» gizlidir, diyor ve şunları ekliyorsunuz:*

«Kendi durumumuz bakımından bu mesele üzerinde düşünürsek biz Tanzimat'dan beri Batı kültürünün görüş tarzının içine girmeyi denemekteyiz. Fakat hep yarım tedbirler yüzünden buna bir türlü girememişiz. Ancak (...) son inkılaplar (Atatürk devrimleri) bizi bu kültürün içine bütün varlığımızla girmeye zorladı ve bu hususda şekil bakımından tamamiyle, muhteva (içerik)

bakımından da kısmen başarılı olmuş durumdayız. Fakat «içerik» bakımından henüz çok eksiklerimiz var; biz bu meseleyi felsefenin ve bilimin bir objesi olarak ele almadık; sadece yapılanlara seyirci kaldık; ve bununla yetindik. Halbuki son yıllar bunun yeterli olmadığını gösterdi. Çünkü yapılan şeyler fikirlerle (düşüncelerle) beslenmemiştir; sadece «empirik» olarak ele alınmıştır.»

«Görüş — tarzı» (kültür) probleminin sizin deyiminizle «felsefenin ve bilimin» bir objesi olarak ele alınması nasıl gerçekleşebilir? Bu doğrultuda 1958'den bu yana, Türkiye'de herhangi bir gelişmeden sözedilebilir mi?

T.M.: Bunun için, toplumun yapısında ve bilgisinde, Doğulu görüş tarzını besleyen kaynaklarla Batının sömürü araçlarını destekleyen kaynaklar araştırılıp ortaya konmalıdır. Bunlar ontolojik temelli tarih ve toplum araştırmalarıdır. Gerçekten, 1958'den beri, özellikle toplumsal yapı ve tarih üzerinde, çok sayıda ve olumlu araştırmalar yapılmıştır. Ama gene o zamandan beri yaşadığımız toplumsal-politik karmaşa evreleri, durup da düşünmek, olumlu olanı kesintisiz sürdürebilmek olanağını elimizden almış görünüyor.

A.K.: *Aynı kitabınızda, yani* Felsefeye Giriş*'te, «Düşünmeliyiz ki, Batı kültürü, belli bir görüş tarzının mahsulüdür; bu görüş tarzının içine girilmedikçe, bu kültür çevresinin içine girmeye imkân yoktur» dedikten sonra, Doğulu ve Batılının «insan ve hayat telakkilerinin» birbirinden çok farklı olduğunu; Doğuda insanın bir değer kazanmadığını, Doğulu insanın kendini özgür varlık olarak görmediğini (...) bu yüzden kendini vasıta (araç) saydığını söylüyorsunuz. Nitekim yukarıdaki bir soruyu cevaplandırırken de Doğulunun kimi niteliklerini belirttiniz. Bunlar aşılmadıkça gerçek anlamıyla Batılı olamayacağımızı mı söylemek istiyorsunuz; yoksa Batılı görüş tarzını benimseyince bunların aşılacağını mı?*

T.M.: Görüş tarzı toplum yapısını ele veren fenomenlerde ortaya çıkar. Görüş tarzı taşıdığı değerlerde bu yapıyı yansıtır; teokratik düzende Tanrı ve kulluk, akılcı bir düzende insan değerleri ve özgürlük.

Toplum yapısı ve görüş tarzı, bir birlik, bir bütün oluşturur ve toplumun başarılarını (başarı/geniş anlamda) yönetir. Bir anlamda toplum ve görüş tarzı özdeştir. Özgürlüğe yer olmayan bir toplum yapısında, özgürlük yasalarla verilmiş olsa bile, kullanılmadan kalır. Yani, bir toplumda görüş tarzını değiştirmek, yapıyı değiştirmeden olanaksızdır. Yapıyı etkileme, ancak teklerden gelebilir. Ancak tekler, içinde bulundukları toplum yapısı ve görüş tarzının bilincine varır, daha ileri bir yapı ve görüş tarzı için toplumu değiştirme savaşına girebilirler, Atatürk'ün yapmak istediği gibi. Bu değişme, bilinçli teklerin çoğalması, toplum yapısı ve görüş tarzlarını bilimin ve felsefenin araştırması, toplumun

oluşunu engelleyen tarihsel ve toplumsal nedenleri açığa çıkarması, değerlerin bilinçlendirilmesi ile oluşabilir. Şimdi bu oluşun hızlandırılması, ya da tersine çevrilmesi, her türlü toplumsal ve hukuksal düzenlemenin, eğitim ilkelerinin, bu bilince uygun ya da ters yönde olmasına bağlı kalacaktır. Biz burada hep olumlu güçleri gözönünde tuttuk. Ya karşıt güçler? Eski yapıyı sürdürmek isteyen ve türlü kılıklara giren?

A.K.: *Türkiye geri kalmış bir ülke olmakla birlikte hızla değişiyor. Toplum değişiyor, bireyler değişiyor, sorunlar değişiyor, kavramlar değişiyor. Bunların yanında dil ve felsefe dili de değişiyor. Bu konudaki düşüncelerinizi söyler misiniz?*

T.M.: Eğer dediğiniz gibi hızlı bir değişme olsaydı, Türkiye geri kalmışlığını hâlâ, bu derecede, sürdürür müydü dersiniz?

Bütün insan olayları gibi dil de oluş içindedir. Bu oluşu, onun taşıyıcıları, onu kullanarak, onunla bilim ve sanat yapıtları vererek gerçekleştirirler. Bu, dünyanın her yerinde böyledir. Yalnız bizde özel bir durum var: biz bu oluşu, yalnızca zenginleşme değil, arınma yönünde de daha hızlı yapmak zorundayız. Yani oluşu bilinçle ve dil araştırmaları da yaparak sürdürmeliyiz. Fakat dil mekanik bir yapı değildir, taşıyıcısı ile organik bir bütünlük gösterir. Bu bütünlüğün bozulmaması için yeni kelimelerde Türkçenin yapı özellikleri gözden kaçırılmamalıdır. Yoksa «tuttu, o halde oldu» ile dil gelişmez, bozulur. Bu yüzden dilcilerimiz, yalnız «öneri»lerde bulunmamalı, önerinin nedenini de temellendirmelidirler.

A.K.: *Yazılarınızda felsefe terimleri için, daha çok yabancı sözcük kullandığımızı görüyoruz. 1968 yılında ikinci basımı yapılan* Felsefeye Giriş *adlı kitabınızdaki konstruktiv, gnoseologik, abstrakt, nonsens, korrekt, kaotik v.b. olarak gösterilebilir. Felsefeyle ilgili olmayan terimler için de aynı yolu tutuyorsunuz: Epidemi, sfer, retardation, residium diyorsunuz. Bunların yerine salgın, çevre, gecikme, artık, diyemez miydiniz?*

T.M.: Günlük dil ile birlikte felsefe dili de çok gelişti. Ama oluş sürüyor. Kafalarımızı kavram kargaşasından korumak için bilimsel terimlerin asılları gibi kullanılmasından yanayım. Bilim ortak bir alandır, ırkçılığın yeri olmamalıdır. Bilimsel, teknik terim olmayan ve yanlış anlaşılmaya yer vermeyen kelimelerin, varsa Türkçesinin kullanılması doğrudur. Verdiğiniz örneklerde haklısınız. Yalnız «sfer» kavramını çevre kavramı doğru yansıtmaz, belki alan demek uygun olabilirdi.

A.K.: *Bir yandan da, intiba, ıstırap, sükunet, hüviyet, maharet, muvaffakiyet gibi sözcükleri kullanıyorsunuz. Böylece yazılarınız belli ölçüde, Türkçe, Arapça, Almanca, Fransızca karışımı oluyor. Kullandığınız yabancı sözcükler çok önemli ve özgün konuları işlediğiniz yazılarınızın anlaşılmasına engel oluyor gibi geliyor bize. Aynı zamanda felsefeci olan bir yazarımız — Bilge Ka-*

rasu — «Bir şey mi düşünüyoruz, Türkçesini söyleyebilmeliyiz. Bir dilde düşünülmedikçe, o dili konuşanların felsefesi olabilir mi?» diye soruyor. Bu soruya nasıl bir cevap verebilirsiniz?*

T.M.: Haklısınız. Bunu siz benden iyi bileceksiniz. Sayın Bilge Karasu da çok haklı: Bir şey mi düşünüyoruz, Türkçesini söyleyebilmeliyiz. Bu özellikle şiirde, öyküde, her türlü anlatımda böyledir. Fakat Batı'nın bizim düşün dünyamızda ortaya çıkmamış kavramlarını, önce onların dili ile öğrenmemiz, sonra düşünebilmemiz gerekiyor. Hiçbir düşünce kendisiyle başlamaz; geçmiş başarılar bilinmeden bir şey yapılamaz, bilimin sürekliliği budur. Latincenin gelişmesinde, kendinden çok zengin olan Grekçe ile yaptığı çarpışmalar çok öğreticidir.

A.K.: *Uzun süreden beri Fransızca okunuşu ile kabul edip öyle söylediğimiz, sosyoloji, pskoloji, antropoloji, fenomenoloji gibi bilim adlarını siz, sosyologi, psikologi, antropologi, fenomenologi v.b. olarak yazıp söylüyorsunuz. Zira, diyorsunuz, Türkçede «J» sesi yoktur. Türkçe ile ilgili bu görüşünüzü bir an için kabul etsek bile, sizin de farkedeceğiniz gibi, Türk ağzı, «logi» ekini, «loji» kadar güzel söyleyemiyor. Bu basit biçim sorununun sizin istediğiniz doğrultuda değişeceğini sanmıyoruz. Dolayısıyla bilim adlarının ilerde «logi» ekiyle söyleneceği umudunuza katılmıyoruz, ne dersiniz?*

T.M.: Dil çalışmalarını «kabul etme»lerle yürütmenin dile karşı, bilgisiz ve saygısız bir tutum olacağını sanıyorum. «J» sesinin, Türk ağzına «g» sesinden daha kolay geldiğini de sanmıyorum. Bilindiği gibi halk jandarmaya candarma der. Geometri de bir bilim terimi olarak kullanılagelmektedir. «Loji»leri sürdürmek, bir kültür sömürüsünün, bilinçsizce evetlenmesidir. Bilim kaynağa inmelidir. Türk dili alanında yoğun ve ciddi çalışmalar başladığı sırada, çok genç yaşta kaybettiğimiz Suat Baydur da aynı kanıdaydı. Bilimsel görüşün dil çalışmalarına tümüyle egemen olduğu gün bunun düzeltileceğine inanıyorum.

A.K.: *Felsefe öğretilmez, felsefe yapılır, diyenler var. Siz bu düşünceye katılıyor musunuz? Felsefe ne derecede öğretilebilir?*

T.M.: Felsefe öğrenilir, öğretilir ve yapılır. Bunlar arasında bir ayrım olsa da, öğrenebilmede en azından bir «birlikte yapma» olmalıdır ve vardır da. Öğretmek için, buna pedagogik bir yeteneğin katılması gerekir. Yapmaya gelince, eğer bundan özgün düşünceler üretmek anlaşılıyorsa ve her meraklının da «yapması» gerektiği düşünülüyorsa, o zaman dünyanın bu kadar düşünce yükünü çekebileceğini hiç sanmıyorum.

A.K.: *Hartmann, Platon'un «Filozof felsefe yapmak istiyorsa ölmesini öğrenmelidir» sözüne karşı çıkarak «Filozof felsefe yap-*

* Bilge Karasu, *Yazar, Yazı, Dil*, Felsefe Kurumu Seminerleri, S. 19, Ankara, 1977.

mak istiyorsa yaşamayı öğrenmelidir» diyor. «Çalışma odalarında felsefe yapmaktan kurtulalım, bu dünyaya, hayata dönelim» diyerek felsefecileri uyarıyor. Yani, felsefecinin işi gerçekten zor. Hem felsefe yapacak, hem çelişkisiz bir hayat örneği verecek. Felsefecinin, felsefece yaşamasının genel çizgileri sizce ne olmalıdır?

T.M.: Hartmann'ın önerisi, çelişkisiz bir hayat sürmek değil, hayatı bütün içerikleriyle, hem de çelişkileriyle yaşamaktır. Felsefecinin felsefece yaşaması gibi bir öğüt verilebileceğini sanmıyorum. Zaten herkes kendisi gibi yaşar, onda kendisi olmayan şey özenti olarak kalır.

A.K.: *Hocam, sizi en çalışkan, en verimli felsefecilerimiz arasında sayıyoruz. Bir ömür verdiniz felsefeye. Yanılmıyorsam 6 kitabınız var; yine yanılmıyorsam 4 kitap çevirdiniz. Her zaman ilgiyle okunacak önemli yazılar yazdınız. Nice yıllar felsefe okuttunuz, bunca öğrenci yetiştirdiniz. Memleket kültürüne, eğitimine hizmetlerinizi her zaman saygıyla anıyoruz. Şimdi sizin, geleceğin Türk felsefecisine söylemek istediğiniz bir şeyler olsa gerektir. Burda bunu dile getirmek istemez misiniz?*

T.M.: Övgülerinize teşekkür ederim. Sözlerimi şöyle bitireyim: Bilim ve felsefe bir bütündür, insanın işidir ve insan içindir. Hangi ucundan başlanırsa başlansın, bütünde birleşilir. Çok kez söylemiş olduğum, Nietzsche'nin bir sözünü burda yinelemek isterim: «Felsefe çıplak bir tanrıçadır»; o, saplantı, baskı ve zorlamalarla örtülmemelidir.

İYONYA FİZYOLOGLARI MI, ATİNA FİLOZOFLARI MI?

AHMET ARSLAN

Felsefe tarihinde filozofları ve felsefe sistemlerini sınıflandırmada çeşitli ölçütler kullanılır. Yunan felsefesi söz konusu olduğunda da Miletos Okulundan, İyonya filozoflarından, Hellenistik felsefe akımlarından söz edilir. Bu arada en sık kullanılan sınıflandırma kavramlarından biri Sokrates-öncesi felsefe ve Atina Okulu veya Atina felsefesi kavramıdır. Bizi burada ilgilendiren bu kavram ve bu kavramın işaret ettiği felsefe dönemidir.

Her ayrım ve sınıflama gibi bu ayrım ve sınıflama da bir ölçüde yapaydır. Çünkü Sokrates-öncesi felsefe, Miletos okulu filozofları, Pythagoras ve öğrencileri, Parmenides ve izleyicileri, Herakleitos, Demokritos-Empedokles-Anaksagoras gibi çoğulcu materyalist filozoflar, nihayet Sofistler gibi çeşitli bakımlardan birbirlerinden oldukça farklı kişi veya gurupları içine aldığı gibi, Sokrates, Platon ve Aristoteles'i içeren Atina Okulu veya Atina felsefesinin de her bakımdan bir birlik içeren bir felsefe hareketini ifade etmediği söylenebilir. Bununla birlikte bu Sokrates-öncesi Yunan felsefesi ve Atina Okulu veya Atina felsefesi deyimlerinin hem öğretimsel-eğitimsel bazı faydaları olduğu, hem de öğretisel bakımdan birbirlerinden belli özelliklerle ayrılan iki düşünce veya daha özel olarak felsefe hareketine işaret ettiği de söylenebilir. Bu iki kavramın gerisinde yatan ve bu ayrımı anlamlı kılan nitelik ve özellikleri daha yakından incelemek istediğimiz takdirde ne görürüz?

Herşeyden önce bu ayrım tarihsel bir bakış açısından hareket etmektedir. Sokrates-öncesi felsefe, tarihsel olarak, Sokrates'ten önce yaşamış olan filozofların ortaya attıkları felsefe veya felsefelerdir. Bu ayrımın temelinde coğrafi bazı öğelerin de var olduğu görülmektedir: Sokrates-öncesi felsefe, coğrafi bakımdan, belli bir bölgede veya daha doğrusu bölgelerde ortaya çıkan felsefelerdir. Bu bölgeler bilindiği üzere genel olarak Batı Anadolu kıyıları veya İyonya, daha sonraları ise büyük Yunanistan veya Güney İtalya ve Sicilya'dır. Daha özel olarak belirtmek gerekirse

bu felsefe Miletos, Ephesos, Samos, Theos, Kolonphon, Abdera, Kroton, Elea v.b. gibi Yunan Anayurdunun dışında diyebileceğimiz birtakım kentlerde veya kolonilerde gelişmiş felsefelerdir. Atina felsefesi ise adının da belirttiği gibi Atina'da ortaya çıkmış felsefedir.

Bu ayrım böylece salt tarihsel veya coğrafi arka-planlı bir ayrımdan ibaret değildir. Onun temelinde bazı başka öğe ve özellikler de vardır: Örneğin felsefi bakımdan genel ve haklı olarak Sokrates-öncesi Yunan felsefesinin «materyalist» nitelikte bir felsefe olduğu, buna karşılık Atina Okulunun «idealist» bir felsefeyi temsil ettiği söylenir. Buna paralel olarak Sokrates-öncesi Yunan felsefesinin ana konu olarak «physis», yani «doğa»yı ele alan, insan ve toplumla ilgili sorunlara fazla ilgi göstermeyen bir felsefe olduğu üzerinde durulur; Sokrates'ten veya Sofistler'den itibaren ise Yunan felsefesinin bu tek-yanlılığının ortadan kalktığı, insan, toplum, ahlak, estetik ve psikoloji ile ilgili sorunları da ele alan çok-yönlü bir felsefe niteliğini kazandığına işaret edilir.

Nihayet genel olarak bu ayrımın temeline sık sık değerlendirme ile ilgili bir yargı da eklenir. Tarihçiler arasında yerleşen yaygın bir görüş, genel olarak Yunan uygarlığının en parlak dönemine M.Ö.V. yüzyılda Atina döneminde eriştiğidir. Bundan dolayı bu dönem Yunan uygarlığının «Klasik Çağ»ı veya «Altın Çağ»ı olarak adlandırılır.[1] Yunan toplumunun siyasal, toplumsal, kültürel alanda en parlak dönemini bu yüzyılda yaşadığı, Yunan Sanat ve edebiyatının en parlak ürünlerini bu dönemde verdiği kabul edilir ve buna örnek olarak bir dizi büyük devlet adamı (Themistokles, Perikles), şair (Pindaros), heykeltraş (Phidias), tragedya ve Komedya yazarları (Aiskhilos, Sophokles, Euripides, Aristophanes), tarihçi (Herodotos, Thukidides) v.b.nin adları sayılır. Bu görüş felsefe ile ilgili olarak ve M.Ö.III. yüzyılı da içine almak üzere daha büyük bir hararetle savunulur. Yunan felsefesinin Sokrates-öncesi filozoflarla karanlıklardan sıyrılarak ilk ve çocukluk dönemini yaşadığı, Atina okulu ve özellikle Platon-Aristotelesle birlikte zirve noktasına eriştiği, Epikuros ve Stoacı okullarla birlikte bir gerileme dönemine girerek canlılığını kaybettiği ve sonunda ortadan kalktığı ileri sürülür. Nitekim «Sokrates-öncesi ve Sonrası» adlı ünlü yapıtında M. Cornford bu yargıyı çok çarpıcı bir biçimde şöyle dile getirir: «...Sokrates-öncesi bilimde (Yunan uygarlığının) hayranlık içinde olan çocukluk dönemine ait bir şeyin varlığını gördük. Sofistler'in bazı sözlerinde de otoriteye karşı bir gençlik başkaldırısını temsil eden bazı sözler duyduk. Sokrates, Platon ve Aristoteles'te Yunan felsefesi sorumlu erkeklik olgunluğuna ve zihinsel gücün tam bir biçimde kendisini göstermesine erişir... Daha sonra eski dönemin felsefesinden, haz bahçesini ve erdem tapınağını derinleştirmekle yetinen bir alacakaranlığın tevekkülünden başka bir şey kalmaz»[2].

Yunan uygarlığının «Klasik» veya «Altın Çağ»ına ilişkin bu genel görüşün tartışılması bizim konumuz dışındadır. Burada bizi ilgilendiren bu görüşün Yunan felsefesinin gelişmesi ve değerlendirilmesiyle ilgili kısmıdır. Bu ikinci konu veya iddia, gerisinde Yunan felsefesiyle ilgili nihaî bir değerlendirme olgusunu içerdiği veya belki daha doğrusu aslında böyle bir değerlendirmeyle ilgili bir önyargıdan hareket ettiği için hayli tartışma götürür bir nitelik taşımaktadır. Nitekim Yunan felsefesi ve bilimiyle uğraşanlar arasında geçen yüzyılın sonlarından bu yana belli ölçüde yaygınlaşan diğer bir gelenek de çeşitli açılardan bu görüşe karşı çıkmaktadır. Bu cümleden olmak üzere «Materyalizmin Tarihi» üzerinde anıtsal bir değer taşıyan bir yapıtın yazarı olan Alman Yeni-kantçı bir filozof ve felsefe tarihçisi F.A. Lange'yi[3], genel olarak Yunan düşüncesi ve kültürü üzerinde yaptığı incelemelerinde yeni bir çığır açan, özel olarak Yunan felsefesinin Sokrates-öncesi dönemi üzerine yazmış olduğu «Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe» adlı yapıtında Lange'nin görüşlerine paralel bir değerlendirme getiren F. Nietzsche'yi[4], nihayet son bir önemli isim olarak Yunan-Roma dünyası ve bilimi üzerinde yaptığı çalışmaları ile tanınmış B. Farrington'u[5] sayabiliriz.

Yunan felsefesinin ve farklı dönemlerinin değerlendirilmesi konusunda belirebilecek durumlar bir bakıma aşağı yukarı önceden kestirilebilir: Bu noktada alınabilecek tavırlar bu alanda yapılan çalışmaların ortaya çıkardığı sonuçların kendileri kadar değerlendirmeyi yapan kişinin felsefe ve bilim anlayışına, siyasal ideallerine, genel ilgilerine ve dünya görüşüne bağlı olacaktır. Örneğin felsefeyi tek bir alana hedef alması olanaklı akılcı ve eleştirisel bir düşünce veya araştırmadan çok daha fazla insan deneyinin bütününü ve onun çeşitli alanlardaki tüm görüntülerini kucaklamak ve birlikli-tutarlı bir bütün içinde açıklamak görevine sahip evrensel bir dünya görüşü veya bir mimari yapı gibi tasarlayan bir kişinin bir Platon veya Aristoteles'in sistem kuruculuğunu Sokrates-öncesi filozofların salt «doğa»yı ele alan «tekyanlı» araştırmalarına tercih edeceğini düşünmek makul olacaktır. Yine evreni açıklamakta materyalizm ve idealizm gibi en genel sözcüklerle ifade edilen iki dünya görüşü arasında kendini materyalizme daha yakın hisseden birinin Sokrates-öncesi Yunan felsefesinin «materyalizm»ini, Atina Okulunun saf «idealizm»ine tercih edeceğini de akla yakın bir varsayım olarak alabiliriz[6]. Bu aynı durum, kişinin dinsel-ahlâksal ilgileri ile ilgili olarak göz önüne alınabilir: Felsefenin başlıca görevinin «dinin her zaman pratik ve duygusal olarak yaptığı şeyi, yani insan hayatını, insanın içinde bulunduğu evrenle belli ölçüde doyurucu ve anlamlı bir ilişki içine sokma çabasını entellektüel olarak gerçekleştirme girişimi» olarak değerlendiren bir kişinin[7] bu tür bir kaygının kuvvetle kendini hissettirdiği bir Sokrates-Platon'cu felsefeyi felsefe-

nin en iyi bir örneği olarak görmesi doğal olacaktır. Nitekim felsefeyi bir tanrıbilim olarak düşünen veya kurmak isteyen Ortaçağ Hıristiyan ve Müslüman düşünürlerinin Yunan filozoflarına bu amaçlarına hizmet edip etmemeleri açısından bizimle aynı açıdan bakmamaları gayet normal bir olaydır. Nihayet yukarda işaret ettiğimiz gibi bilim hakkındaki anlayışımıza, demokrasi-aristokrasi, açık toplum-kapalı toplum hakkındaki siyasi ideallerimize v.b. uygun olarak da ister istemez değerlendirme ölçütlerimizin değişeceği ve kendimizi buna paralel olarak ayrı saflarda bulacağımızı düşünmemiz doğal olacaktır[4].

Bu küçük incelememizde biz de Yunan felsefesinin Sokrates-öncesi ve Atina okulu dönemlerine ilişkin bu tartışmalara katılmak ve bazı düşüncelerimizi belirtmek istiyoruz. Burada amacımız ne bu konuda ortaya atılan tüm görüş ve karşı-görüşleri ayrıntılı bir biçimde incelemek ne de bu sorunu tüm cepheleri ve boyutları ile ele almaktır. Bu tür bir çalışmanın, sorunun çok daha geniş bir biçimde ele alınmasını gerektireceği açıktır. Biz burada bu iki döneme ait felsefeleri sadece bilimle ilişkileri açısından ve bilimsel sonuçları bakımından karşılaştırmak amacındayız. Başka deyişle bu iki dönemde ortaya atılan çeşitli bilimsel düşünceleri ele almak ve bunlara bağımlı olarak geliştirilen felsefi düşünce ve sistemlerin ne ölçüde gerçek bilimsel sonuçlara dayandıklarını veya gerçek birer bilimsel felsefe örneğini oluşturabileceklerini göstermek istiyoruz.

«Bilim» ve «bilimsel» sözcükleri çağımızda dikkate değer bir sıklıkla kullanılan sözcüklerdir. Zamanımızda çeşitli düşünce akımları veya biçimleri sık sık «bilimsel» veya «bilim-dışı» sözcükleriyle nitelendirilmektedir. Yine çağımızda bilim, değer ve otoritesine kimsenin karşı çıkmayı düşünmeyeceği en saygıdeğer toplumsal-kültürel bir kurum niteliğini almıştır. Buna paralel olarak günümüzde pragmatizm, pozitivizm, diyalektik materyalizm gibi çeşitli felsefeler de kendilerinden olmayan veya karşı çıktıkları rakip görüşleri «metafizik», yani «bilim-dışı» olmakla suçlamaktadırlar.

Bilimsel bir felsefeden biz en genel olarak çağının mevcut bilimsel bilgi yığınına ters düşmeyen, tersine, olanaklı olduğu ölçüde çağının bilimsel sonuçlarına dayanmaya çalışan bir felsefeyi anlıyoruz. Bunu biraz daha açarsak, bilimsel bir felsefenin içinde gerçekleştiği çağın ve toplumun bilimsel bilgilerinden haberdar olan, bilimsel sonuçlarına dayanan, bilimsel ilgilerini dikkate alan, bu bilimsel sonuçları tutarlı bir bütün içinde birleştiren, yorumlayan, buna paralel olarak bilimin gelecekteki gelişmelerine açık olan, hatta olanaklı olduğu ölçüde onlara yol gösteren bir felsefe olduğunu söyleyebiliriz.

Tarih boyunca felsefe, bilimle çok sıkı ilişkiler içinde olmuştur. Felsefenin kendisi bilimlerin yaratmış olduğu evrene eleşti-

rici ve akılcı bir açıdan bakma olgusundan doğduğu gibi filozofların çoğu çağlarının bilimsel bilgi yığını üzerine dayanmışlar, hatta bazı durumlarda bizzat kendileri birer bilim adamı niteliğini taşıyarak bilimin çeşitli alanlarına somut bilimsel katkılarda bulunmuşlardır. Yakın çağlardan iki örnek vermek gerekirse Descartes analitik geometriyi yaratmış, Leibniz sonsuz küçükler hesabını bulmuştur. Yine tarih boyunca filozoflar bilimsel yöntem konusuyla ilgilenmişler ve bizi doğru ve kesin bir bilgiye götürecek yolları araştırmışlardır. Buna ilişkin olarak da yine yakın çağlardan Descartes, Locke, Kant v.b. gibi filozofların bilgi ve yöntem konularındaki araştırmalarını anabiliriz. Yine filozoflar, çağlarında çeşitli bilim dallarında ortaya çıkan çeşitli sonuçları tutarlı bir bütün içinde birleştirmeye çalıştıkları gibi (örneğin XIX. yüzyılda tarih, ekonomi, toplumbilim, biyoloji gibi çeşitli alanlarda elde edilen sonuçları sisteminde birleştirmeye çalışan Marx'ı ve yine «Sentetik Felsefe»sinde bu türden bir çabaya girişen H. Spencer'i düşünelim), gelecekte bilimlerin kendi alanlarında yapacakları çalışmalara kılavuzluk edecek temel yöntembilimsel varsayımlar da ortaya atmışlardır (burda da iyi birer örnek olarak bir Hume veya Kant'ı anabiliriz).

İşte acaba genel olarak bu açılardan, daha özel olarak başlıca bilimsel yöntem, bilimsel zihniyet ve varsayımlar, somut bilimsel başarılar açısından Yunan felsefesinin bu iki dönemine ait filozofların durumları nedir?

Son öğeden başlayalım: Ele aldığımız bu iki döneme ait filozofların somut bilimsel çalışmalar açısından durumları nedir? Başka deyişle onlar hangi ölçüde bizzat bilim adamlarıdırlar ve hangi ölçüde bilimin kendisine katkıları olmuştur? Yunan dünyasında Hellenistik döneme, İskenderiye okuluna kadar bilimle felsefe arasında kesin bir ayrım yapılmadığını, çeşitli bilimlerin felsefenin bünyesinde yer aldığını öncelikle belirtelim. Buna paralel olarak bu döneme kadar ortaya çıkan çeşitli filozoflarda filozofla bilim adamı kişiliklerinin birbirinden ayrılmaz olduğuna işaret edelim. Nitekim üzerinde durduğumuz dönemde karşımıza çıkan bütün filozofların genel olarak aynı zamanda birer bilim adamı kişiliğini taşıdıklarını da görüyoruz. Ancak gene de bazı önemli ayrılıklara dikkati çekebiliriz: Bize Herakleitos, Parmenides ve Sokrates'e izafe edilen herhangi bir bilimsel çalışma kalmamıştır. Buna karşılık Thales, Pythagoras, Aristoteles'e mal edilen çeşitli alanlara ait somut bilimsel çalışmalar kalmıştır. Bu bilimsel çalışmalardan bazılarına kısaca temas edelim: Thales'in M.Ö. 585 yılında meydana gelen bir güneş tutulmasını önceden haber verdiği bildirilmektedir. Yine bize aktarıldığına göre Thales, bir dairenin çapla iki eşit parçaya bölündüğünü, ikizkenar üçgenin taban açılarının birbirine eşit olduğunu, birbirlerini kesen iki doğruda ters açıların eşit olduğunu, dairede çapı gören

çevre açının dik açı olduğunu (Thales teoremi) bulmuştur[9]. Anaksimandros, ilk gök küresini, ilk yeryüzü haritasını yapmış ve Kant-Laplace kuramının ilk taslağını vermiştir[10]. Anaksimenes'e atfedilen ilginç bir deprem kuramı ve ay tutulmasının doğru açıklaması vardır[11]. Pythagoras'ın adı, Pythagoras teoremi ile birleştirilmektedir. Empedokles'in embriyoloji, botanik, tıp, kimya konusunda çeşitli bilimsel gözlemleri ve çalışmaları olduğu söylenmekte ve çok yönlü bir bilgin olduğu üzerinde durulmaktadır. İlk kez onun havayı tarttığı, solunumla nabız arasında ilişki kurduğu, psikoloji alanında bir algı kuramı geliştirdiği haber verilmektedir[12]. Platon'un matematik, Aristoteles'in biyoloji, zooloji, botanik, astronomi meteoroloji alanlarında çeşitli bilimsel çalışmaları olduğu bilinmektedir. O halde genel olarak bu sözünü ettiğimiz dönemlere ait Yunan filozofları matematik, astronomi biyoloji, tıp v.b. gibi çeşitli bilimsel alanlarda çalışmalar yapmışlar, gözlem ve deneylerde bulunmuşlar ve bazı noktalarda gerçek bir katkı niteliği taşıyan başarılar göstermişlerdir. Burada sadece Sokrates, Herakleitos ve Parmenides'in durumunun farklı bir özellik gösterdiği anlaşılmaktadır. Sokrates'in ne doğa araştırmalarıyla ne de matematikle ilgilendiğini, dikkatini ahlâk, bilgi ve erdem sorunlarına, insana yönelttiğini biliyoruz. Parmenides, Aristoteles'in haklı olarak belirttiği üzere değişmeyi, yani «doğa»yı reddeden bir filozoftur. Ünlü şiirinin ikinci bölümü «Physis» üzerindeyse de «Physis» veya «doğa» kendisi için salt bir görüntü olduğundan, onun bu konuda sözlerini ne bizzat kendisi, ne de haklı olarak kendisinden sonrakiler ciddiye almışlardır. Bu konuda Herakleitos'un durumu biraz daha nüanslıdır: İlk kez olarak belli bir biçimde doğa yasalarından söz ettiği halde, öbür yandan onda normal, sıradan bilgiye karşı bir küçümsemenin varlığını görmekteyiz. Bu normal, sıradan bilgi, anlaşıldığına göre, asıl felsefi bilgiye veya bilgeliğe karşıt olarak olağan bilimsel bilgileri de içine almaktadır. «Çok şey bilmenin bilgeliği öğretmediği» vecizesinde en iyi biçimde dile getirdiği bu görüş[13], Herakleitos'u normal ölümlülerin uğraştıkları doğanın çeşitli alanlarını konu olarak alan parça parça araştırmalardan uzaklaştırarak, bilgeliğin konusu olan evrensel «logos»u veya aklı araştırmaya yöneltmiştir.

Bu bilimsel araştırmaların karakteri, bu bilimsel çalışmaların gerisinde bulunan yöntemle ilgili varsayımlar nelerdir? Başka deyişle bu sözünü ettiğimiz filozofların çalışmalarını ele aldığımızda onların bilimsel yönteme ilişkin olarak gizli veya açık ne gibi bir görüşleri veya ana varsayımları olduğunu görüyoruz?

Genel olarak Yunan bilimine yöneltilen en önemli bir eleştiri, onun gereğinden fazla dedüktif olduğu, buna paralel olarak deneye ağırlık vermediği yönündedir. Yunanlıların Euklides'in geometrisi ve Aristoteles'in mantığında olduğu gibi yapı bakı-

mından dedüksiyona dayanan bilimlerde en büyük bir başarıya eriştiklerine, buna karşılık denel yönteme dayanan fizik, biyoloji, kimya v.b. gibi doğa bilimlerinde aynı başarıyı gösteremediklerine dikkat çekilmektedir. Gerçekten de «aklın adeta kendi içine çekilerek kendi kendisiyle yetinebildiği matematik ve özellikle geometri» alanında, mantık alanında Yunanlıların tartışma götürmez bilimsel bir başarı örneği sergiledikleri tarihsel bir olgudur[14]. Bunun en açık bir kanıtı, bu alanlardaki çalışmalarının XIX. yüzyıla kadar rakipsiz bir biçimde varlıklarını sürdürmeleri ve bu tarihten itibaren gerek geometri, gerekse mantık alanında gerçekleştirilen çağdaş ilerlemelerin onların değerinden hemen hemen hiçbir şey kaybettirmemesidir. Buna karşılık doğa bilimlerinde aynı ölçüde büyük bir başarı gösterilememiştir. Bunun da temelinde bilim tarihçilerinin işaret ettikleri gibi denel yöntemin bilinçli ve sistemli bir biçimde uygulanmaması olayı vardır. Eski ve Orta çağlar söz konusu olduğunda denel yöntem yerine daha genel ve yumuşak bir ifade kullanılarak gözlemlere önem verilmesinden söz etmenin daha doğru olduğu anlaşılmaktadır[15].

Bu genel doğruyu aklımızda tutma koşuluyla sözünü ettiğimiz filozofların bilimsel çalışmalarına ve bilimsel yöntem hakkında düşüncelerine baktığımızda ne görüyoruz? Burada belirttiğimiz sınırlamalar içinde birbirinden oldukça farklı iki eğilimi ayırdedebileceğimizi rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu eğilimlerden birinin en iyi temsilcisi Platon, diğerinin ise birçoklarının düşündüğünün aksine olarak Aristoteles değil, belki Empedokles, ama daha kesin olarak Demokritos'tur. Bu eğilimlerden birincisi ile kastettiğimiz, kesin ve bilinçli olarak duyulara, duyusal gözlemlere karşı çıkarak yerine salt akılcı-dedüktif bir yöntemi koymak isteyen bir bilgi ve bilim anlayışı, diğeri ise bilgi ve bilimde aklın, akıl yürütmelerin, dedüksiyonun rolü ve değerini inkâr etmemekle birlikte esas olarak duyusal özlemlere, görünen dünyaya başvurulması gerektiğini söyleyen bir bilgi ve bilim anlayışıdır. Bu anlayışların herbirinin gerisinde de ona paralel bir varlık anlayışı ve bir bilgi kuramı yatmaktadır. Platon'dan sonra bu birinci guruba sokabileceğimiz diğer filozoflar olarak Parmenides, Pythagoras, Sokrates ve büyük bir ölçüde olmak üzere Aristoteles'in adlarını verebiliriz. İkinci gruba sokabileceğimiz diğer düşünürler ise başta Miletos okulu filozofları olmak üzere İyonya tıp okulunun temsilcileri (Hippokrates ve öğrencileri), haklı olarak Miletos okulunun bir devamı olarak kabul edilen sonraki Miletli filozoflar (Hippon, Arkhelaos), sonra da çoğulcu materyalistlerin diğer önemli temsilcisi Anaksagoras'tır.

Yunanlılarda duyularla akıl arasında yapılan ilk ayrım ve duyuların aldatıcılığı üzerine ilk düşüncelerin ortaya çıkışı hayli eski tarihlere gider. Bu ayrım ve düşüncelerin sistemli ifadesini ilk kez Herakleitos-Parmenides zıtlığında bulduğu görülmekte-

dir. «Nesnelerin Yaradılışı» adlı ünlü şiirinde Parmenides «Kullanma bakışsız gözü, uğuldayan kulağı ve dili» der ve varlığa ilişkin üzerinde tartıştığı konuyu «logos»la, yani akılla karara bağlamamız gerektiğini belirtir[16]. Bu temel düşüncesiyle tutarlı olarak da duyularının kendisine gösterdiği şekildeki dünyayı, yani içinde hareket ve değişmenin, oluş ve yokoluşun, çokluğun bulunduğu dünyayı reddeden salt akılsal-mantıksal bir varlık anlayışı, bir evren tasarımı geliştirir. Asıl var olan şeyin ne olduğu ve ana niteliği konusunda kendisiyle taban tabana zıt düşüncelere sahip olmakla birlikte Herakleitos da Parmenides'in bu duyular-akıl ayrımını kabul eder ve onun duyuların tümüyle yanıltıcı oldukları görüşünü benimser. Duyularımız bize evrende birtakım devamlılıklar, değişmezlikler olduğunu göstermekteyse de Herakleitos onlara kesin olarak inanmamamız gerektiğini söyler. Akıl ve duyular arasında yapılan bu ayrıma ve duyulara yöneltilen bu eleştirilere daha sonraki filozofların hemen hemen hepsi belli ölçülerde katılırlar. Ancak bazı duyuların aldatıcılığını veya duyumların bazı durumlarda yanıltıcılığını kabul etmekle tüm duyumların aldatıcılığını ve bütün durumlarda geçersizliklerini reddetmek arasında çok önemli bir farklılık vardır ve bu farklılık Empedokles, Anaksagoras ve Demokritos gibi filozoflarla Platon arasındaki temel ayrılığı oluşturur. Gerçekten de gerek Herakleitos, gerekse Parmenides tarafından duyulara ve naiv duyumculuğa yöneltilen eleştiriyi bu sözünü ettiğimiz filozoflardan herbiri kendi payına hafifletmeye, düzeltmeye, bununla birlikte bilgiye erişme konusunda duyuların kaçınılmazlığını vurgulamaya ve onları yeniden değerli kılmaya çalışırlar. Duyuların kayıtsızşartsız ve şaşmaz bir biçimde doğruyu verdiğini söylemeye cesaret etmemekle birlikte onları toptan reddetmenin ve onlar arasında bir ayrım yapmamanın her türlü gerçek bilginin yolunu kapamak anlamına geleceğini göstermeye çalışırlar. Empedokles, «Doğa Üzerine» adlı şiirinde Parmenides'e karşı «İnsanın duyu organlarından hiçbirine güvenini kısmaması gerektiği»ni söyler[17]. Anaksagoras, görme duyusunun çok küçük varlık ve değişmeleri bize vermediğini belirtir. Bununla birlikte bunun için de yine duyusal bir gözleme başvurur. İçlerinde kara ve ak boyalar bulunan iki kap alır. Bunlardan birini diğerine damla damla boşaltır ve gerçekte olduğu halde görme duyumuzun bu çok küçük değişmeyi bize veremediğine yine duyusal olarak işaret eder[18]. Önüne tek boynuzlu bir koç getirildiğinde de ortada olağanüstü bir olayın olmadığını kanıtlamak üzere Anaksagoras *a priori* akıl yürütmelerde bulunmaz; koçun boynuzunu ve beynini açarak ortada sadece bir anomalinin bulunduğunu gösterir[19]. Bu konuda en derli toplu kuramı Demokritos geliştirir. Varlıkların nesnel ve öznel, birinci ve ikinci dereceden nitelikleri arasında bir ayrım yapan Demokritos, buna paralel olarak duyular arasında da bir ay-

rım yapar. Demokritos'a göre atomların büyüklük, biçim gibi nitelikleri bizzat kendilerinde vardır. Buna karşılık renk, ses, koku, sıcaklık soğukluk gibi nitelikleri algılayan varlıktan ileri gelirler. O halde doğruyu verme açısından da görme, tatma, koklama, işitme duyuları ile dokunma duyusu arasında bir ayrım yapmak gerekir. Demokritos duyularla akıl arasında da ayrım yapar ve atomların salt duyularla algılanabilen varlıklar olmadığını bilir. Bununla birlikte atomların var olması gerektiği düşüncesine duyusal gözlemlerle gözlemlediği varlıklar ve olaylardan hareketle vardığı gibi, atomcu kuramdan çıkan sonuçların yine duyusal gözlemler aracılığıyla doğrulanması gerektiğini hisseder. Daha sonraları Epikuros tarafından da tekrarlanacak olan çok önemli bir düşünceyi ortaya atarak, duyuların bazısının doğruyu vermediğini gösteren şeyin yine diğer bir duyu organı veya duyum olayı olduğunu belirtir. Bütün duyulardan güvenini çekecek bir davranışın, bulduğu şeyin gerçekten doğru olup olmadığını anlayamama tehlikesiyle karşı karşıya kalacağına işaret eder. Demokritos'ta duyular akla şöyle der: «Zavallı akıl, delillerini bizden alıp bizi yere vurmak mı istiyorsun? Bizi yere vurman, senin yere yıkılman olacaktır»[20]. Diogenes Laertius tarafından toplanan vecizelerinden birinde Epikuros bu aynı düşünceyi devam ettirerek şöyle der: «Eğer bütün duyumlara karşı çıkarsan, yanlış olduğunu düşündüğün duyumlarını ayırman için elinde bir dayanak noktası olamaz»[21].

Duyusal dünya ile akılsal dünya, İdealar dünyası arasında bir ayrım yapan ve onları birbirinin zıddı niteliklere sahip iki ayrı alan olarak alan Platon, bu varlıkbilimsel kurama uygun olarak duyularla akıl arasında köktenci bir ayrım yapar ve duyuların herhangi bir biçimde bir bilgi değerine sahip olabilecekleri görüşüne bütün gücü ile karşı çıkar. Nasıl beden ruh için bir zindansa ve ruhun kendi özüne, yani kurtuluşa erişmesi, bedenden ve bedensel olan herşeyden kurtulmasına bağlıysa duyular da akıl için bir yardımcı olmak şöyle dursun, bir engeldir. O halde bilim veya felsefe, duyulardan, duyusal gözlemlerden, deneyden hareket ederek varlığı anlamanın tersine, salt akılsal kavramlardan hareketle evreni kurmaktan ibaret olmak zorundadır. Aklın salt kendi alanı içinde kalarak kendi olanakları ile gerçeği kurmasının en iyi bir örneği matematik veya daha iyisi geometridir. Buradan hareketle Platon Akademi'nin kapısına «geometri bilmeyen buraya giremez» yazısını yazdırır.

Platon'un bilim veya her türlü doğru bilgi hakkındaki bu dedüktif-a priori'ci anlayışını Menon, Phaidon, Parmenides gibi birçok diyaloğunda görmek olanaklıdır. Ancak olgunluk dönemine ait olan bir diyaloğunda, yani «Devlet»te bu anlayış en çarpıcı bir biçimde ortaya çıkar. Bu ünlü yapıtında Platon çeşitli konular arasında doğal olarak ideal devletinde yöneticilere nasıl bir

bilim ve eğitim programı uygulanacağı sorununa değinir. Burada gözümüze çarpan çok önemli bir nokta duyusal gözlemlere dayanan doğa bilimlerinin hiçbirine bu programda bir yer verdirilmemiş olmasıdır. Filozof devlet adamına yaraşır bilgiler, o da her türlü somut, pratik uygulama olanakları dışarda tutulmak koşuluyla, aritmetik, geometri, astronomi ve müzik alanlarına ait olacaktır[22]. Burada astronomi ile ilgili düşünceleri Platon'un bu a priori'ci bilim anlayışının ne kadar derinlere gittiğini göstermesi bakımından özellikle üzerinde durmayı gerektirir niteliktedir. Doğal olarak bugün biz astronomiden gök cisimlerinin gözlemlenen hareketlerini ele alan ve bu hareketlerin yasalarını ortaya çıkarmaya çalışan bir bilimi anlarız. Platon zamanına gelinceye kadar da o, genel olarak böyle anlaşılmaktaydı. Platon ise böyle bir astronomiye tamamen karşıdır. Platon'a göre «incelemek istediğimiz görülen bir şey oldu mu, gerçek bilgiye varmamız olanaksızdır. Çünkü bilimin konusu görülen şey değildir». Gerçi gök yüzünde «görülen yıldızlar, bu dünyanın en güzel, en düzenli şeyleridir.» Ancak bu gözlemlenen yıldızlar «gerçek» yıldızların, yani akılla kavranan yıldızların yanında sönük kalırlar. Dolayısıyla bu ikinci tür yıldızlar «gözümüzle değil, akıl ve düşünce yolu ile kavranırlar». O halde astronomi ne yapmalıdır? Platon'a göre nasıl gerçek bilim görünen varlıklarla değil, bu varlıkların birer kopyaları oldukları İdealarla ilgilenmek durumundaysa, gerçek astronomi de görünen, gözlemlenen yıldızlarla ve bu yıldızların hareketleriyle değil, bu yıldızlar ve hareketlerinin birer örneği oldukları gerçek «ideal» yıldızlar ve «ideal» hareketlerle ilgilenmek zorundadır. O halde «gerçek» astronomi yıldızların nasıl oldukları, nasıl hareket ettikleri, nasıl döndüklerini değil, nasıl olmaları, nasıl hareket etmeleri, nasıl dönmeleri gerektiğini ele alacaktır. Böylece astronomi, ilk bakışta tahmin edebileceğimiz gibi, matematikten yararlanan bir doğa bilimi olmayacak, bizzat matematiğin, daha doğrusu geometrinin bir kolu olacaktır[23].

Görüldüğü gibi bu bizim bugün anladığımız anlamda bir astronomi değildir. Bu bugün bizim bilimden anladığımız anlamda bir bilim de değildir. Eğer deyim yerindeyse bu astronominin bilimi değil, «şiiri»dir. Platon gerek özel olarak astronominin, gerekse daha genel olarak bilimin bizzat kendisinde, yapısında gerçekleştirmek istediği bu kökten değişikliğin son derece bilincindedir. Nitekim bu sözünü ettiğimiz pasajda astronominin yapısında gerçekleştirmek istediği bu değişikliğin tüm öteki bilim dallarında da gerçekleştirilmesi gerektiğini, onların da ancak bu koşulla «yararlı», yani gerçek anlamında bilimsel birer bilim olabileceklerini belirtir[24].

Platon'un bilim ve bilimsel yöntem hakkındaki bu anlayışının öncüleri Parmenides ve belli ölçüde Pythagoras, izleyicisi ise yine belli bir ölçüde olmak üzere Aristoteles olmuştur. Yukarda

işaret ettiğimiz üzere Parmenides, Yunan dünyasında salt mantıksal bir varlık anlayışının ilk bilinçli temsilcisi ve sözcüsüdür. O, duyuların aldatıcılığından hareketle aklın salt kendi kavram ve ilkelerine dayanan bir evren tasarımı geliştirmiştir. Gözlemlenen dünyada nesnelerin hareketleri, oluşları, birbirinden çıkışları Parmenides ve daha sonra onun öğrencisi ve izleyicisi olan Zenon için akılsal açıklaması verilemiyecek bir şeydir. Varlık eğer varsa —ki vardır— Parmenides'e göre aklın talep ettiği ilke ve gerekirliklere uygun olmalıdır. Yani öncesiz-sonrasız, hareketsiz, birlikli, tıkız bir doluluk olmalıdır. Böyle bir varlığın kaynağı, o halde, salt akıl ve onun a priori kurgulamalarıdır.

Yine bilindiği üzere Yunanlılarda evrenin ilkelerinin sayılarda aranması gerektiğini ilk kez söyleyenler Pythagoras ve Pythagorasçılar olmuştur. Onlar bu görüşleriyle tutarlı olarak sayılarla ilgili bilimleri, yani matematik, astronomi ve müziği de özel bir ilgiyle işlemişlerdir. Pythagorasçıların evrenin ilkelerinin sayılarda bulunduğu görüşü, evrenin dilinin matematik olduğu ve doğa yasalarını ortaya çıkarmak üzere matematiğe başvurmamız gerektiği şeklinde anlaşılabilir. Nitekim Yeni Çağların başında Batı düşüncesinde bu anlayış ortaya çıkmış ve doğa bilimlerinin gelişmesinde çok önemli bir rol oynamıştır. Eddington, «evrenin büyük mimarının sadece matematikçi olduğu gittikçe daha iyi anlaşılıyor» derken bu görüşü, uzun yüzyıllar sonra çağdaş bir bilgin açısından en iyi bir biçimde dile getirmektedir. Ne var ki gerek Pythagorasçılar, gerekse onların bu konudaki en ünlü izleyicisi olan Platon onu böyle sağlıklı bir biçimde anlamamaktaydılar. Onlar çoğu kez haklı olarak «sayı mistisizmi» diye nitelendirilen salt matematik kurgulamalar veya fantazilerle meşgul olmakta, bu kurgulamaların gerçek dünyayı açıklamak bakımından bir değeri olup olmadığını anlamak üzere herhangi bir gözlem veya doğrulama işlemine gitmemektedirler. Aristoteles, Pythagorasçıların temelinde sayı mistisizmi bulunan astronomileriyle ilgili olarak çok ilginç bir eleştiri yapar ve onların astronomik gözlemlerin varlığına tanıklık etmedikleri bazı göksel varlıkları, örneğin merkezi ateş ve «karşı-yer»i kabulleri ile ilgili olarak şunları söyler: Bu okul, evrenin ortasında merkezi bir ateşin bulunduğunu, yeryüzünün ise yıldızlardan biri olarak bu ortanın çevresinde döndüğünü, böylece gece ile gündüzü meydana getirdiğini söylüyor. Bundan başka onlar ikinci bir yeryüzü kabul ediyorlar. Ötekinin karşısındaki bu yeryüzüne «karşı-yer» diyorlar. Bunu yaparken görüntülere uygun olarak kendi düşüncelerini ortaya koyup nedenleri araştırmıyorlar. Tersine kendilerinin birtakım düşünce ve kanaatlerine görüntüleri uydurmaya çalışıyorlar[25].

Gerek Batı, gerekse Doğu İslam kültüründe doğurmuş oldukları etkilerinin çok büyük olmasından ötürü Platon ve Aristoteles Yunan dünyasının en büyük filozofları olarak kabul edilirler

ve gerek varlık kuramları, gerekse bilgi öğretileri bakımından birbirinden farklı iki geleneğin başlatıcısı olarak görülürler. Buna göre Platon saf idealizmin ve dedüktif bilgi kuramının temsilcisidir. Aristoteles ise realizmin ve akılcı ampirizmin sözcüsüdür.

Gerçekten de Platon ve Aristoteles'in gerek varlık, gerekse bilgi kuramları ve bilim anlayışları bakımından birbirlerinden belli farklılıklar gösterdikleri görülmektedir. Platon duyusal evrenle akılsal evren arasında bir ayrım yapmakta, asıl var olanın akılsal kavramlar, İdealar olduğunu söylemekte, bilgi anlayışında ise İdealara yönelen a priori kurgulamaların temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna karşılık Aristoteles duyusal evrenle akılsal evreni birleştirmekte, bilimin konusunun gözlemlenen dünya olduğunu söylemekte ve dolayısıyla bilimle ilgili olarak empirik bir yöntemin uygulanmasını önerir gibi görünmektedir. Gerek psikolojisinde, gerekse ahlak ve siyaset alanlarına ait düşüncelerinde de Aristoteles Platon'a göre daha realist, daha empirist bir filozof olarak karşımıza çıkmakta, en önemlisi Platon'dan farklı olarak doğa bilimlerinde, yani biyoloji, zooloji, botanik v.b. gibi alanlardan çeşitli deneysel araştırmaların sahibi olarak kendini takdim etmektedir.

Ancak Aristoteles'in doğa incelemelerine ilişkin deneysel araştırmaları hakkında ciddi bazı kuşkular ileri sürüldüğü gibi[*], varlık ve bilgi kuramlarının daha yakından incelenmesi, onun Platon'a çok derinden bağlı olduğunu göstermektedir.

Yukarda İdealar evrenini duyusal evrenden ayıran Platon'un tersine olarak Aristoteles'in bu iki evreni birleştirdiğine ve bilime konu olarak bu görünen dünyayı verdirdiğini söyledik. Ancak bu birleştirmede Platon'cu öğenin bütün ağırlığını koruduğu anlaşılmaktadır. Bunu Aristoteles'in metafiziğinin temel kavramları olan madde-form ikilisini incelediğimizde açıkça görmekteyiz. Platon'da asıl var olan İdealardır. Maddi dünya veya madde, bir gerçeklik değil, görüntü, daha doğrusu bir «hiçlik»tir. Aristoteles asıl var olanın ne olduğu konusunda müteredditdir. Bazan madde ve formdan meydana gelen bireysel varlıkları asıl var olan olarak kabul eder. Buna karşılık başka yerlerde gerçek varlıkların formlar olduğunu savunur. Bu ikinci görüşün asıl benimsediği görüş olduğu, madde ve form kavramlarının birbirleriyle ilişkilerinden ortaya çıkar: Aristoteles zaman zaman maddenin de var olduğu, maddesiz bir formun (Tanrı hariç) var olmadığını söyler. Ancak madde nedir? Aristoteles'te madde bir «imkân»dır (kuvve). Buna karşılık form, «gerçeklik»tir (fiil). Aristoteles, madde ile formun birbirlerine çözülmez bağlarla bağlı olduklarını söyler. Ancak madde, form kendisinden ne yapacaksa o şeydir. Bundan çıkan sonuç, maddenin madde olarak asla var olmadığı, ancak forma göre bir «imkân» olarak var olduğudur. Ancak evrende «imkân», hiçbir zaman «imkân olarak» var olamaz. Çünkü var olan, «gerçekleş-

miş» olandır. O halde gerçekte var olan, madde değildir, ancak ve ancak formdur. Madde, bizim varlığı ele alışımızda tasarladığımız, yani ancak zihnimizde var olan bir kavramdır. Böylece Aristoteles son çözümde Platon'un varlık ve gerçeklik anlayışını paylaşmak durumundadır.

Kendi payına asıl var olanı Parmenides gibi tasarlayan Platon, var olanın, yani İdeanın, öncesiz-sonrasız, hareketsiz, değişmez v.b. bir varlık olduğunu söyler. Asıl var olana herhangi bir anlamda yokluk karışamıyacağına göre İdealar «oluş»a tâbi değildir; çünkü «olan» bir şey, var değildir.

Yunan dünyasında oluşun filozofu olduğunu iddia eden Aristoteles'te İdeaların yerini formlar tutar. Ancak bu formlar da İdeaların tüm özelliklerine sahiptirler. Yani onlar da değişmezler, hareketsizdirler, oluş ve yokoluş içinde değildirler. Örneğin insan olmaklık formunun daha az insan olmaklıktan daha çok insan olmaklığa doğru bir gidişi, bir oluşu söz konusu olamaz. Bir insan diğerinden daha az veya daha çok «insan» da olamaz. O halde oluş, değişme formda değildir. Peki nerededir? Formda olmadığına göre onun maddede olması gerekir. Ancak madde, yukarda belirttiğimiz gibi gerçekte var değildir. Onun maddeden, forma doğru gidişte olduğu söylenebilir. Ancak bu da onun var olmayan bir şeyden var olan bir şeye doğru gidişte olduğunu söylemekle aynı anlama gelecektir. Bundan ötürü Aristoteles'te de gerçek anlamda bir hareketin, oluşun olduğu söylenemez. Bu bakımdan da o, ne derse desin, Platon'un görüşlerine derinden bağlıdır.

Varlık kuramında kendini gösteren bu derinden bağlılık, bilgi kuramında kendini göstermemezlik edemez. Yukarda işaret ettiğimiz gibi Platon'un dedüktif akıl yürütmeye önem verdiği, bunun en iyi bir örneği olarak geometriyi önerdiği, buna karşılık Aristoteles'in duyusal evrendeki duyusal formları kavramak istediği, dolayısıyla daha çok gözlem ve deneye ağırlık veren bir yöntemi uyguladığı genellikle kabul edilir. Ancak aslında Aristoteles'in bilim yöntemi de temelde dedüktif akıl yürütmelere dayanan bir yöntemdir. Aristoteles'in klasik mantığın kurucusu olduğu bilinir. Bu mantık ise bilindiği üzere dedüktif akıl yürütmelere dayanan bir dedüksiyon mantığıdır. Aristoteles, matematik yerine tümevarım yöntemini koymamıştır. Kıyaslara dayanan apodiktik akıl yürütmeleri koymuştur. Bilim, Aristoteles'te doğru ve zorunlu öncüllere dayanılarak oluşturulan apodiktik kıyasların sonuç önermelerinde bulunur. Aristoteles, çağdaş doğa bilimlerinin temelinde olan tümevarımı bilmez, daha doğrusu onu ya tam sayıma indirger veya analojik akıl yürütme yerine kullanır[7]. Ayrıca o, tümevarıma önem de vermez. Bunun nedeni, zihninin gerisindeki bilimsel bilgi anlayışıdır. Aristoteles'e göre bilimsel bilgi, kanıtlanmış bilgidir. Kanıtlama, Aristoteles için, doğ-

rulama, yani bizim bugün anladığımız anlamda varsayımların dış dünyadaki olaylara uyup uymadığını deneysel olarak saptama ile aynı şey değildir. Kanıtlama, zihinsel-mantıksal bir işlemdir. Bir önermenin kanıtlanması, Sokrates'in de bir insan olduğunun kanıtlanması klasik örneğinde olduğu gibi kendisine dayanılan iki öncül gerektirir ve o, bu öncüllerle sonuç arasındaki doğru, yani mantıksal-zorunlu bir ilişkiden ibarettir. Ancak bu, öncül olarak alınan önermelerin kendilerinin ne durumda oldukları sorununu gündeme getirir. Sözü edilen sonucun bilimsel olabilmesi, bu öncüllerin kendilerinin de doğrulukları kanıtlanmış önermeler olmalarını gerektirir ve böylece Aristoteles'te kanıtlanmış önermeleri araştırma yönünde geriye doğru bir işlem başlar. Ancak bu geriye doğru gidişte sonsuza kadar gidilemeyeceği için bir yandan doğruluğu kanıtlanmamış aksiyomlara, öbür yandan ampirik görülere dayanan ilkel önermelere ihtiyaç olacaktır. Gerek Aristoteles, gerekse bizim için bugün önemli olan asıl bu ilkel ampirik önermelerin nasıl elde edilebileceğidir. Ancak Aristoteles de özellikle bu konuda suskundur.

Aristoteles, formları araştırmaya önem verir. Ancak bu formları nasıl araştıracağımıza, yakalayacağımıza ilişkin güvenilir bir yöntemin sahibi olmadığı için son çözümde başvurduğu şey, herhangi bir empirik yöntem değil, önyargılarıdır; kısaca Platon'da olduğu gibi yine kurgusal birtakım kabuller ve bunlara dayanılarak çıkarılan sonuçlardır. İşte gözlem veya deneyler veya empirik yöntem değil, bu kurgusal akıl yürütmeler ve önyargılardır ki Aristoteles'i dünyanın evrenin merkezi olduğuna, çünkü evrenin merkezi olması gerektiğine, gök cisimlerinin dairesel hareketler yaptığına, çünkü dairesel hareketler yapmaları gerektiğine, boşluğun olmadığına, çünkü mantıksal olarak boşluğun olmasının olanaksız olduğu görüşüne iter. Bu *a priori* yöntem sayesindedir ki Aristoteles bir cismin sol tarafının sağ tarafından daha soğuk olduğunu, soğukla sıcak, ağırla hafif, doğal hareketle zorla hareket arasında mutlak bir farklılık olduğunu keşfeder. Bu a priori kurgulamalara dayanarak Aristoteles ay-altı âlemiyle ay-üstü âlemi arasında mutlak bir ayrım yapar; ay-altı âlemine dört unsuru ve oluş ve yokoluşu, ay-üstü âlemine eteri ve mutlak mükemmelliği koyar. Yine bu a priori yöntem sayesindedir ki o, kaç türlü hayvan olması ve hayvanların hangi organlara sahip olmaları gerektiğini keşfeder. Kalbin, düşüncenin merkezi olduğunu gösterir, solunumun kanı soğutmaya yaradığını, karın donmuş su olmadığını kanıtlar(!)[*].

Bilimi olanaklı kılan öğeler arasında en önemlilerinden biri, bilimsel yöntem yanında bilimsel zihniyettir. Bilimsel zihniyet, evrene bilimsel bir bakışı, evrenin bilimin konusu olacak düzenliliklere sahip bir yapı olduğu yönünde genel bir anlayışı içine alır. Yunan'da Homeros'un çok-tanrıcı dünyasından İyonya fizikçileri-

ne giden zaman süreci içinde bu alanda büyük bir gelişmenin gerçekleştiği görülmektedir. Homeros'un çok-tanrıcılığı evrene doğaüstü birtakım güçlerin sürekli müdahalesi ve kaprislerini yerleştirerek onda bilimin konusu olabilecek değişmezlik ve düzenliliklerin araştırılmasını olanaksız kılmaktaydı. İlk Yunan filozoflarında tanrısal kapris ve müdahalelerin hemen hemen hiç işe karıştırılmaması yönünde bir eğilimin yanında evrende birtakım yasaların hüküm sürdüğüne ilişkin belli bir anlayış egemen olmaya başlar. Anaksimandros, ana ilkesi Apeiron'undan şeylerin nasıl meydana geldiğine ilişkin bir açıklama vermek üzere ortaya çıktığında bunu belli bir yasaya bağlama ihtiyacını duyar ve henüz belli bir ölçüde mitolojik bir karakterde olmakla birlikte böyle bir yasa ortaya atar: Evrende her nesneye ve her varlığa belli bir yaşama süresi veya ölçüsü ayrılmıştır. Bizim doğa yasası anlayışımıza en fazla yaklaşan bir görüşü de ilk kez Herakleitos ortaya atar: Ana ilke olan ateşten diğer varlıkların meydana gelişi ve tekrar ona dönüşlerini, genel olarak oluşu düzenleyen sımsıkı bir yasa vardır. Bu logos'tur. Ancak Popper'in yerinde olarak belirttiği gibi Herakleitos'un bu yasası da hâlâ büyülüdür. O, mantık açısından Anaksimandros'un kara güçleri ile bir sonraki aşamada Leukippos ve Demokritos tarafından savunulacak olan doğa yasası kavramı arasında bir yerde durmaktadır. Hâlâ tam olarak mitolojik-dinsel kılıktan kurtulamamıştır. Ve Herakleitos bugün bizim anladığımız anlamda soyut doğa yasaları ile yaptırıma dayanan toplumsal yasalar arasında tam bir ayrım yapmaz". Bugün anladığımız anlamdaki yasa fikrini ilk kez çok bilinçli ve hemen hemen tam bir biçimde ortaya atan Demokritos'tur.

Var olan şeylerin atomlar, boşluk ve bu boşlukta atomların hareketleri olduğunu ileri süren Demokritos, doğa yasalarının öncesiz bir zamandan beri atomların bu boşlukta mekanik bir biçimde birbirlerine çarpmalarından ve bunlardan doğan oluşumlardan ibaret olduğunu söylemiştir. Arkasından bir cezalandırma, bir yaptırım fikrini sürükleyen toplum yasalarıyla doğal yasalar arasında kesin bir ayrım yapan Demokritos, bu ikincilerin sımsıkı bir biçimde belirlenmiş olan bir evrende mekanik nedensellikler sonucu ortaya çıktığını söylemiştir. Demokritos'a göre ister cansız, isterse canlı doğa söz konusu olsun, varlıkların yapı ve oluşumlarında ne rastlantının, ne de erekselliğin yeri vardır. Herşey, atomların sahip oldukları iç ve öznitelikleriden ötürü tam bir zorunluluk altında, mekanik yasalara uygun olarak ortaya çıkar.

Bu yasa, nedensellik ve determinizm kavramları çağdaş doğa bilimlerinin temelinde bulunan yasa, nedensellik ve determinizm kavramlarının hemen hemen aynıdır. Bununla birlikte ne yazık ki bu fikirler Yunan dünyasında daha da açıklığa kavuşturularak ileri götürülmeyecekler; doğa araştırmalarına uygulanmaları su-

retiyle kendilerinden beklenilecek olumlu sonuçları vermeyeceklerdir. Bunun nedeni onların Atina Okulunun kurucusu diye adlandırabileceğimiz Sokrates'te karşılaştıkları çok ciddi ve köklü muhalefettir.

Sık sık işaret edildiği üzere Sokrates İyonya filozofları tarzında bir doğa araştırmacısı değildir. Onun ana ilgi ve kaygılarının ahlâk ve insanla ilgili sorunlar etrafında döndüğü bilinmektedir. Bununla birlikte Sokrates'in İyonya Okulunun çalışmalarından haberdar olmaması düşünülemez. Platon, Sokrates'in ölümünden önce öğrencileri ile ölüm, ölümden sonra insanı bekleyen kader, ruhun ölümsüzlüğü üzerine konuşmalarını anlatan ve son derece ağır bir dinsel atmosfer taşıyan ünlü diyaloğu Phaidon'da Sokrates'in doğa araştırmaları alanındaki ilginç bir yaklaşımından söz eder. Öncelikle Sokrates'in, ancak daha önemlisi burada Sokrates'i konuşturan Platon'un kendisinin doğa araştırmaları alanındaki temel görüşünü, daha genel olarak tüm Atina okulunun evrene genel yaklaşımını yansıtması bakımından bu pasaj son derece önemlidir ve haklı olarak sık sık üzerinde durulmuştur.

Bu pasajdan anlaşıldığına göre eskiden gençliğinde bir ara Sokrates de fizik incelemeleriyle ilgilenmiştir. Bu arada eline Anaksagoras'ın yazıları geçmiş ve onun evrenin varlığa getirilişini akıllı bir varlığa, Nous'a mal ettiğini görmüştür. Her şeye düzen verenin ve her şeyin nedeninin «zihin» olduğu yönündeki bu fikre vurulmuştur. Bunun üzerine çok heyecanlanmış ve Anaksagoras'ın her var olan şeyin nedenini bu ilkesiyle açıklayabileceğini ummuştur. Sokrates'in beklediği, Anaksagoras'ın örneğin dünya eğer bir tepsi biçimindeyse, bunun onun için en iyi bir şekil olmasından ötürü böyle olduğunu, eğer evrenin merkezindeyse, bunun da onun için en iyi olmasından ötürü böyle olduğunu kendisine anlatmasıdır. Sokrates güneş, ay ve öteki yıldızlar, onların kürelerinin hızları, yön değiştirmeleri hakkında da bu aynı tür açıklamayı beklemektedir. İstediği, herşeyin akıllı, bilinçli, amaç güden bir varlık tarafından yapıldığı ve düzenlendiğinin gösterilmesidir. Bu kendisine gösterildiği takdirde o, başka bir «neden» aramak ihtiyacını duymayacaktır[30].

Ancak Sokrates'in bu umudu uzun sürmez. Çünkü araştırmasını sürdürdüğünde Anaksagoras'ın herşeyi «doğal» nedenlere bağlayan bir açıklama modeli getirdiğini görür. Çünkü Anaksagoras şeylerin varlığını, biçimlerini, oluşumlarını açıklamakta bu Nous'u, yani Akıl veya Zihin'i hiç kullanmamakta, nesnelerin düzenini Sokrates'in deyimiyle «gerçek» nedenlere bağlayacak yerde «havadan, sudan, eterden ve daha bir sürü birbirini tutmaz şeylerden söz açmakta ve bunları neden olarak göstermektedir». Bu açıklama Sokrates'e çok aykırı gelir. Ona göre bu, şu anda kendisinin içinde bulunduğu durumunu, yani hapiste oluşunu, kendi özgür iradesi ve bilinci ile kendisinin seçmiş ve gerçekleştir-

miş olduğunu kabul etmek yerine, dış nedenlere, anatomi ve fizyoloji olaylarına, şu anda kaslarının, kemiklerinin durumuna dayanarak açıklamaya çalışmakla aynı anlama gelir. Oysa kendisinin şu anda hapiste bulunuşunun nedeni kaslarının, kemiklerinin, liflerinin şu veya bu durumda bulunması değildir (bunlar, sonuçtur); kendi özgür iradesi ile almış olduğu bir karardır. Bu da Atina mahkemesinin yargılarına, Atina'nın yasalarına saygılı olarak ölümü bekleme kararıdır. Bundan dolayı bu birinci, yani «doğal» nedenlere, neden adını vermek, Sokrates'e göre «sapıklığın son haddi» olacaktır. Biraz daha sonra Sokrates bu sapıklığın son haddine erişen kişilerle kimleri kastettiğini, ad vermeksizin gayet açık bir biçimde ortaya koyar: Bunlar, İyonya filozoflarıdır. Bu İyonya filozoflarından veya fizikçilerinden biri, Sokrates'e göre, dünyayı kasırga ile sararak, onu olduğu yerde, gökte tutturmaktadır. Bir başkası onu temeli ve desteği hava olan geniş bir hamur teknesi olarak anlamaktadır.[11] Bu filozoflar, nesnelerin olanaklı olduğu kadar iyi bir durumda olmasının nedeni olan kudreti aramamakta ve tanımamaktadırlar. Oysa Sokrates'e göre böyle bir kudret, tanrısal bir kudret vardır. Nesneleri birbirlerine bağlayan ve tutan iyilik ve gerekliliktir[12].

Sokrates'in bu sözlerinden birkaç önemli sonuç çıkmaktadır: Sokrates, İyonya filozoflarının doğa araştırmalarına ve bu araştırmalarında kendisinden hareket ettikleri ana yaklaşımlarına karşıdır. Bu yaklaşım, şeyleri doğal nedenlerle açıklama yönündeki bir yaklaşımdır. Buna karşılık Sokrates şeylerin ve olayların, kendisinin hapiste bulunuşu olayının açıklanması türünden açıklamaları gerektirdiği görüşündedir. Hapiste bulunuşunun nedeni, kendisini yargılayan yargıçların verdikleri bilinçli ve iradi kararları, kendisinin de kaçmayı reddederek iradi ve bilinçli bir biçimde ölümü göze alma kararıdır. Bunun da nedeni, daha derinlerde, «iyi» hakkındaki anlayışıdır. O halde evrendeki tüm varlıklar ve olaylar, bu biçimde bilinçli ve iradî, «iyi»yi gözeten ve herşey için iyi olanı gerçekleştiren tanrısal bir kudretin amaçlı eylemleri olarak açıklanmalıdır. Kısaca İyonya fizikçilerinin doğal mekanik nedenselliklere dayanan açıklama modelleri terkedilerek onun yerine erekçi bir açıklama modeli egemen kılınmalıdır.

Kendisi bir doğa bilgini olmamakla birlikte Sokrates, doğa bilimlerine Yeni Çağların başlarına kadar varlığını sürdürecek olan bu teleolojik açıklama yöntemini verdirecektir. Doğa olaylarına bu yaklaşım tarzı, doğa yasalarını bu açıklama biçimi bu erekçi nedensellik ve determinizm anlayışı Platon tarafından da aynen kabul edilecek, Aristoteles'te ise en mükemmel biçimini alacaktır. Platon ve Aristoteles arasında bu konudaki en önemli fark, belki sadece bu birincinin erekçiliğin ilkesini, yani Tanrı veya Demiurgos'u evrenin dışına yerleştirmesi, ikincinin ise bu il-

keyi doğanın içine sokarak bir panteizme gitmesinden ibaret olacaktır.

Aristoteles'in doğa bilimi anlayışı, esasta, evrendeki varlıkları ve olayları, bu varlıkların erekleri ve olayların hedefleri ile açıklamaya dayanır. Aristoteles'te görmeyi açıklayan göz değildir; gözü açıklayan görmedir. Balta, kesmeyi açıklamaz; kesme, baltayı açıklar. Bu anlayış ise haklı olarak işaret edildiği gibi, Aristoteles'i tamamen sözel birtakım açıklamalara götürür. Taşların niçin düştüğü, bazı insanların niçin köle oldukları sorularına verilecek cevap, Aristoteles'te, doğalarından ötürü böyle olduklarıdır. Bernal'ın da belirttiği gibi aslında burada «Tanrı'nın emri böyledir» dense de pek farklı olmazdı. Ama bu cevap Aristoteles'ten çok Platon'un cevabıdır. Aristoteles'in açıklamaları bu anlamda biraz daha bilimsel bir hava taşır[3].

Somut bilimsel başarılar, bilimsel yöntem ve bilimsel zihniyet açılarından yaptığımız bu küçük inceleme bize neyi göstermektedir? Hemen hemen tüm bu alanlarda Atina felsefesinin Sokrates-öncesi felsefeye kıyasla herhangi bir ilerleme oluşturmadığını. Atina felsefesinin ne çağının bilimsel sonuçlarını dikkate alması, ne de bilimin gelecekteki gelişmelerine açık olması veya onlara yol göstermesi anlamında Sokrates-öncesi felsefeye oranla bir ilerlemeyi temsil etmediğini, hatta bunun tersine bir geriye gidiş hareketi olarak ele alınabileceğini görüyoruz. Yine açıkça gördüğümüz üzere Atina felsefesi bilimsel bir felsefeye ilişkin olarak İyonya Okulunda temelleri atılmış olan bazı önemli düşünceleri geliştirmeye çalışmamış, tam tersine var gücüyle onlara karşı çıkarak aslında yeni bir kılık altında eski mitolojik-dinsel anlayışları muzaffer kılmaya çalışmıştır. Bundan dolayıdır ki Yeni Çağların başlangıçlarında Batı'da gerek bilim, gerekse bilimsel bir felsefe alanında gerçekleştirilen bütün devrimler ancak Atina okulunun ortaya attığı tüm anlayışların yıkılması ve İyonya felsefesinin temel tezlerine geri dönülmesi sayesinde olanaklı olabilmiştir. Bu bakımdan Farrington'un da işaret ettiği gibi insanlık düşünce tarihini şu biçimde üç devreye ayırabiliriz: 1) Evrenin doğal bir bilgisinin olanaklarının ortaya çıktığı ve bu bilginin elde edilmesinin koşullarının ana hatlarıyla belirlendiği devre, yani Sokrates-öncesi Yunan felsefesi ve bilimi devresi, 2) Bu bilginin önce kaybedildiği, sonra yavaş yavaş yeniden kazanıldığı devre, yani Sokrates'ten Galile'ye kadar olan devre, 3) ve nihayet Sokrates'le Galile arasındaki iki bin yıllık boşluğun kapatılarak yeniden İyonya fiziğinin ve felsefesinin ana tezleri ve sonuçlarının canlandırıldığı çağdaş devre[4].

Bu son devrenin bilimde ve felsefede temel anlayış ve ilkelerinin neler olduğunu kısaca gözden geçirirsek, onun ilk devreye neler borçlu olduğunu ve aradaki boşluğu atlayarak yeniden İyon-

ya bilimi ve felsefesine nasıl bağlandığını açık bir biçimde görebiliriz.

Yeni Çağ'ın Batı felsefesi ve biliminin temel görüşlerinden biri evrenin sonsuzluğu ve her tarafında aynı yapıda olup, aynı yasalar tarafından yönetildiği görüşüdür. Evrenin sonsuzluğu görüşü, G. Bruno'nun en çok tepki yaratan ve Kilise tarafından yakılarak öldürülmesine neden olan temel tezlerinden biridir. Evrenin her tarafından aynı yapıda olduğu ve aynı yasalar tarafından yönetildiği görüşü de Galile'de en yetkili temsilci ve sözcüsünü bulur ve Descartes başta olmak üzere Hobbes, Spinoza v.b. gibi diğer ünlü filozoflar tarafından savunulur. Yeni Çağda da ilk kez bu görüşleri savunanlar karşılarında en güçlü otoriteler olarak Platon ve Aristoteles'i bulacaklardır. Çünkü gerek Platon, gerekse Aristoteles üzerinde yaşadığımız dünya ile gök cisimleri ve göksel âlem arasında temel bir ayrım yapmışlar ve Aristoteles evrenin sonlu olduğunu her türlü delillerle kanıtlamaya çalışmıştır. Daha önce işaret ettiğimiz gibi gerek Platon, gerekse Aristoteles'e göre yer ve gök cisimleri gerek yapıları, gerekse hareketleri bakımından birbirlerinden tamamen ayrı özelliklere sahiptirler. İçerdiği bütün dinsel ve diğer alanlara ait uzantıları ile birlikte bu Platon-Aristotelesçi fizik veya metafizik, İyonya doğa filozoflarının kesinlikle karşı çıktıkları eski, arkaik-mitolojik bir anlayışın ürünüdür. Thales, Anaksimandros, Anaksimenes'ten Anaksagoras ve Demokritos'a kadar bütün İyonya filozofları varlığın tümünü aynı maddeden türetirler, şeyleri aynı yasalara tâbi kılarlar ve evrende bu türden farklı alanlar ayrımı yapmazlar. Burada Anaksagoras'ın güneşin kızgın bir maden külçesi olduğunu söylediği için Atinalılar tarafından dinsizlikle suçlanmış olduğunu hatırlamamız yerinde olur[15]. Demokritos ise evrenin gerek mekânda, gerekse zamanda sonsuz olduğunu, her tarafında aynı yasaların hüküm sürdüğünü olanaklı olan en kesin ve açık bir biçimde dile getirmiştir.

Yeni Çağ'ın başlangıçlarında en büyük bilimsel devrimlerden birini Kopernik gerçekleştirir ve dünyanın evrenin merkezinde olmayıp güneşin etrafında dönen basit bir gezegen olduğunu söyler. Kopernik'in bu görüşü ortaya atarken boğuşacağı kurumlardan biri Hiristiyan kilisesi ise diğeri tüm fizik ve astronomisi ile bu görüşün karşısına dikilen Aristoteles'tir. Oysa Sokrates-öncesi dönemde Pythagorasçılar evrenin merkezine ateşi koyarak dünyayı onun etrafında döndürdükleri gibi daha geç dönemde yine bu okulun içinden çıkan Aristarkos en bilinçli bir biçimde dünyanın güneşin etrafında döndüğü görüşünü savunmuştur.

Yeni Çağ biliminin fizik ve astronomi alanları yanında biyoloji, tıp ve psikolojide etkisinden en çok kurtulma ihtiyacını duyacağı genel bir görüş, bütün bu alanlarda varlığını kuvvetli bir şekilde gösteren Sokrates-Platon-Aristotelesçi erekçilik görüşüdür.

Harwey, Darwin ve diğer doğa bilginleri biyolojide, Galile Descartes ve Hobbes gibi filozoflar fizikte, yine belli ölçüde Descartes ve özellikle Spinoza psikolojide bu anlayışla savaşarak yerine genel olarak «mekanikçi» diye adlandırabileceğimiz bir görüşü geçirmeye çalışırlar. Organların anatomi ve fizyolojilerini, işlevleri ile açıklayan Aristoteles her tarafta birtakım bitkisel, hayvansal, insani ruhlar yaratarak canlılık ve zihin faaliyetlerini bu ruhlara mal etmiş ve tüm evreni dev bir teleolojik yapı olarak tasarlamaya gitmiştir. Türler arasında geçiş anlamında evrensel evrimi reddeden Aristoteles, ancak türler içinde maddelerinden formlarına yani ereklerine gidiş anlamında kısmî ve sıradüzenci bir evrimi kabul etmiştir. Büyük kan dolaşımını açıklamasında Harvey bu teleolojik açıklamaya karşı çıkarak kalbin çalışmasını mekanik bir biçimde açıklamıştır. Darwin XIX. Yüzyılda temelde mekanik nitelikli evrensel evrim kuramını ortaya atarken karşısında Hıristiyan kilisesi yanında Aristoteles'in otoritesini bulacaktır. Oysa Anaksimandros, Empedokles ve Demokritosçu biyolojilerde bütün bu çağdaş ana görüşler açık bir biçimde öne sürülmüşlerdir. Anaksimandros insanların önceleri suda yaşayan varlıklardan evrimleşerek bugünkü duruma geldiklerini söylemiş ve bunu kanıtlamak üzere ilginç bir gözlemde bulunmuştur[36]. Empedokles evrimle ilgili olarak bugün bize çocukça gelebilecek, ancak açıklama ilkesinin niteliği bakımından Darwin'ci kurama çok uygun düşen bir görüş ortaya atmıştır. Ona göre evrende dört unsurun rastlantısal bir tarzda birbirleriyle birleşmeleri sonucu önce bitkiler, sonra hayvanlar ve insanlar ortaya çıkmıştır. Doğada önce hayvanların organları, yani gözsüz yüzler, bedensiz kollar v.b. meydana gelmiş, bu organlar birbirleriyle birleşmiş, sonsuz kombinezonlar içinde kendi kendini devam ettirebilen, yani yaşayabilen birleşmeler veya organizmalar devam etmiştir. Burada önemli olan, ereklerine uygun olan organizmaların tümüyle mekanik bir biçimde, sonsuz bir meydana gelmeler ve ortadan kalkmalar zinciri sonunda doğmaları ve yapısında devam edebilir bir nitelik taşıyan organizmaların yine tamamen mekanik bir evrim olayı içinde ortada kalıp devam etmeleri düşüncesidir[37]. Buna benzer ilginç bir görüşe Anaksagoras'ta da rastlanır. Anaksagoras, «insanın elleri olduğu için bütün hayvanlar arasında en akıllısı olduğu»nu söyler. Bu bilgiyi bize ileten Aristoteles, daha sonra bu görüşü kendi yorumu içinde değiştirerek insanın en akıllı bir varlık olduğu için elleri olmasının mantıklı olduğunu, çünkü elin bir âlet olduğunu ve doğanın herşeyi onu iyi kullanana verdiğini söyler[38]. Oysa Anaksagoras'ın sözünden açıkça ortaya çıkan insanın akıllı olduğu için ellerinin kendisine doğa tarafından verilmiş olduğu değil, elleri olduğu için akıllı bir varlık olduğudur ve bu görüş de görüldüğü gibi İyonya filozoflarının genel açıklama ilkelerine gayet uygundur.

Demokritos'a gelince, onun tıp ve biyoloji konusuyla da ilgilendiği, adına mal edilen yapıtlarından anlaşılmaktadır[39]. Ancak bu yapıtlarından hiçbiri zamanımıza kadar kalmadığı için onun bu alana ait özel görüşlerini bilme olanağından yoksunuz. Bununla birlikte genel atomculuk kuramından buna ilişkin bazı ipuçları elde edebiliriz. Tüm varlıkları atomları mekanik bir biçimde birbirleriyle çarpışmaları ve birleşmeleriyle açıkladığına göre Demokritos'un insani varlıkları, insan organizmasını da buna uygun bir biçimde açıklayacağı apaçıktır. Sisteminin hiçbir yerinde atomlardan ve onların birleşmelerinden başka bir ilke tanımadığına göre Demokritos'un canlılık olaylarını, organizmayı ve insanı da bundan farklı bir biçimde açıklayacağı düşünülemez. O halde yeni çağlar bu bakımdan da İyonya felsefesinin ve onun temel tezlerinin bir devamıdır.

Sokrates'in insanı ahlâksal insandır. Bundan ötürü Sokrates'in psikolojisi ahlâklılığın ve erdemin ne olduğu hakkında doğal bir bilgisi olan insani varlık veya insan ruhu dışında özel olarak ruhla ve ruhsal olaylarla ilgilenmez. Sokrates için insan, özgür ve bilinçli bir varlık olarak kendi kaderini belirleyen bir varlıktır. İnsan ruhu da sadece bu özgürlük ve bilinçliliğin, erdem hakkındaki bu doğal bilginin ilkesi olan bir şeydir. Platon'da insan ruhu, bedene düşmüş tanrısal bir varlıktır. Platon'un ilgisi de bu tanrısal varlığın beden zindanından kurtarılarak mutluluğa eriştirilmesine yöneliktir. Dolayısıyla Platon da insan ruhuna ölümsüzlük ve gelecekteki ku tuluşun taşıyıcısı bir varlık olarak yarı dinsel, yarı ahlâksal bir amaçla yaklaşır. Atina felsefesinde, gerçekten bilimsel bir psikoloji yaklaşımına en yakın bir anlayışı Aristoteles temsil eder. Ruhun tinselliği, ölümsüzlüğü, ahlâksal ve dinsel kaderi Aristoteles'in pek fazla üzerinde durduğu şeyler değildir. Yalnız onda da ruh bedenin formu veya ereğidir. O da ruh ve beden arasında temel bir ayrım yapar ve ruhsal veya psikolojik olayları açıklarken erekçi bir bakış açısını benimser.

Yeni Çağların psikolojisi, Descartes'la birlikte hayvanların ruhlarını ortadan kaldırmak ve onları birer makineye indirgemekle işe başlar. Hobbes'la birlikte insan ruhunun ilkece ayrıldığı ve ayrıcalığı ortadan kaldırılır ve zihinsel veya ruhsal olaylar maddenin genel hareketi içinde yer alan maddi olaylar olarak açıklanırlar. Spinoza'da da ne olduğu bilinmeyen özgür irade ve kendi özel yasalarına sahip insan ruhu anlayışı terkedilir ve tüm zihinsel-ruhsal olaylar, özgürlük ve insan iradesi de içinde olmak üzere doğanın evrensel determinizmi içine sokulurlar. Çağdaş psikolojide de ruhun ahlaksal, dinsel kaderi kendi alanına yani dine terkedilirken, öte yandan Platon-Aristotelesçi ruh-beden dualizmi bir yana bırakılır ve bedenin veya organizmanın işlevi olarak ruh anlayışı, her türlü çağdaş psikoloji kuramının ana varsayımı haline gelir.

İyonya filozoflarında çağdaş bir psikoloji kuramının bütün öğelerini araştırmak kuşkusuz fazla hayalci olacaktır. Ancak ruha ve ruhsal olaylara bu yaklaşım tarzı, belki Pythagoras ve Pythagorasçılar dışta olmak üzere onların tümünün benimsediği bir görüştür. İyonya filozofları insana doğa içinde özel bir yer vermedikleri gibi, ruhu da bedenden tamamen ayrı bir yapıya ve özelliklere sahip kendi başına bir varlık olarak ele almazlar. Thales'te ruh, tüm geri kalan varlıklar gibi sudan, Anaksimenes'te havadan yapılmıştır. Anaksagoras'ta ruh, sadece diğer maddelerden daha ince bir madde olabilir. Demokritos'ta ise kesinlikle diğer atomlarla aynı yapıda olan, yalnız şekilleri bakımından diğerlerinden farklı olan atomlardan meydana gelen bir kümedir[6]. Ruhla beden arasındaki her türlü ayrılığı reddettikleri için Descartes'ınki gibi dualist bir dünya görüşünün psikoloji alanında ortaya çıkardığı sorunlar, Sokrates-öncesi fizikçiler için söz konusu değildir. Yine İyonya filozofları Sokrates veya Aristoteles gibi insandan kalkarak doğayı açıklamaya çalışmazlar, tersine doğadan kalkarak insanı, bu arada insan ruhunu ve zihinsel olayları anlamaya çalışırlar. Bu bakımdan da onlar Hobbes-Spinoza'cı psikoloji çizgisinin başlangıçlarında bulunurlar.

Gerçek bilim ve bu bilime dayalı gerçek bir bilimsel felsefeye ilişkin olarak Yunan felsefesinin Sokrates-öncesi dönemi ile Atina okulu arasında yaptığımız bu karşılaştırmanın, başta sorduğumuz «İyonya fizyologları mı, Atina filozofları mı?» sorusuna kesin olarak «İyonya fizyologları biçiminde cevap vermemiz gerektiğini gösterdiği kanısındayız.

1. Mansel, A.M., «Ege ve Yunan Tarihi», 2. Baskı, Ankara, 1963, s. 243; Durant, Will, «The Life of Greece», 5. Baskı, Newyork, Simon and Schuster, 1939, s. 374 - 436.
2. Cornford, F.M., «Before and After Socrates», London. University Press, 1958, s. 108 - 109.
3. Lange, F.A., «Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart» 2 Cild, Leipzig, Philipp Reclam, 1905; Bu ünlü eserin birinci cildinin Türkçe'ye çevirisini yakınlarda yayınladık: «Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi», 1. Cild: Başlangıçtan Kant'a kadar, Çev. Doç. Dr. Ahmet Arslan, E.Ü. Edebiyat Fak. Yay. İzmir, 1982.
4. Nietzsche, F., «Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe», Çev. Nusret Hızır, 2. Baskı, İstanbul, Elif yayınları, 1963.
5. Bkz: Farrington, B., «Science and Politics in the Ancient World», 2. Baskı, London Unwin University Books, 1965.
6. Buna örnek olarak Fransız materyalist düşünürlerinden Georges Cogniot'yu ve onun İlkçağ materyalizmi üzerine Türkçe'ye de çevrilmiş olan bir yapıtını verebiliriz: «İlkçağ Materyalizmi (Yunan-Roma)», Çev. Sevim Belli, Ankara, Anadolu yayınları, 1968.

7. Randall, J.H. - Buchler, J., «Felsefeye Giriş», çev. Ahmet Arslan, E.Ü. Sosyal Bilimler Fakültesi yayınları, İzmir, 1982, s. 1.
8. Bir örnek olarak «açık toplum»a ilişkin politik ideallerine karşı bir görüşü temsil etmesinden ötürü Platon'u kıyasıya eleştiren Popper'i ve onun Türkçe'ye de çevrilmiş olan ünlü yapıtını verebiliriz: «Açık Toplum ve Düşmanları: Platon'un Büyüsü», Çev. Mete Tunçay, Cilt I, Ankara, Sevinç Matbaası, 1967.
9. Kranz, W. «Antik Felsefe», Çev. Suat Yakup Baydur, İstanbul, İst. Üniv. Edebiyat Fakültesi yayınları, 1948, Kısım I, s. 35 - 36.
10. a.g.e. Kısım I, s. 38, 39, 47.
11. a.g.e. Kısım I, s. 43.
12. a.g.e. Kısım I, 129, 131 - 132, 163; Battistini, Y; «Trois Présocratiques: Héraclite, Parménide, Empédocle», Gallimard, Paris, 1968, s. 122.
13. Kranz, «Antik Felsefe», Kısım I, s. 89; Battistini, «Trois Présocratiques», s. 36
14. Sayılı, Aydın, «Mısırlılarda ve Mozopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp», Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966, s. 471.
15. a.g.e. s. 472.
16. Kranz, «Antik Felsefe», Kısım I, s. 109.
17. a.g.e. Kısım I, s. 145.
18. a.g.e. Kısım II, s. 8 - 9.
19. a.g.e. Kısım II, s. 5.
20. a.g.e. Kısım II, s. 39 - 40.
21. Epicure-Lucrece, «Extraits», Beyrouth, l'imp. de l'Orient, Tarihsiz, s. 34.
22. Eflâtun, «Devlet», Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi Kitabevi 522 a-531, s. 325 - 340
23. a.g.e. 529a - 531a - s. 336 - 339.
24. a.g.e. 531a - s. 339.
25. Kranz, «Antik Felsefe», Kısım I, s. 179; Ayrıca krş. Aristoteles, «Metafizik», I. Kitap, 5. Bölüm, 986a - 12.
26. Lange, «Materyalizmin Tarihi», Cild I, s. 48 - 49 ve s. 304'de 51 ve 52 numaralı notlar.
27. a.g.e. Cild I, s. 53 ve s. 304'de 54 numaralı not.
28. a.g.e. Cild I. s. 53 ve Pierre Rousseau, «Histoire de la Science», Paris, Librairie Arthème Fayard, 1945, s. 71.
29. Popper, «Açık Toplum ve Düşmanları: Platon'un Büyüsü», 222, 7 numaralı not.
30. Eflâtun, «Phaidon», Çev. Suut Kemal Yetkin ve Hamdi Ragıp Atademir, Ankara, 1963, s. 79 - 80.
31. a.g.e. s. 82.
32. a.g.e. s. 82.
33. Bernal, J.D. «Materyalist Bilimler Tarihi», Cild I, Sosyal Yayınlar. Şubat 1976, s. 153.
34. Farrington, «Science and Politics», s. 45 - 46.
35. Kranz, «Antik Felsefe», Kısım II, s. 6.
36. a.g.e. Kısım I, s. 40.
37. Lange, «Materyalizm Tarihi», Cild I, s. 18.
38. Kranz, «Antik Felsefe», Kısım II, s. 9.
39. a.g.e. Kısım II, s. 38.
40. Lange, «Materyalizm Tarihi», Cild I, s. 14.

JEAN BAUDRILLARD'LA SÖYLEŞİ

Jean Baudrillard'ın Özgeçmişi: 1929, Reims. Almanca öğretmenliği yapmış olan Baudrillard daha sonra Nanterre Üniversitesinde Henri LEFEBVRE ile çalışmağa başlamıştır (1966). Bertolt BRECHT'ten şiirler, Peter WEİSS'dan tiyatro oyunları ve Wilhelm E. MÜHLMAN'ın «Üçüncü Dünyanın Devrimci Cennetleri»ni («Messianismes re'volutionnaires du Tiers Monde») çevirmiş bulunan düşünür, dersler vermek üzere Kaliforniya ve Japonya'ya davetli olarak gitmiştir. Halen Nanterre'de sosyoloji dersleri veren J. BAUDRILLARD, Fransız hükümetlerinden henüz Profesörlük ünvanını alamamıştır (1982): Baş Asistan olarak görevlidir.

İtalya, Meksika, Brezilya ve Japonya'da yapıtlarının hemen tümü çevrilmiştir. (Türkiye'de bildiğimiz tek kaynak, YAZKO-FELSEFE 1. Kitap da yayımlanan Nuri Bilgin'in «Baudrillard ve Yabancılaşma» yazısıdır. «Yazıda Raslantı» üstünde çalışan araştırmacı, «Kaçınılmaz Stratejiler» adlı bir yapıt hazırlamaktadır.

Başlıca yapıtları: «Nesneler Dizgesi» («LE SYSTEME DES OBJEST» Les Essais, Gallimard, 1968).

«Tüketim Toplumu» («LA SOCİETE DE CONSOMMATİON,» Le Paint, Dencël 1970).

«İmin Politik Ekonomisinin Bir Eleştirisi İçin» («POUR UNE CRİTİQUE DE L'ECONOMİE POLİTİQUE DU SİGNE,» L.E, Gallim, 1972).

«Üretim Aynası» («LE MİROİR DE LA PRODUCTİON,» Casterman, 1973).

«Simgesel Değiş ve Ölüm» («L'ECHANCE SYMBOLİQUE ET LA MORT,» Sc. Hum., Gallim, 1976).

«Foucault'yu Unutmak» («OUBLİER FOUCAULT,» Galileé 1977).

(«L'EFFET BEAUBOURG» Galieé, 1977).

«Sessiz Çoğunlukların Gölgesinde» («A L'OMBRE DES MAJORİTÉS SİLENCİEUSES,» Cahiers d'Utopie, 1978).

«K.P. ve Politikanın Yapay Cennetleri» («LE P.C. ou les PARADİS ARTİFICIELS DU POLİTİQUE,» C. d'Utop., 1978).

«Baştan Çıkarma Üzerine» («DE LA SEDUCTİON,» Denaël / Gonthier,1981).

O.A.

OĞUZ ADANIR: *Yöntem olarak toplum-imbilimi (sosyo-semiyotiği) kullandığımızı ileri sürebilir miyiz?*

JEAN BAUDRILLARD: Bir yöntem kullandığımı söyleyemem. Benim toplumbilim ile ilgilenmem biraz raslantısal oldu. (Özellikle Henri LEFEBVRE aracılığıyla). O zamanlar (1928 öncesi) ben daha çok Barthes ile ilgileniyordum, ancak onun ilgilendiğim yanı imbilimci yanı değil söylencebilimci yanıdır...

Bir şey söylemek gerekirse genel antropolojiyle ve psikanalizle toplumbilimden daha çok ilgilendiğimi söyleyebilirim. Benim toplumbilimsel bir yöntemim yok, bu da herhalde yaptığım işlerde ortaya çıkıyor... İmbilime gelince onunla uzun bir süre ilgilendim. Hiçbir zaman imbilimci olmadığımı ileri süremem. Sözünü ettiğim bütün dallarda enlemesine düşüp kalktığımı söyleyebilirim. Onların özgün çalışma yöntemlerinden çok birbirlerine çarparak, kısa devre yaptırarak ortaya nelerin çıkacağını görmek istedim. Bu dallar konusunda yalnızca sorular sormak, şeylerin çözülmesi için yeni oyun kurallarının özellikle imbilime getireceği yararları görmek istedim.. Psikanaliz için de aynı şeyler söylenebilir, ancak ben sonuçta yöntembilim yerine sorunsal demeyi yeğlerim... Dürüst olmak gerekirse bir çalışma yöntemine sahip değilim. Yaptığım şey varsayımları gidebilecekleri en uç noktaya kadar götürmektir, eğer buna bir yöntem denebilirse? En uç noktaya kadar kuramsal köktenleştirme denebilir belki de. Kuramsal bir şiddet diyebilirim buna. Tek yöntem bu... ama buna yöntem denemez.

O.A.: *Yöntemsizlik de bir yöntem değil midir?*

J.B.: — Evet, oyunun kuralıdır diyebiliriz... Oyun böyle oynanıyor, ben de bu şekilde kazanacağıma inandığımdan böyle oynuyorum. O zaman da benim için gerekli olan şey bir oyun kuralıdır, yoksa bir hesaplama yöntemi değil.

O.A.: *Bütün göreceliğine karşın yapıtlarınızda sürekli olarak imbilimle karşılaşıyoruz..*

J.B.: — Evet, imbilimi çalışmalarımda oldukça önemli bir yere sahip olduğunu ve beni uzun bir süre güdümlediğini söyleyebilirim. Ancak bütün varlığına karşın yaklaşımın temelini oluşturan şey o değildir. Onun da fenomenoloji gibi bir olasılıktan ileri gidemeyeceği söylenebilir... Hatta bir tür antifenomenoloji diyebiliriz. Özellikle başlangıçta COMMUNICATIONS dergisi, Barthes ve diğerleriyle ilgilenirken oldukça etkilendim. Gerçekten çok çekiciydi. Daha sonraları akademikleşmeye başlayınca çekiciliğini de yitirmeye başladı... imbilim olayının içine gerçekten girebil-

mek için bugün artık dilbilimci olmak gerekiyor. Çünkü ortaya o kadar çok ve yeni dilbilimsel perspektivler çıkmağa başladı ki, onların açısından olaya baktığınızda günümüzde pek çok imbilimcinin gerilerde kaldığını görüyorsunuz. Ben bu farklılığı değerlendirecek bilgilere sahip değilim. Ancak imbilimci dostlarım, nelerin olup bittiğini bilenler, yapılan şeyleri «para - semiyotik» çalışmalar olarak görüyorlar ve onlara biraz eğlenerek bakıyorlar. Kimin yönteminin en iyi yöntem olduğunu söylemeye gelince, dilbilimin hâlâ çok sağlam ve açık bir araştırma alanı olduğunu söyleyebiliriz. Çok şey olup bitiyor. İmbilimde de biraz bunu görüyoruz, ancak onu mahkûm etmek istemiyorum. Ben de oradan geçtim, hoşuma gitti hatta bir iki deneme bile yaptım. Ancak imbilimsel bir ahlak ve ağırbaşlılığın içine girip kapanmadım. İşime yaramadığı gün onu da bırakabilirim. Umurumda bile olmaz. Ancak insanların bağışlamadıkları şeylerden biri de bu. Bir bakıyorlar onlarla aynı çalışma alanı içindesiniz, bir bakıyorlar başka yerdesiniz. O zaman da sorunlar çıkıyor.

O.A.: *Güncel anlamlarında: Neo-Kapitalizmi, Marksizmi, Psikanalizi ve Yazınkuramını aynı sepete koyuyorsunuz. Ve hiçbirine diğerinden daha çok acımıyorsunuz. Öyleyse sizce eleştirilecek iki sistem ve bunu yapmanın bir tek yolu var?*

J.B.: — Hangi sistemler?

O.A.: *Neo-kapitalizm'le Psikanaliz ve Marksizme Yazınkuramı («poétique»).*

J.B.: — Bir şeyler söyleyebilmek oldukça güç. Yaşamımın bir döneminde ben de marksizm olayının içinden çok ciddi bir şekilde geçtim. Belki ideolojik anlamda değil, ancak gerek okuma gerekse varsayım açısından oldukça önemliydi (Kapital'in okunması). Bu olayın içinden çıkışımın olumsuz yönde olduğu söylenemez, yaptığım eleştirilerde onu politik ve ideolojik sonuçlarına bakarak suçlamadım. Marx'ın varsayımları bana doğru olanlar gibi göründü, bugün hâlâ şeylerin onun söylediği gibi olup bitmesi gerektiği düşüncesini yadsımıyorum. Bunun yanısıra başka şeyler de oldu doğal olarak. Ancak onun düşüncelerini yadsımak ve sonuçlarına bağlamak yerine olasılaştırmak («potentialiser») gerekiyor. Hatta bu düşünceleri içinde bulundukları durumdan kurtararak köktenleştirmek gerektiği düşüncesindeyim. Çünkü ancak bu şekilde hem marksist hem de kapitalist sorunsal aşılabilir Zira bu ikisini de aşan bir şeyler oldu ve her ikisini de aşıp geçti ve bu birinciler onun yanında marjınal kaldılar ve beni ilgilendiren şey de zaten bu yeni değişiklik oldu. Onu nasıl adlandırabiliriz bilemiyorum... modern, post-modern, taslama («simulation»)... nasıl adlandırılacağı da hiç önemli değil benim için. Ancak iki sisteme gelince, sistem olmak istedikleri ölçüde onların eleştirisi de olasıdır.

O.A.: *Sonuç olarak dogmalaştırmalara karşısınız.*

J.B.: — Bütünüyle... daha çok şu ikili (binaire) karşıtlıklara karşıyım, Marksizm-Kapitalizm gibi. Artık şeylerin bu boyut içinde okunabileceklerini sanmıyorum. İster olumlama isterse olumsuzlama içinde olsunlar farketmez. Artık gerçek mantığın diyalektik mantık değil «olasılaştırma mantığı» («logique de potentialisation») olduğuna inanıyorum. Şeyler artık yenileşmekte, etki alanlarının sınırına kadar gitmektedirler. Kapitalizmin şu an hangi noktada olduğunu söyleyebilmek güçtür. Çünkü yenileneli (kendi kendini aşma biçiminde yenilenme) epey oluyor. Artık marksist tanımlamayla bile kapital, eski kapital değildir. Marksizm için de aynı şey söylenebilir. Bana kalırsa olayların gelişmesinde bir tür abartma oldu ve bu yüzden de diyalektik ya da yöntemsel, karşıtsal ikili terimlerle çözümlemeler bana yetersiz gibi geliyor ve başaşağı gidenler de bunlar oldu. Marksist düşünce de kapitalist düşünce de aynı şekilde işliyor. Bir tür anlam üreten kavramların kullanım değeri ve ayrımlayıcı karşıtlıklar, her şeye karşın yine de oldukça başarılı sayılırlar (gerçekte hiç de başarılı değiller ya!). İnsanların kafasında oldukça iyi iş görüyorlar. Bütün bunlar bir ölçüde çöktüler ve bu yüzden de insan bir yerde kurama oranla çok daha kötü ve usa aykırı etkilemeler olup olmadığı sorusunu soruyor kendi kendine. Benim için örneğin akla ilk gelen soru tüketim oldu. Bu yüzden de ekonomik ve marksist bir çözümlemeye girişince işin içinde başka şeylerin de bulunabileceğini gördüm. Çok büyük bir şey sayılmaz ancak yine de bir şeyler vardı. Doğal olarak tüketim terimini kırıp parçalama ve neler olup bittiğini görme koşuluyla.. Bu anlamda ele alındığında bir imbilimci olmadığımı söyleyebilirim. Beni ilgilendiren şey artan üretiminden, imlerden iyi yararlanmadan, onların gerçekten nasıl işlediklerini anlamadan çok imlerin kötü etkileri, onların sapkın sonuçları olmuştur. Ve bu anlamda kendimi bir imbilimci olarak görmüyorum. Çünkü imbilimciler genelinde iyi bir im antropologudurlar. Dediğim gibi beni ilgilendiren şey göstergelerin coşkunluğu ve taşkınlığı idi.

O.A.: *«Okuma Kodları»nın değiştirilmesine büyük önem veriyor ve «Yeni okuma kodları getirmek gerekir» diyerek New York'taki Parto Rico'luların ve zencilerin hareketlerini örnek olarak veriyorsunuz. Bu konuda neler söyleyebilirsiniz?*

J.B.: — O sıralarda (1976) kod'dan bu şekilde söz ettiğim bir gerçek. Ancak bugün aynı şeyleri söyleyebilir miyim bilemiyorum. Üstelik bu konu, imbilimcilerin alanı içinde bulunuyor. O zamanlar Umberto ECO (Açık Yapıt'ta yaptığı şeyler, vs.) vardı. Eğer var olan koda egemen değilsek yenisini bulmak gerektiğine inanıyordum. Eğer kod terimini bırakmak gerekiyorsa belki de çok eskidiği içindir... belki de yeni oyun kuralları bulmak gerekiyor, herhalde... Kod sözcüğü aynı zamanda imbilimsel okuma

ve çözmeye doğrudan bağlıdır. Hangi kod olursa olsun aynı düşünce geçerlidir. Çünkü kodlaştırmayla sınırlandırmalar, belirlemeler olduğunu sanıyorum. Ancak bir yerde sistemleştirmeler zorunlu, yoksa o zaman da kod diye bir şey olmaz herhalde. Bir kez daha şu anda beni ilgilendiren şey kodların neden çoğullaştırılamayacağı sorusu ki, bu da 1970'li yılların ideolojik konumundan kaynaklanmaktadır: düşüncelerin çoğullaştırılması, şeylerin merkezinin kaydırılması, vs. Bütün bunlar iyi, güzel ancak ben bu çoğullaştırmanın şeylerin merkezini kırabileceğinden pek o kadar emin değilim. Çünkü o zaman alt-kodlar, alt-kültürlerden başka bir şey yoktur. Beni ilgilendiren şey... ancak... bu... belki de bir ütopya, her türlü simgesel düzene boyun eğmeyen her şeydir. Benim simgesel olarak nitelendirdiğim şey biraz da budur. Her türlü koda boyun eğmeyen şeydir bu. Ancak simgesellik üstüne o kadar çok şey söylendi ki, artık o günkü simgesellik bugün aynı anlamı taşımıyor. Çünkü önce dilbilimsel ve daha sonra Lacan'cı bir terim oldu. Bnim için ise ayrımlayıcı karşıtlıkları yıkan bir terimdi. Öyleyse amaç şeylerin her türlü kodlanmış okunuşunu bozmak ve böylelikle simgesel düzenin kendisinde ani («brutal») bir zayıflık olup olmadığını görebilmeğe çalışmaktı. Yine aynı doğrultuda devrimci eylemlere baktığımızda (her türlü devrimci eylemin) baştaki iktidara karşı, tarihsel olumsuzluk anlamında bir karşıkoyma değil, simgesel bir düzeni bozan bir eylem olup olmadığını sormak, bir tür imleyenlerin egemenliğini yıkmaktı. Şimdi bir kodu, bir diğerine karşı kullanmanın bizi pek bir yerlere götürebileceğine inanmıyorum. Bütün bunlara evet, ancak önemli olan bu değil. Çünkü olaylar acaba gerçekte kodlara boyun eğiyorlar mı, eğmiyorlar mı? Acaba arada başka bir şey yok mu? Beni ilgilendiren şey az önce söylediğim gibi her türlü simgesel düzene boyun eğmeme olayıdır diyebilirim. Örneğin «Séduction»da bundan söz ediyorum. Çünkü «baştan çıkarma» her türlü simgeselliğe ya da onun oluşmasına karşı geliyor.

O.A.: *Özellikle «soyut sanat» konusunda sanatın öldüğünü söylüyorsunuz. Açıklamanızı biraz genişletebilir misiniz?*

J.B.: — Orada (1976) sanatın ölümü sorununu pek çok şeyin ölmüş olduğu anlamda ele alıyorum. Bu özgün alan, bu yanılsama alanı bana öyle geliyor ki artık eskisi gibi büyük harfle yazılma yasallığını yitirdi ve aynen diğer «taslama» («simulation») uğraşlarından birine dönüştü. Bu anlamda da moda'dan, iletişim araçlarından, her türlü anlam üretimi biçiminden ayırmanın güç olduğu bir üretim biçimine dönüştü. Ve anlam üretimi ve üretim biçiminin işleyiş yöntemleri konusunda soru sormağa başladığı andan itibaren sanat da benzer bir tuzağın içine ve yaralar alabilecek bir duruma düştü. O andan sonra artık kendisine sanat denemeyeceği ortaya çıktı. Bunu söyleyen ilk ve tek kişi de ben değilim herhalde...

MUSTAFA ALTINTAŞ: *Sanatın gücünü, yetkesini yitirdiğini söylediniz, acaba sanatın gerçekten bir gücü var mıydı?*

J.B.: Söylemek istediğim güç, iktidar anlamında bir güç değil, bir tür bir «aura»dır bu. Onun bir yasallığı var, çünkü gerçek belli bir şekilde var olduğu ölçüde, sanat imgeleri egemenliği altında tutuyor... Ancak gerçek gerçekliğini yitirdiği varsayımından yola çıkarak onun yeniden — canlandırılabilirliği sorunsalıyla karşılaşmaktayız. Ve bu andan başlayarak (Cézanne'dan bu yana, XIX. yy'dan sonra) sanatın kendi yokoluşunu ve kendi yokoluşu üstünde oynadığını söyleyebiliriz. Sanat artık, klasik geleneksel sanat için söylendiği gibi, yeniden- canlandırma aracılığıyla estetik bir zevk alma değildir. Bir tür yokoluşun büyüsü gibi bir şey bu. Ancak onun kendi- kendini- yadsıdığını Hegel çok daha önce söylemişti, bunu Baudelaire'de söyledi.

M.A.: *Sanat bence her zaman için kendi varlığına karşı geldi. Sanatın yokoluşundan söz etmek gerekirse onun burjuvalaşan kentleşmeyle birlikte yokolmağa başladığını söyleyebiliriz. Böyle bir sanat için arı sanat denebilir mi acaba?*

J.B.: Öyleyse böyle bir sanat estetik özelliğe bile sahip değildir.

M.A.: *Evet, doğal olarak.*

J.B.: Ben dıştan bir güdümlemeye inanıp inanmama konusunda şüpheciyim (Pop Art, Hyperrealisme, vs.) ve sorun artık estetik bir bakış açısı değil, güzel çirkin, vs. gibi... Yeniden- canlandırmanın ölümünü yadsıyıcı bir değerlendirme anlamında ele almamak gerekir. O, kendi ölümünü oynuyor. Kendi ölümü üstünde spekülasyon yapıyor.

O.A.: *Bütün bir toplum gibi.*

J.B.: Evet, arada büyük bir fark yok.

O.A.: *Yapıtlarınızın hemen tümünde sürekli olarak şu imleyen-imlenen (signifiant / signife) arasındaki çizgiyi kaldırmaya çalıştığınız ileri sürülebilir. Onları, «kalıntılar» bırakmamak için kaynaştırmağa çalıştığınız da söylenebilir mi?*

J.B.: Evet, imleyen-imlenen ikilisiyle biraz uğraştım. Hatta bir tablo bile yaptım. Diğerleri arasında bu ayrımı da ortadan kaldırmağa çalıştım. Örneğin yazınkuramının çözümünde ilginç bir şeydi... Çünkü bu engel bir psikolojik düzende olduğu gibi imin bilinçaltına itilmiş yanıydı. Evet, bir yerde kalıntıların bulunmadığı, bırakılmadığı bir noktaya varmak istedim.

O.A.: *Sizce, Batıda, bu engeller (çizgiler) koyma saplantısı nereden kaynaklanıyor?*

J.B.: Herhalde dünyanın düzeninden kaynaklanıyor. İyi, kötü nereden geliyor? Tarihsel açıdan imleyen-imlenen ikilisinin varlığı XVII. yüzyıldan sonra söz konusu olmağa başladı. Ancak dilbilimciler bunun her zaman böyle olduğunu ileri süreceklerdir. Oysa bu doğru değildir, zira çözümlemeler bu terimlerle yapılma-

ğa başlandığı anda ortaya çıkmışlardır.

O.A.: *Kabile toplumlarında böyle bir ayrımın bulunmadığını zaten biliyoruz.*

J.B.: Evet, terimin büyülü bir anlamda kullanılmasında bu tür bir ayrım yok. İm neyse odur. Gücü de bu özelliğinden gelmektedir. Bir anlama ya da başka bir şeye göndermiyor. Bu engeli ortadan kaldırmağa çalışarak imin saçmalığı içindeki gücünü de göstermek istedim. Acaba anlam iletiminin dışında örneğin, yine imlerle mi iletişim kuruyoruz? Söz konusu olan, anlam iletiminin ötesine geçebilmekti. Evet, iletişimin bugünkü anlamında her yerde ve her şeyde iletişimi bulabilmek olası. Anlam yok, ancak her yerde anlam üretiliyor. Böylelikle de anlamdan yola çıkmayan bir başka simgesel değiş-tokuş olabilecek bir iletişim biçimi de bütünüyle bir kenara itilmiş oldu. Olaya buradan baktığınızdan anlam olduğu zaman, anlamı olmayan kalıntı özelliği kazanıyor. Bilinçaltına itilmiş oluyor, kendisiyle biraz uğraşılıyor hep bu. Anlamın ipoteğinden geçmeyen bir işleyiş biçimindeyse kalıntı olmuyor. Herşey geçiyor. Geçmesi gerektiğine inanıyorum. Bu belki de bir ideal, nostaljik bir ütopya ancak, en azından bir varsayımın yapılabileceğini düşünüyorum. Dilyetisini yalnızca bir iletişim aracı olarak düşünmeyle yetinmemek gerektiği kanısındayım.

O.A.: *«Sessiz Çoğunlukların Gölgesinde Ya Da Toplumsal'ın Sonu» adlı yapıtında bir toplumun sonunu haber verirken aynı zamanda yeni bir toplumu ya da yeni bir toplum biçimini müjdelediğiniz söylenebilir mi?*

J.B.: Burada söyleyecek bir şeyim yok. Bir başka toplum biçimi nasıl olabilir bilemiyorum...

O.A.: *Bu tırnak içinde ya da mecaz anlamda 'ölmüş' dediğimiz toplumdan çıkacak yeni bir toplum diyebiliriz belki?*

J.B.: Bu başka toplum biçimi konusunda konuşmak istemiyorum. Kuşkusuz kimi perspektivler elde edilebilir, ancak bu önceden başka çözümleme yöntemlerine dayanıldığında yapılabilir. Örneğin marksist bir yöntem başka bir toplum tipi düşletebiliyor. Bu konu üstünde söyleyebileceklerim çok kısıtlı. Zaten temelde bana yöneltilen eleştiri de bu. Şeyler konusunda çok kötümser, anların bir felaketle sonuçlanacağı görüşüne sahip olduğum söylenir. Kesinlikle kötümser değilim, felaketle sonuçlanma görüşüneyse evet diyorum. Ancak bunu şu anlamda söylüyorum, bu devinimde ortaya çıkmağa başlayan bir eğrilik («courbure») var. Düz bir çizgi halinde sonuca gitme söz konusu olamaz. Zaten bu görüş bir şeylerin ortadan kesinlikle kalktığı, bir halı gibi kendi üstüne yuvarlanan bir şeye benziyor...

O.A.: *Ya da bu toplum artık 'kapalı' ('halkalaşmış') bir toplum olmuştur diyebiliriz..*

J.B.: Evet. Şu anda üretim değil, yokoluş sistemi içindeyiz.

O.A.: *Evet, terimin eski değil yeni anlamında bir «geleneksel» toplumla karşı karşıyayız...*

J.B.: Yeni toplum tipine dönecek olursak, bu toplumun nasıl bir toplum olabileceğini söylemek, bu kayboluşun getireceği yeni şiddet biçimini belirleyebilmek oldukça güç. İyi bir kökten varsayımla kolay ve ideolojik bir peygamberce görüş öne sürme arasında bence büyük bir fark var ki bu sonucu da insanı kötü bir bilim-kurgu kuramına doğru sürükler. Ben de zaten yeterince bilim-kurgu yaptığımdan daha ileri gitmek istemiyorum. Sonuç olarak burada da sanat için söylediklerimizi yineleyebiliriz. Sanatın bir yokoluş süreci içinde olması, ortaya çıkan şeyin olumsuz ve niteliksiz olduğu anlamına gelmez. Bu, bir şeyin ortadan kalkması, kendi yokoluşunu yönetmesi anlamındadır... Bunun ötesinde neler söyleyebileceğimizi kestiremiyorum. Çünkü «kalıntılar» kuramına inanmıyorum. Eğer bu kurama inanmak gerekirse örneğin psikanalizde bilinçaltına itilenler konusunda hemen karşımıza bir yol çıkıyor ki bu da bilinçaltına itilenlerin özgürleşmesi anlamına geliyor. Geleceğin toplumu zaten daha şimdiden baskı altında tutulma ve karşı koyma («repousser») toplumu olarak görünüyor. Eğer bu gözönünde tutulmazsa geleceğin toplumu konusunda görüşler öne sürebilmek olanaksızlaşacaktır. Ancak herşeye karşın bu bir kötümserlik değildir.

O.A.: *Herşeye rağmen yabancılaşmanın bütünsel olamayacağı gibi, Batı'nın Ölümü'de bütünsel bir ölüm olmayacaktır, çünkü sizce en azından «Şiir» yaşayan bir şeydir.*

J.B.: Şiir için de yukarıdakilere benzeyen şeyler söylenebilir. Ben o yapıtta de Saussure'ün «anagramme»ları aracılığıyla incelemiştim şiiri. Gerçekte o da umurumda değil. Şu sıralarda şiir olarak yazılan her şeye karşı duyarsızım.

O.A.: *Yapıtınızda (1976) şiir konusuyla birlikte bir sapma görülüyor, o yüzden bu konu üstünde duruyorum.*

J.B.: Bir tür oyun bu. Ya da iletişim dilyetisinin parçalanması ve bu anlamda da bir deney. Ancak kimi insanların, ya da profesyonel anlamda şair olduğunu söyleyen kişilerin de aynı yanlışlığa düştüklerini sanıyorum.

O.A.: *«Yazınkuramı» (poétique) adlı nesneye Freud - Marksist bir açıdan yaklaşan Tel Quel'cileri acımasız bir şekilde eleştiriyorsunuz, neden?*

J.B.: Şu anda neler yaptıklarını bilmiyorum, ancak o zamanlar her şeyi üretilebilirlik (productivité) terimi altına yerleştirmişlerdi. Dilyetisinin üretilebilirliği ki, bu da bana ideolojik bir biçimin biraz aşırı genelleştirilmesi gibi görünüştü. Her şeyi üretim imi altına sokmak gibi. Sanki dilyetisi, üretimden yola çıkıldığında bir devrimi getirebilirmiş gibi. Barthes bile bir ara- bundan etkilenmiş ve bu alanda onlarla flört etmişti. Bakış açıları bana aşırı pişmiş ve dogmatik görünüyordu. Hepsi bu. Üstelik Artaud, Ba-

taille gibi çok sevdiğim insanların üstüne çullanmalarını görmek canımı sıkıyordu. Kristeva'nın yaptığı şeyler iyi, ancak oldukça ağır ve nesnesini ezip geçen bir yöntem. Ancak Tel Quel'in insanlarına karşı kesinlikle önyargılı değildim. Onlara karşı duyduğum duygular, o kendilerinden emin olmaları ve entellektüel küçümsemelerini sevmememden ileri geliyordu. Üstelik çok kurnaz bir şekilde rüzgâra uyarak yön değiştirmelerine kızıyordum. Onlarla özel bir ilişkim olmadı. Kristeva'nın yaptıklarını P. Sollers'in yaptıklarından daha çok seviyorum. Sollers'in üretim biçimini tatsız tuzsuz, doğallıktan uzak ve yüksek sosyete işi gibi görüyorum. Bu konuda kişisel bir değerlendirmem yok.

O.A.: *İyi bir şiir (söz oyunu gibi) kalıntı bırakmıyor, öyleyse bu konuda imbilimsel bir çözümleme girişimi boşuna olacağına göre «kalıntı» bırakan şiirin, romanın, filmin imbilimsel çözümlemesi yapılabilir diyebilir miyiz?*

J.B.: Evet kalıntıların işlenmesi diyebiliriz buna. Böyle bir çözümleme yapılabilir. Bugün artık kalıntı bırakmayacak biçimler bulabilmenin giderek güçleştiğini sanıyorum. Söz oyunu bir tür ütopya ancak, ondan yola çıkılarak şeyler çözümlenebilir. Örneğin sözünü ettiğim, duvaryazı ve resimlerinin (graffiti'lerin) biçimi gibi. Onlar da kalıntı bırakmayan biçimler gibi görünmüyorlar bana. Sözdizimleri, süreklilikleri olmadığı ölçüde kalıntı da bırakmadıkları söylenebilir. Geçici eylemler denebilir bunlara. Onlar için de bir oyun kuralı söz konusu doğal olarak.

O.A.: *Evet temizleniyorlar, siliniyorlar..*

J.B.: Evet, ancak hemen arkasından «graffiti» bir sanata dönüştü. Daha sonra bir takım insanlara bu sanatı yapmaları için para verilmeğe başlandı. Ancak bu kez New York Çağdaş Sanat Müzesinin estetik zorunluluklar koymasıyla gerçekleştirilmeğe başlandı bu iş. Her biçim anında ele alınarak «taslanmış» (simule) bir hale getiriliyor. Ancak özgün olduğu kısa bir an var doğal olarak. Bu ortaya çıkış anı oluyor bir anlamda. Bence ilginç olan iki an var: biri şeylerin ortaya çıktığı ve anlamlarının olmadığı, çok güçlü, etkin oldukları, süreklilikleriniin olmadığı an ve bir de kayboldukları an. O an dramatik ve trajik bir an. Üretildikleri an benim daha az ilgimi çekmiyor. Ortaya çıkış ve yokoluş anları daha ilginç geliyor. Belki de şeyler o anda şiirsel bir niteliğe sahip oluyorlar. Yalnızca ortaya çıktıkları anda oluyor bu. Etkilerin coşkun oldukları ve nedenlerin henüz ortaya çıkmadığı bir an bu an. Belki de neden yok. Neden- etki ilişkisince düzenlenen bir anlam yok o sırada.

O.A.: *Bir anlamda H. LEFEBVRE ile birlikte Batı'lı insanda kalmış insancıl yanı ya da simgesel değiş-tokuş'u kurtarmağa çalışıyorsunuz. Bunun tersi olduğu takdirde Batılı ve 'Batılılaşma' yolunda olan toplumların 'ortadan kalkacağını' söyleyebilir misiniz?*

J.B.: «L'Echange Symboléue et la Mort»da antropolojiden, Mauss'tan ve diğerlerinden yararlanmıştım. Burada da artık «simgesel değiş-dokuş» terimini eskisi gibi kullanamayacağım, çünkü sözcüğün tam anlamında bir değiş tokuş değil bu. Benim için, eğer bu terimlerle konuşmayı sürdürecek olursak artık simgesel değiş-tokuş yok. Diğer toplumlara gelince, bilemiyorum. Ancak şeylerin evrensel boyutlarda —aynı anda— gelişeceğine inanmıyorum. Şöyle ki, bu toplumların kaçınılmaz bir şekilde Batı örneğini yaşayacaklarını sanmıyorum. Örneğin, Meksika, Brezilya, Fas gibi ülkeleri biraz tanıyorum ve bu toplumlar bana göre hiçbir zaman batılılaşamayacaklar. Batı değerler sistemine indirgenemeyecek bir takım şeyler var onlarda. Uzun bir süre yakından inceleyince bu açıkça görülüyor. Bir ara batılılaşmanın gerçekleşeceğine inanılmıştı. Kapitalist bir düştü bu. Öte yandan belki de geri kalmışların inandığı bir düştü. Bana göre aradaki boşluğun doldurulamayacağı bir kesiklik vardı, iyi ki vardı. Bu da başka karşıt modellerin olabileceğine ve Batı örneğiyle karşılaştırılmayacağını gösteriyordu. Batı'yla karşılaştırıldığı anda ise yitik örnekler olacaklardı. Başka bir şeyler gelişiyor. Örneğin İslam Dünyası benim için Batı örneğine indirgenemez. Bu açık ve seçik olarak görülüyor. Orada olan bitenler kötü olabilir, bu konuda ahlaki bir değerlendirilme yapılabilir, ancak bütün bu olaylar Batı'nın kandırma stratejisinin dışında kalıyorlar. Brezilya'da neler olup bittiğine baktığınızda doldurulamayacak gedikler açıldığı görülüyor. İyi ki açılıyor... Eğer şeylerde (Batının istediği anlamda bir gelişme olabilseydi) şimdiye kadar çoktan olurdu sanıyorum. Oysa beklenen gelişme kesinlikle olmadı. Ya da tam ters anlamda oldu. Örneğin İslam Dünyasında Orta Çağ'dan kalma bir kalıntı ya da barbarlıktan gelen bir güçten söz edilemez. Başka şeyler var. Genellikle din ya da diğer eski kurumlar suçlanır, oysa hayır, bunlar söz konusu olamaz. Onun da stratejisi ve özgün bir gücü var. Bunlar kendi değerlerine sahiptirler ve Batı'nın değerleri kesinlikle umurlarında bile değil. Bugün artık birinin örneğin diğerlerinden daha güçlü olduğu gerçekten söylenemez. Yirmi yıl önce söylenebilirdi... Batı konusunda, ancak bugün olanaksız bir şey bu. Örneğin Brezilya'da korkunç bir teknolojik ve ekonomik gelişme var. Diğerlerinin gerileyeceği sanılıyordu yine, tam tersi oldu ve müthiş bir şekilde gelişmeğe başladılar. Bu bağlamda hangi kültürün diğerlerini etkisi altına alabileceğini söyleyebilmek güçleşiyor. Son söz henüz söylenmiş değil. Üçüncü Dünya'nın ne olduğu belli değildi, başlangıçta köleleştirilmiş, baskı altında tutulan ve sonuçta «beyaz'laşmağa» çalışan, bunu isteyen insanlardan sözedilebilirdi, artık o da bitti. Şimdi başka şeyler oluyor.

O.A.: *Genel imbilim konusunda, onun öldüğünü söyleyeceğinizi sanmıyorum ancak, belki de sınırları olduğunu ve onları aş-*

maması gerektiğini söyleyeceksiniz.

J.B.: Ben daha çok sınırlarını aşarak riskleri göze almasını söyleyeceğim. Belki de bu riskleri göze aldığında yok olma tehlikesiyle karşı karşıya gelecektir. Ben şeylerin ortadan kalkmasından yanayım, ancak felaketle sonuçlanabilecek bir yokoluş değil bu. Kendi yokoluşlarını oynamalılar, kendi varlıkları konusunda sorular sormalılar. Başarısızlığa uğramayı kabul etmeliler. Çünkü, bence, işte bu andan itibaren olay ilginçleşmeğe başlamaktadır. Oysa bilim dallarının pekçoğu bu olanaklara sahip değildir. Örneğin psikanaliz bir bunalım içinde bulunmakla birlikte gerçek anlamda bir patlama yapamadı ve bunalımdan yararlanamadı ya da bunu ayıp örtercesine yaptı ve şeyleri dengelemeğe çalıştı. İmbilime gelince ona ne dileyebileceğimizi bilemiyorum. Toplumbilim derseniz, ortadan kalkmalıdır diyebilirim, çünkü daha uzun bir süre ortadan kaldırılamayacağını biliyorum. Tam tersi geçerli onun için.

Ö.A.: *Teşekkürler Jean BAUDRILLARD.**

* Bu söyleşiye katıldığı için Mustafa ALTINTAŞ'a teşekkür ederiz.

GEORG LUKACS'IN GERÇEKÇİLİĞİ

CEM TAYLAN

Lukacs'ın eserlerindeki kuramsal ilkelerin tartışılmasına, onun «yansıma» (reflection) kategorisine verdiği önemin değerlendirilmesiyle başlanmalıdır. Lukacs'ın kuramsal girişiminde «yansıma»ya bu denli önemli bir yer vermesini doğal karşılamak gerekir; çünkü Lukacs, «yansıma»da gerçekliğin bilinç aracılığıyla kuramsal ve pratik düzlemlerde kavranış biçimlerine ortak bir temel sağladığına inanmıştır.

Lukacs'a göre Yansıma kuramını, idealist ya da mekanik maddeci varyantların çıkmazlarını doğurmadığı için diyalektik bir kuram saymak gerekir. Gerçekliğin bir yansıması olarak edebiyat, yansılamacıdır (mimetic), bununla birlikte kopyası yapılanın kopyadan farklı olmasından dolayı yapıntısallık (fictionality) kaçınılmazdır: «Yansılama, kopya ile gerçeklik arasına bir uzaklık koyar, bu büyü törenlerinde görülmeyen bir uzaklıktır. Büyü, nenenin törensel çerçeveye alınışını da içerir.»[1] İşte bu nedenlerle Lukacs, 'gerçekçilik'in tek ve yeterli bir «aşma kipi», (mode of supersession) olduğu yolundaki inancını doğrulayabilmiştir. Başka kipler, sanatı büyü dünyasına geri göndererek, onu insanbiçimcilikten uzaklaştırmışlardır (deanthropomorphized). Böylelikle Lukacs, «gerçekçilik bir biçem değil, gerçekten büyük her edebiyatın *toplumsal temelidir*»[2] diyebilmiştir.

Bu cümle çok kısa olmasına karşın, dikkat çekmektedir: çünkü burada öne sürülen görüş Lukacs'ın sisteminin her noktasında karşımıza çıkar. Şematik bir biçimde söylemek istersek, bu, epistemolojik bir nosyon olarak gerçekçilik ile tarihsel açıdan belirli bir edebi dönem olarak gerçekçilik'in birleşmesidir. Pek çok incelemecinin gözlemlediği gibi Lukacs, Balzac ile Homeros'tan sanki birbirleriyle çağdaş imişler gibi söz edebilmektedir.

Lukacs'ın «yansıma» kuramını ele alışındaki en ilgi çekici yan, belki de, gerçekten köktenci Martsist yenilikleri tanımamakta ayak diremesidir. Böylece Lukacs, «yansıma» kavramının temellerine Platon'u yerleştirir ve Marksizmin bu kuramın 'sağ yanını' kaldırdığını eklemeyi unutmaz. Burada amaç salt bir sa-

nat eserinin ürettiği 'bilgi' türünün temel ilkelerini göz önüne sermek ise, Lukacs'ın neden böyle dolambaçlı bir yoldan gittiği şaşırtıcıdır. Aslında onun çabası, Platon'dan beri bütün büyük estetik kuramlarındaki egemen öğenin «yansıma» kategorisi olduğunu kabul ettirmektir.

«Yansılama geleneği»nin (mimetic tradition) Batı estetiğinde önemli bir rol oynadığını reddetmek eğiliminde değiliz Üstelik, Lukacs'ın incelemesinin dayanaklarının, çok soyut bir düzeyde oluşlarından ötürü kesin ayrımlar sağlayabileceklerinin kuşkulu olduğu bile düşünülebilir. Yalnız böyle düşünmekle birtakım noktaların gözden kaçırılmış olacağı da belirtilmelidir. Çünkü bu dayanaklar ince ayrımlar yapmak amacıyla ortaya atılmış değildirler. Burada Lukacs'ın yaptığı, «bir tür kültürel ultra-solculuk'u» eleştirmek için, Marksist kuramın kendine özgü «ayırt edici» yanını göz ardı etmektir:

> *Marksist estetiğin bu önemli sorunu [yansıma], köktenci bir yeniliğe özenmeden yaklaşması, her türlü temel ya da gerçek bilgiden yoksun olarak emekçilerin kültürel kurtuluşunun geçmişin bütünüyle bir yana bırakılmasında yattığı inancıyla emekçi ideolojisinin, 'köktenci yenilik' yani, artistik yenilikçilik (avantgarde-ism) ile birleştirilmesi gerektiğini düşünenleri şaşırtır ancak'.*

Burada Lukacs, «gerçekçi gelenek»in egemenliğini sağlamaya çalışmaktadır açıkça. Göründüğü kadarıyla bu geleneğin yüceltilmesi de karşıt edebi akımlara (örneğin, dışavurumculuk gibi), kesin bir karşı çıkışı gerektirir. Yukarıdaki alıntıda Lukacs'ın, büyük bir olasılıkla Brecht'i kastettiğini öne sürebiliriz Bu konuya birazdan değineceğiz.)

Bununla birlikte, Lukacs her ne kadar kendi eseriyle geleneksel estetikçiler arasındaki ilgiyi vurgulamak isterse istesin (ki bu kendi içinde anlamlı bir strateji sayılabilir), kuramının zorunlu bir özgüllük taşıdığı da ortadadır. Bununla ilgili olarak, yansıma kategorisinin işlerlik kazandığı birtakım 'mekanizma lar'a göz atacağız.

Lukacs'a göre, bir sanat eseri 'burada ve şimdi'siz var olamayacağı için, tümellik kategorisi tarafından yönetilemez. Ama 'burada ve şimdi', örneğin bir tarihsel süreyi temsil edebileceği için tikellik de böylece aşılmış olacaktır (transcended). Sanat eserinde tümellik ve tikellik bir arada yaşar: Lukacs'ın da kullandığı Hegelci terminolojiyle söylersek burada bir «somut tümel» söz konusudur. İşte buradan Lukacs'ın 'tipik'e verdiği temel rolü çıkarabiliriz:

Gerçekçi edebiyatın ana kategorisi ve ölçütü tiptir. Buna karakterler ve durumlardaki tümel ile tikeli organik bir biçimde birbirine bağlayan alışılmamış bir bireşim (sentez) de diyebiliriz... onu tip yapan, içindeki bütün insani ve toplumsal temel belirlenimlerin en yüksek bir gelişme düzeyinde bulunması ve gizil olanakların, sonunda, gözler önüne serilmesidir...[4]

Öyleyse, Vautrin ve Julien Sorel davranışlarında 'tipik'tirler, çünkü içlerinde yoğunlaştırılmış bir biçimde belirli bir tarihsel evrenin belirleyici etkenlerini bulabiliriz. Ama onlar kaba birer örnek olarak da görülmemelidirler; çünkü karakterlerinin, birey ile tipiği birleştiren bir 'diyalektik'i de bulunmaktadır.

Bu yüzden tip, «tikel» ile «tümel» arasındaki birbiriyle çelişen (çelişkili) bir özdeşliğin ortaya çıktığı özel bir bireşim türüdür. (Burada şimdilik bu çelişkili durumun sadece biçimsel olduğu konusu üzerinde durmuyorum.) Buradaki gerçek güçlüğün, bu «tümel»in yoğunluğunda, giderek çift anlamlılığında yattığını belirtmeliyiz. Lukacs, «tümel» terimini iki anlamda kullanmış gibi görünüyor: 1) insanda 'temel' olan ve, 2) bütün tikel görüngüleri belirleyen tarihsel boyut. Lukacs'ın birbirinden bütünüyle ayrı bu iki eksen arasında tam bir sınır çekmemesinin epeyce şaşırtıcı olduğunu belirtmeliyiz.

Bir tipin temsili ile somut, tümel ve temel nitelikler, insandaki kalıcı, bireysel ve toplumsal açıdan tümel yanlar tipik sanatta birleşirler.[5]

Elbette, burada sorun bu olan 'birleşme'nin kesinleştirilmesi gereken ifadesidir. Bu bağlamda tikelin, bir bütünün parçası olarak, tümeli içerdiği sonucunu çıkarmaktan kaçınmak zor olacaktır. Böylelikle, Lukacs'ın bütünsellik anlayışının Hegelci (yani, görüngülerinin çokluğu arkasındaki öz, olduğu söylenebilir. Bunun ayrıntılarına birazdan gireceğiz.

ARTİSTİK BİÇİMLER

Hegel'e göre, «güzellik, ussal olanın, duyumsanabilir kılınmasıdır; duyumsanır görünüm (sensible appearence) [ise], içindeki ussal özün kendini belli ettiği bir biçimdir.»[6] Bu duyumsanan yapı, üç ana yolla gerçekleşir: klasik sanat, simgesel sanat, romantik sanat. Klasik sanat, duyumsanan anlatımın, tekabül ettiği idea'ya 'yeterli' olduğu ve belli belirsiz bir biçimde onu aşmadığı durumlarda ortaya çıkar. Simgesel sanatta ise duyumsanır biçim, sadece ussal özü simgeler: gizemsel bir biçimde onu aşan uzak bir ussallığa göndermeler yapar. Öte yandan roman-

tik sanat, denge ve uyumdan sonsuz değerli sayılan bir öznellik kargaşasına kayma ile nitelendirilir. Bu Hegelci biçimler Lukacs'ın eserlerinde, sırasıyla Gerçekçilik, Doğalcılık ve Biçimcilik olarak görülürler.

Helga Gallas'ın gösterdiği gibi,[7] Lukacs'ın artistik biçimleri üçe ayırması, gerçekliğin kavranışına ilişkin epistemolojik verilerle (görünüş, öz, öz/görünüş) örtüşmektedir. Doğalcılık, gerçekliğin «dolayımsız görünüşü»nü kavramak olarak nitelendirilir: buna «somut görünüşler»i yeniden üretmede başarısızlığa uğramak da diyebiliriz; kaldı ki, gerçekliğin sadece 'öz'ünü kavramaya çalışmak idealizm (biçimcilik) demektir; buna karşı gerçekçilik, öz ve görünüşün birliğini kavramasıyla ayırt edilebilir:

> *Her büyük sanattaki amaç, görünüş ile gerçeklik, tikel ile tümel, dolayımsız ile kavramsal olan arasındaki çelişmeyi, bu ikiliklerin sanat eserinin doğrudan izlenimindeki kendiliğinden (spontaneous) bir bütünlükte toplanan ve bölünmez bir bütünlük duygusu uyandıran bir gerçeklik izdüşümü sağlayarak çözümlemektir.*[8]

Yukarıdaki bölüm, Lukacs'ın Gerçekçilik, Doğalcılık ve Biçimcilik kategorilerinin, dönemlerin ve üslupların tarihsel özgüllüğüne iyice nüfuz etmek amacıyla düşünülmediğini, sanırız, açıkça ortaya çıkarmıştır. Yapılan, aslında, bir dizi «artistik biçimler tipolojisi anlamında, temel ve aşkın belirlemedir.»[9] Dolayısıyla, herhangi bir eser, ancak Lukacsçı şemaya «tekabül ettiği» ölçüde incelenme durumunda olabilir.

Lukacs'ın 'biçim' nosyonu, Hegel kökenli epistemolojik bir kavramdır: «'...içerik, biçimin içeriğe dönüştürülmesinden; biçim ise içeriğin biçime dönüştürülmesinden başka bir şey değildir.'»[10] Lukacs, 'teknik'in plastik yanına pek ilgi göstermez. Buna karşılık, içeriği 'yeterli' bir biçimde ifade etme çabası gösteren yazarın, artistik biçimleri kurmasıyla ilgilenir. Aslında Lukacs'ın yaptığı, «biçimlere kendi içlerinde bir ontolojik varoluş yüklemektir.»:

> *Biçimi, içeriğin bir ürünü olarak gördüğünü ileri sürmesine karşın, Lukacs uygulamada (örneğin,* Tarihsel Roman) *bir genel biçimler ontolojisiyle işe başlar ve bunun içine sanatçının tarihle olan özgül bağıntısına ilişkin problemleri sokar... Scott'un romanlarındaki Yabancı (Gentile) toplumun görünümüyle 18. yüzyıl İskoç toplumunun gerçekliğinin karşılaştırılması sorunu pek ilgilendirmez onu. Gerçekten, Lukacs'ın eserlerinde pek az fenomenolojik Tarih tanımlaması vardır.*[11]

Arada bir Lukacs'ın 'generik yasalar'ın içkin moment'inden söz ettiği de görülür ama Julia Kristeva'nın ortaya koyduğu gibi hiçbir 'metin', öteki metinlerden bağımsız olarak düşünülemez.[12] Lukacs, «intertextualité» kavramıyla ya çok az ilgilenir ya da hiç üstüne eğilmez. Böylelikle, Lukacs'ın 'biçimler ontolojisi'nin, yeni artistik biçimlerin doğuşunu belirleyenin sadece burjuvazinin ideolojik gelişmesi olup olmadığı sorununu özenle inceleyemeyişinde önemli bir rol oynadığını görürüz.

1848: BURJUVA KÜLTÜRÜNÜN BÖLÜNMESİ

Lukacs için temel soru şudur: Burjuvazi 'tarihsel açıdan ilerici' bir rol oynamayı hangi noktada sona erdirmiştir? Lukacs bu soruyu, «Paris emekçilerinin 1848'deki Haziran savaşı,»[13] diye yanıtlamaktadır. 1848'den sonra burjuvaziye açık olan —nesnel olanaklar— (burjuvazinin 'oluşturulabileceği en üst bilinç düzeyi'), bütünüyle, karşı-devrimci bir nitelik kazanmıştır. Burjuvazi, ancak 'devrimci' evresinde bulunduğu sürece, gerçeklikle ('sıradan yaşam') alışverişinin *genişliğinden* doğan bir anlamlılığa sahip olmuştur. Burjuvazi savunmaya geçtiğinde ve artık kendinden ötede bir 'perspektif'i olmadığı zaman, gerçekliğin hemen bütün alanlarından kendini giderek yalıtmak zorunda kalmıştır. Böylesine «lanetlenmiş» bir sınıfın edebi ürünlerinin, daha önceki çağlardaki düzeyi tutturabilmesi elbette olanaksızdır.

On dokuzuncu yüzyılın birinci yarısında doruğuna ulaşan, 'büyük gerçekçilik'in temeli sayılan on sekizinci yüzyıl burjuva kültürü, toplumsal dayanağını, feodalizmi tasfiyeye yönelik ilerici güçlere, nesnel açıdan yol gösterici olmasında bulmuştur. Bu 'tarihsel görev':

> *...sınıfın (burjuvazinin) önemli ideolojik temsilcilerine* sıradan yaşamdan *kaynaklanan bütün problemleri ortaya koyabilmek için bir* yüreklilik *ve* atılım (élan) *vermiş, böylelikle onların günlük yaşamdaki güçler ve çatışmaları derinden kavramalarını sağlamıştır. Sorunları ortaya koymak ve çözmek burjuvazinin dar ve sınırlı çıkarlarıyla çelişse bile, aynı burjuvazi edebiyatta insansal ilerleme amacını temsil etmeyi elden bırakmamıştır.*[14]

Burjuvazinin ideolojik 'temsilcileri', kendi sınıflarını tehdit altında görünce, çağın ağır basan toplumsal çelişkilerini daha önce tanımlarken kullandıkları o, 'kendi çıkarını gözetmeyen yürekliliği'[15] gösterememişlerdir. Klasik gerçekçiliğin ölümü, burjuvazinin *irade güçsüzlüğü*'nün, 'gerçeklikle yüzyüze gelmek'ten kaçınmasının edebi terimlerle ifadesi demektir.

Lukacs'ın klasik gerçekliği destekleyen görüşünün temel öğelerinden biri, yazarın «sıradan yaşam»dan kaynaklandığıdır. Lukacs'a göre, Goethe, Tolstoy ve Balzac Rönesans ve Aydınlanma çağı entelektüellerinin geleneğini izlemişlerdir. Bu yazarların, kendi çağlarındaki büyük toplumsal mücadelelere etkin katkıları olmuştur; bu yüzden de eserleri, sanatla toplum arasındaki derin etkileşimin yetkin örnekleridir.

Bunun, üzerinde durulması gereken bir nokta olduğunu kabul etmeliyiz: Örneğin *David Copperfield* (1850) ile *Sanatçının bir Genç Adam Olarak Portresi* (1915) karşılaştırıldığında, bu eserlerde 'yazı'ya ilişkin tavrın, köklü bir değişimden geçtiği görülebilir. Copperfield için 'yazı', toplumda bir saygınlık sağlama aracıdır; oysa Dedalus'a göre, toplumda bu yolla sağlanmış bir ün, eserini lanetlemek için yeter de artar bile. Ne yazık ki, Lukacs sorunu kaba bir etkinlik/edilginlik ikilemi içinde irdelemeye o kertede kararlıdır ki, savını desteklemek amacıyla getirdiği kanıtlar şaşırtıcı bir biçimde ampirik kalmaktadır. Nitekim on sekizinci yüzyıl estetikçilerinden birinden yaptığı alıntıya dayanarak Lukacs, gerçekten tipik olanı verebilmek için bir yazarın «zengin bir yaşam» (bu ne anlama geliyorsa!) sürdürmesi gerektiğini öne sürmekten çekinmez.[16]

Öte yandan Zola ve Flaubert, edebi yaşamlarına, 1848 Haziran başkaldırısından sonra iktidarını pekiştiren bir burjuva toplumunda başlamışlardır. «Sıradan yaşam»la herhangi bir ilişki kurmak şöyle dursun, burjuva toplumuna *karşı olmaları,* onları bu toplumun uzağında durmaya zorlamıştır. Kapitalist işbölümü dolayısıyla yaşamdan kopmuşlardır bu yazarlar. Yeni tür gerçekçi yazarın, çeşitli toplumsal katılımlarından uzak kalması, onun sanatıyla dönüştürebileceği çok dar ve sınırlı bir 'yaşam hammaddesi' üretmesine neden olur.

«Sıradan yaşam» nosyonunun, ('kavram' bunu tam olarak karşılamamaktadır) Lukacs'ın gerçekçi edebiyatın büyüklüğü savını geçerli kılma çabasında büyük önem taşıdığı açıktır. Balzac'ın birtakım kapitalist süreçlerle ilişkisinin, ona burjuva toplumunu eleştirebilmek için gerekli 'hammadde'yi sağladığı doğrudur, ama «sıradan yaşam» gibi belirsiz bir nosyonun, Balzac türünden bir borsa spekülatörünün edebi eserlerinde, bu denli köktenci bir 'ideolojik yerdeğiştirme'yi (ideological displacement) nasıl başarabildiğini açıklamakta yetersiz kaldığı da açıktır. Lukacs'a göre, tersine, yazarın «sıradan yaşam»ın içinden gelmesi, onun kendi sınıfsal konumunu *aşmasını*, 'yanlış bilinç'ine karşın tarihsel gerçekliğin doğasını kavramasını sağlar. (Sanat/ideoloji sorunsalına başka bir yazıda ayrıntılı olarak değineceğiz. Burada, sadece, Lukacs'ın bu «sıradan yaşam» temeline göre yaptığı tarihsel dönemselleştirmeyi kabul etmenin mümkün olmadığını belirtmek isteriz.)

Sparks'ın belirttiği gibi[17], burjuvazinin dünya ölçeğinde artık ilerici bir rol oynayamayacağını belirtmenin, bu yüzden de «sıradan yaşam»ın birtakım yanlarından kendini bütünüyle yalıtmasının kaçınılmaz olduğunu öne sürmenin hiçbir dayanağı yoktur. Lukacs'ın kendisi, burjuvazinin 'devrimci' döneminde bile, tam anlamıyla 'tutarlı' bir dünya görüşü ortaya koyamadığı görüşündedir. Burada karşımıza yine Lukacs'ın artistik biçimler sınıflaması çıkıyor:

> *...klasik tarihsel roman, bu popüler karakterinin sonucu olarak, bir model biçiminde* epik'in genel yasalarına *uymuş; gerileme döneminin romanı ise, yaşamdan kopuk olarak, anlatı sanatının bu genel yasalarını yerle bir etmiştir.*[18]

Bu bölüm, Lukacs'ın eleştirel programını niteleyen 'biçimciliğin' ana çizgilerini kapsamaktadır. Bu biçimciliğin, edebi ürünleri, bir dizi keyfi yasayla sınırlamaya çalışması, daha da tehlikeli olmaktadır. Gerçekten, Lukacs'ın savının tersine, edebi biçimlerin gelişmesinin bir bölümüne itici güç sağlayan, yasalara uyum değil 'yasaları çiğneme' biçiminde ortaya çıkan sürekli olgudur.

Bize göre, bu bölümden çıkarılacak sonuç, Lukacs'ın burjuva romanının gerçek gelişmesini kavramakta başarılı olmadığıdır. Edebiyatı bir *dolayımlı siyasal müdahale* olarak görürsek, romanın 'eşitsiz' gelişmesini kavrayamayışı, Lukacs için siyasal ya da kuramsal bir gerileme kaynağı sayılamaz mı? Az ilerde görüleceği gibi, 1930'larda, Brecht ile Lukacs arasında ortaya çıkan ünlü tartışmanın temelini oluşturan da budur.

GERÇEKÇİLİK — DOĞALCILIK — BİÇİMCİLİK

Lukacs'a göre 1848, gerçekliğin bir 'temsil biçimi' olan gerçekçilik'ten (realizm) bir başka temsil biçimi olan doğalcılık'a (natüralizm) geçildiği ve bunları fazladan biçimciliğin (formalizm) izlediği özel bir tür 'epistemolojik kopma'dan oluşmuştur. Lukacs için doğalcılık, duruk ve sansasyonel sayılır: özümsenmemiş bir belirlenimciliğin desteklediği bir dizi sıradan olaylara bağlıdır. Doğalcılık yaşamın 'yüzeyde' temsil edilmesiyle onun 'temeli oluşturan' etkinlikleri yakaladığını sanır. Bunun sonucu olarak da, bütünsellikte çatlaklar oluşur ve doğalcı yazarlar 'yaşamın anlamsızlığı' üzerinde yoğunlaşırlar. Bütün bunlardan şunu çıkarabiliriz: Lukacs'a göre Zola ile Flaubert'in karakterleri birer izleyici, anlattıkları olaylar birer tablo, biz okuyucular ise gözlemcilerizdir.

Lukacs'ın öne sürdüğü gerçekçilik/doğalcılık bölünmesinde

katılmadığımız yanlar olsa da, hiç değilse bunun genellikle ince eleyip sık dokuyan bir bilgi kuramına (Hegelci de olsa) oturtulduğunu kabul etmeliyiz. Bununla birlikte daha da şaşırtıcı nokta —nedenlerine daha ileride değineceğiz— Lukacs'ın büyük gerçekçilerin belleklerde yer edecek 'karakterler' yaratma yetilerini övmek için sayfalar doldurmasıdır. Onun için Zola'yı «hiçbir zaman, tip sayılabilecek, *herkesin dilinden düşmeyecek* bir deyim durumuna dönüşebilecek, neredeyse *yaşayan kişi* sayılacak karakterler» yaratmadığından dolayı sert bir dille azarlar Lukacs.[19] Sadece bu yüzden bile Lukacs'ı, örneğin Dickens'ı Micawber, Pecksniff, Gamp gibi İngilizler açısından «ölümsüz kişiler» yarattığından dolayı öven burjuva eleştirmenleri ile aynı ideolojik çizgiye koymamak için geçerli nedenler yitirilmiş olabilir. Garip bir raslantı: Lukacs da bu sorundan söz ederken 'ölümsüz kişiler' sözcüklerine başvurmadan edemez.[20]

Bir Marksist için edebiyat eserlerinin üretildiği tarihsel dönemler arasında dikkatli bir ayırım yapmanın, herşeyin üstünde öncelik taşıdığı açık seçik ortadadır. Bu durumda Lukacs'ın doğalcılık ile biçimciliği birleştirmesi üzerine ne denebilir? Lukacs'a göre gerçekçilik ile doğalcılık arasındaki ayırım şuna dayanmaktadır:

> *...bir sanat 'eserinde gözler önüne serilen durumlar ve karakterlerde 'anlam hiyerarşisi'nin bulunup bulunmaması. Buna oranla formel kategoriler ikincil sayılırlar. Böylelikle yenilikçi edebiyatın temelde* doğalcı *niteliğinden ve burada bir ideolojik sürekliliğin edebi ifadesinden söz edilebilir.* Bu, üsluptaki farklılıkların toplumdaki değişmeleri yansıttığını reddetmek anlamına gelmez. Ama doğalcı keyfilik ilkesinin ve hiyerarşik yapı yoksunluğunun alabileceği özel biçim kesin değildir.[21]

Lukacs'ın doğalcılık ve biçimcilik kavramlarını ayırt etmeye çalışırken karşılaşılan zorluk, böylelikle kolayca açıklanmaktadır: ona göre bu kavramlar *sadece tikellik* teması üzerine farklılıkları temsil ederler.

Lukacs'a göre, hem doğalcılık hem de biçimcilikte ('betimleyici yöntem') ayrıntılar, kendileri içinde önem kazanırlar: romanın kompozisyonu ayrışıma uğrar ve roman, artık, değişken bir kaos durumuna gelir. Hegel'in de dediği gibi, benzemezliğin en uç noktasını oluşturduğu için 'burada ve şimdi olan' mutlak soyut sayılır. Lukacs Joyce'da örneğini bulduğu aşırı tikelleştirmenin, bireyselliği ortadan kaldırdığını ve «eninde sonunda kaba bir ampirizme, olağana, rastlantısala dayanan bir 'soyut tümellik'le sonuçlandığını»[22] düşünmüştür. Ayrıca biçimcilik dış

dünyanın değerinin azalması ile birlikte dışsal gerçekliğin değiştirilmez olduğu kanısını da uyandırır. Bu süreç içinde insan etkenliği iktidarsız kılınır ve bu eğilimin en uç bir örneğinin *Ses ve Öfke*'nin ilk bölümünde ve *Molloy*'da ortaya çıktığını görürüz. Her iki örnekte de öznelleştirmenin bir 'kötü sonsuzluğu' bulunmaktadır. Öyleyse son çözümlemede şu söylenebilir: yenilikçiler yaşamı dinamik bir biçimde anlatma yeteneğini yitirmişlerdir; 'betimleyici yöntem', insanları birer 'ölü doğa'ya dönüştürmüştür.

Buraya kadar söylediklerimizde, genel olarak, Lukacs'ın gerçekçiliğe karşı olan yazı biçimlerine düşmanlığının, bilgi kuramı yönünden özellikleri üzerinde durduk. Lukacs'ın bu kesin muhalefetinin altında yatan, onun her yerde karşımıza çıkardığı Us'la Ussal olmayan'ın çatışmalı konumudur:

> *Us, (Lukacs'a göre) insanoğlunun tarihsel ve toplumsal gelişmesinin üstünde bir şey değil, tersine, Hegelcilikte olduğu gibi insanlık tarihinin ve toplumunun kendi gelişmesinin içkin unsurudur. Onun (Lukacs'ın) gözünde belirleyici etken materyalizm ile idealizm arasındaki savaşımdan (krş. Lenin) çok, «ustan yana ya da usa karşı» olma kararıdır. Usu savunan biri olarak özellikle 'usdışı öznellik' ve 'bilinçaltı kültü' gibi usdışçılığın bütün biçimlerine karşı amansız bir düşman kesilmiştir.*[23]

BURJUVA ROMANI VE GERÇEKÇİLİĞİN EGEMENLİĞİ

Lukacs'ın gerçekçilikten anladığı, ilke olarak gerçeklikteki etkinlik ve akımların birbirleriyle olan ilişkilerinin diyalektik yansımasıdır. Pratikte Lukacs gerçekçiliğin 'yeterli' ifadesini, ondokuzuncu yüzyıl burjuva gerçekçi romanının artistik biçimine bağlamıştır. Lukacs gerçekçi romanın üstünlüğü ile ilgili savını destekleyen türlü görüşler öne sürer. Ona göre bunların içinde en belirleyici olanı, bu romanın gözünü budaktan sakınmayan insancıllığıdır:

> *Lukacs, Hegel'in artistik biçimler hiyerarşisi nosyonunu hem benimsemiş hem de uyarlamıştır: böylelikle klasik gerçekçi romanın bütün insancıl edebiyat geleneğinin nihai ve en güzel ifadesi olduğu sonucuna varmıştır.*[24]

Lukacs büyük sanat, hakiki gerçekçilik ve insancıllığın birbirinden kopmayacak bir biçimde bağlandıklarına inanır; insancıllığın, Marksist estetiğin temeli olması konusunda ısrar eder. Stendhal'i, burjuvazi için beslediği umutlar boşa çıksa da över Lukacs; «insancıl idealler»ine bağlı kalması, Stendhal'in bu

umutlarının «tarihsel açıdan geçerli, temelde de ilerici birer yanılsama» olmasına yolaçmıştır. Böylece Stendhal'deki «edebi verimliliğin kaynağı» da ortaya çıkmaktadır.[25] Lukacs, «proleterya insancıllığı»nın yükselmesi ile «burjuvazinin devrimci insancıllığının» çöküşü arasında yer alan geçiş dönemindeki «burjuva insancıllığının büyük mirası»nı koruduğu düşüncesiyle Balzac'ı da yüceltir.[26]

Lukacs'ın kullandığı bir başka saldırı biçimini, yani etkinlik/edilginlik karşıtlığını da artık tanımış bulunuyoruz. Lukacs, gerçekçiliğe duyduğu hayranlığı, gerçekçiliğin dinamik ve gelişmeye açık oluşuyla doğrular. Doğalcılık ile gerçekçilik arasındaki farkı gösterebilmek için Lukacs, Zola'nın *Nana*'sı ile Tolstoy'un *Anna Karenina*'sındaki at yarışı sahnelerini karşılaştırır. *Nana*'daki at yarışının betimlenmesi Zola'nın bu konudaki 'ustalığını' yetkin bir biçimde ortaya çıkarır: akla gelebilecek her ayrıntı 'kesin' çizgilerle ve renkli olarak betimlenmektedir. Burada, hatta Zola'nın çağının at yarışları konusunda gerçek bir monografi sayılacak bir bölüm yazdığı da söylenebilir. Ama betimlenen olayların konunun genel doğrultusuyla ilişkisi ancak üstünkörü bir biçimde kurulmuştur. Oysa *Anna Karenina*'da yarış, büyük bir dramın gelişimi içindeki krizi temsil eder. Yarış sadece bir tablo değildir artık; öyle öykülenir ki (narrated), bununla birbirine yoğun bir biçimde kenetlenmiş kişisel ve toplumsal olgular ağı ortaya çıkar.

Bir başka yaklaşım da Lukacs'ın edebi karakterlere yüklediği önemli roldür. Bu, daha önceden de belirttiğimiz gibi Lukacs'ın kuramının hiç kuşkusuz en zayıf noktasıdır. Karakterlerin sunulması için model, Platon'un *Şölen*'inden başkası değildir:

> *Gözümüzün önünde, bireysellikleri unutulmaz bir biçimde vurgulanmış bir grup* yaşayan *insan belirir. Bütün bu insanlar yalnız entelektüel fizyonomileriyle bireyselleştirilmişlerdir; birbirlerinden ayrılmışlar ve aynı zamanda birer tip sayılan bireyler durumuna gelmişlerdir.*[27]

Lukacs için dünya edebiyatının büyük eserleri, 'entelektüel fizyonomi'yi dikkatli bir biçimde çizmeleriyle tanınırlar. Bu fizyonomi, 'dekadans' dönemlerinde belirsizleşmeye yüz tutar. Büyük gerçekçiler, karakterlerinin karşılıklı bağımlılıklarını ortaya koymayı başarmışlar ve bu karşılıklı etkilenme, karakterlerin 'yaşamlarını' yaratıcı ve zengin bir biçimde yaşamalarını sağlamıştır.

> *Scott, Balzac ya da Tolstoy'da özünde anlamlı olan olayları yaşarız, çünkü hem* karakterler dolaysız bir

biçimde olayların içindedirler *hem de* karakterlerin yaşamlarının sergilenmesinde *bunun genel toplumsal anlamı belirir. Karakterlerin etkin birer rol aldıkları olaylara seyirci oluruz. Kendimiz bu olayları yaşarız.*[28]

Lukacs'ın çok önem verdiği 'kalıcı insan tipleri', böylelikle, kişisel ilişkilerindeki toplumsal eğilimleri *biçimlendirmeleriyle* tanımlanırlar. İşte bu nokta, Lukacs'ın «bütün büyük sanatçıların materyalizmine»[29] olan inancını doğrulayan bir etmendir. Aslında sorunun bir 'biçimlendirme' sorunu sayılmasından dolayı insan tipinin 'temsil edilebilirliği', onun sanat eseri içinde 'kendi kendini etkinleştirmesine', 'kendi diyalektiğine sahip olmasına' bağlıdır.

Sonuç olarak, Lukacs'ın yukarıda söylediklerini şöyle toparlayabiliriz: büyük edebiyat, ancak geçmişteki büyük burjuva gerçekçilerinin artistik ilkelerini geçmeye çalışmakla ortaya çıkarılabilir. Modern dönem için bu, Thomas Mann'ın romanlarında en yetkin ifadesini bulan 'eleştirel gerçekçilik' anlamına gelir. Öyleyse, Lukacs'a göre Joyce'daki bilinç akımı 'tekniği' sadece bir 'stilistik araç' değildir, bir kurucu ve temel ilkedir. Oysa Mann için, iç monolog (örnek: *Lotte Weimar'da)* sadece bir 'teknik araç'tır: geleneksel epik'in kompozisyon ilkesinden başka bir şey değildir. Bunun gibi Mann'ın görünürde bir 'modern' çoğulzaman mekanizması kullanması, (örnek: *Sihirli Dağ*), «zamanın toplumsal ve tarihsel bir birlik olarak 'geleneksel' gerçekçi açıdan ele alınışını (karmaşık ve dolaylı bir yoldan da olsa) pekiştirir»[30] Lukacs'ın burada konunun sadece bir yanını sunmasının dilin maddi gücünü iyi kavrayamayışı ve buna bağlı olarak belli artistik araçların gerçek işlevini saptayamayışından kaynaklandığı söylenebilir. Bütün bunlardan dolayı Lukacs'ın dıştan koyduğu koşullar, onun kültür politikasını köktenci sanatçıya pratikte öncülük yapamayan despotik bir 'biçimciliğe' dönüştürmüştür. Brecht böyle bir eleştiriye 'yasamalı' (legislative) demiş, biraz sonra değineceğimiz gibi, bunun siyasal etkilerinin ancak yozlaştırıcı olabileceğini öne sürmüştü.

BRECHT - LUKACS TARTIŞMASI

1930'larda Lukacs Alman edebi solu'nun saflarında yavaş yavaş etkili bir konuma gelmişti.[31] *Linkskurve* (Devrimci Proleter Yazarlar Birliği'nin organı) yazarlarından biri olarak Lukacs, kendini ilk kez Willi Bredel ve Ernst Ottwalt'ın proleter romanlarına yönelttiği saldırılarla göstermiştir. Lukacs, sınıf mücadelesine gözü kapalı inanmanın, Halk Cephesi nosyonuna aykırı bir sekterliğe yolaçtığı uyarısında bulunmuştur; çünkü ona göre, bu gözü kapalılık yalnız burjuvaziyi değil onun kültürel mirasını

da mahkûm etmektedir. Resmen kuruluşundan yıllarca önce, Lukacs'ın Halk Cephesine ilişkin bir kültür kuramı geliştirdiği anımsanırsa, onun Bredel ve Ottwalt'ın proleter romanlarını hiç de iyi karşılamamış oluşuna şaşmamak gerekir. Proleter edebiyatın, siyasal rolünü daha etkin bir biçimde oynayabilmesi için estetik haz vermekten vazgeçmesi görüşüne gelince Lukacs, pek de yararlı sayılmayacak, şu savı öne sürmüştür: Marx'ın kendisi bile sanat eserleriyle özdeki niteliklerinden dolayı ilgilenmiş, özellikle de eski sanata hayranlık duymuştur.

Ottwalt'ın katıksız haz duymaya karşı ortaya attığı siyasal eylemcilik, Lukacs'a göre, Brecht'in Aristotelesçiliğe karşı çıkışıyla benzerlikler gösterir. Ayrıca Lukacs'a göre Brecht'in «yabancılaştırma effekti»ni kullanması, 'toplumsal içeriği', onunla diyalektik ilişkisi bulunan insansal öz'den ayrı görmekten başka birşey değildir.

> *Çünkü bu içerikler, onları somut bir duruma getirmek için yapılan övgüye değer çabaya rağmen, soyut yani dolaysız yüzey görüngüler olarak kalmaktadırlar. Ayrıca bunlar, Devrimin nesnel itici güçleri sayılmadıklarından, devrimcilik ruhları gene soyut bir vaaz ya da bir 'eğilim' olarak kalmaktadırlar.*"

Lukacs'ın söz konusu metinlere yüklemeye çalıştığı eşmerkezli insancıl örgütlenme savından başka, kendi metnindeki en yozlaşmış yan, Brecht'in önemli ilkelerinden birini, artistik deneyimlerde başarısız olma hakkını, görünürde geçersiz kılmaya kalkışmasıdır. Ama biraz sonra değineceğimiz gibi Brecht, Lukacs'ın görüşlerindeki eleştirel tutarsızlıkları —bunların kaynaklandığı kuramsal dizge ile birlikte— saptayabilmiş ve çürütmüştür.

1938'de Brecht, dışavurumculukla ilgili önemli bir tartışmanın bütün hızıyla sürdüğü *Das Wort* adlı dergiye bir dizi yazı yazdı. Bu yazılarda Brecht, Lukacs'a karşı iğneleyici ve alaylı bir dille saldırıyor, ancak Lukacs'ın 'teknik'in fetişleştirilmesi ile ilgili eleştirilerine katıldığını da belirtmekten geri kalmıyordu. Ama Lukacs'ın önerilerinin olumlu ve yapıcı yanlarına gelince Brecht bunlardan hiç etkilenmiş görünmemekteydi. Lukacs'ın önerilerinin, bütünüyle uygulanamaz olduklarını düşünüyordu. Brecht için sorun, teknikleri söküp atma sorunu değil, tersine onları geliştirme ve «eski güzel günlere» değil «kötü ama yeni günlere» bağlamaktır." Brecht'in siyasal düzeyde bağışlanmaz bulduğu, Lukacs'ın uyarılarının altında yattığına inandığı boyun eğme ve geri çekilme öğeleriydi.

Brecht, *Das Wort* okuyucularından bazıları adına, Lukacs'ın tanımındaki sınırlılıkla 'gerçekçilik' nosyonunu daralttığına iliş-

kin kaygıları dile getirmiştir: «Birtakım okuyucular, bundan (Lukacs'ın görüşlerinden) bir kitabın ancak 'geçen yüzyılın burjuva romanları gibi yazılmışsa' gerçekçi sayılacağı sonucunu çıkarmışlardır».[34] Brecht'e göre Lukacs, yenilikçi edebiyatı 'biçimcilik'le suçlarken şu önemli noktayı görememektedir: *katıksız bir edebiyat geleneğinden bir dizi normlar çıkarsadığı* için tarih-ötesi bir biçimciliği temellendiren Lukacs'ın kendisidir. Buna karşılık Brecht şöyle düşünür: eğer Balzac ve Tolstoy'un romanları belli bir tarihsel dönemin kesin ürünleri iseler, bu romanların 'yapıntısal ilkeleri' sınıf mücadelesinin temelden farklı bir evresinde yeniden nasıl yaratılabilirler? Brecht için Lukacs'ın pratik önerilerindeki («Tolstoy gibi olun ama onun zayıf noktalarını almayın. Balzac gibi olun ama daha çağdaş!»)[35] saçmalığın altını çizmek zor olmamıştır.

Ondokuzuncu yüzyıl Alman estetiğinin belli başlı belitlerinden biri bireycilik ile ilgilidir. Alman tiyatrosundaki acı deneyimden dolayı Brecht, 'birey kültü'nün güçsüzleştirici etkilerinin farkındaydı ve böyle bir olasılığa karşı Lukacs'ın eserlerinin bu konuda yeterli önlemler getirmediğini de biliyordu. Brecht'e göre Lukacs, içini «Antigone'den Nana'ya, Aeneas'tan Nekhlyudov'a dek balmumundan tiplerin doldurduğu bir tür mumya müzesi»[36] düşünmekteydi. Lukacs, bir büyük romanda belirleyici olanın, 'edebi karakterlerin entelektüel fizyonomisi' olduğuna inanmıştı. Bu yüzden Lukacs için roman, Hegelci bir bütündü: içinde parçaların (temelde, büyük karakterler ve bunların uyduları) birbirleriyle 'bağlaşıklık kurduğu' bir *anlamlı bütünsellik* ('expressive totality'). Brechtçi dramaturji ise tam tersine bir *ayrışmış yapı* ('dissociated structure') ilkesine göre kurulmuştur.

Gerçekten de, Brecht kendi oyunlarına kimi kez Mao'nun, «Çelişki Üzerine» adlı eseri yoluyla göndermeler yaptığı yerlerde, Althusser'deki 'Structure à dominante' kavramına öncülük ettiği söylenebilir. İşte bu gibi noktalarda —benzeri noktalar epey fazladır— Lukacs, burjuva estetiği ile bağıntı kurulmasının olanaksızlığını savunurken, Brecht bu bağıntının bir «kopma»yla kurulabileceğini gösterebilmiştir.

LUKACS'IN BURJUVA KÜLTÜRÜ İLE OLAN İLİŞKİSİ

Thomas Mann'ın, Lukacs'ın eserlerinde bir güçlü 'gelenek' düşüncesi bulunduğunu sezmesi son derece anlamlıdır. Burada bizi ilgilendiren, Lukacs'ın tema seçimindeki tutuculuğu değil, ama ondan çok daha önemli bir sorun olan ve Lukacs'ın genellikle burjuva kültürüne karşı beslediği oldukça karışık duygulardır. Mitchell bu sorunu, Lukacs'ın devrimciliğine dayanarak, «burjuva insancılığıyla ya da Heidelberg'li hocayla»[37] savaşım olarak koyar ortaya. Bu değerlendirme her ne kadar ilginç ise de

biz, Revai'nin bu konuda sorunun özüne daha çok yaklaştığını sanıyoruz:

> *Emperyalist dekandansa karşı savaşımında Lukacs faşizme, eski pleblere özgü popüler devrimcilik formları ve burjuva demokrasisinin gelenekleriyle göğüs germeye çalışmıştır. Bu yolları ve gelenekleri genelleştirmiş, idealleştirmiş ve mitoslaştırmıştır... Lukacs'ın emperyalist dekadans edebiyatı, faşizm ideolojisini büyük bir burjuva gerçekçiliğiyle karşı karşıya getiren edebiyat kuramının derinliklerinde, sağlam karakterlere sahip bir sistem olarak 'pleblere özgü demokrasi'ye dönüş düşüncesi yatar.*[38]

Bu çok zekice yapılmış bir çözümleme sayılmalıdır; ayrıca Lukacs'ın eserlerinin her yanına sinmiş olan demokratik ilericilik de gözden kaçırılamayacak kadar belirgindir. Burada başvuracağımız temel belge Lukacs'ın *Blum Tezleri*'dir: bu eserde temsil edilen siyasal perspektifle desteklenen Alman kültürünü Lukacs'ın bütünüyle kavrayışına tanık oluruz.[39] Bu senaryodaki baş edebi kişiler Goethe ve Mann'dır.

Daha da ileri gidilerek Lukacs'ın estetiğindeki ana kişinin Goethe olduğu söylenebilir. Lukacs'ın Budapeşte'deki çalışma odasının özenli bir köşesindeki Goethe büstü her şeye tepeden bakmaktadır. Aslında Goethe Lukacs için büyük önem taşımaktadır; çünkü o:

> *...onsekizinci ile ondokuzuncu yüzyıl arasındaki estetik bağlantıyı temsil eder. (Goethe) Aydınlanmanın bütünlenmesi ve kendi kendini aşmasını simgelediği kadar, Walter Scott, Byron, Balzac ve Stendhal'ın da ruhsal ve estetik düzlemde hazırlayıcısı olmuştur.*[40]

Lukacs'a göre Goethe'nin eserlerinin yüreğinde yatan, klasik bir burjuva sanatı yaratma çabasıdır. Özünde bir *biçim* sorunu bulunduğu için Lukacs doğal olarak, bu durumla derinden ilgilenmiştir. Sorun eski çağların bir tür tıpkıbasımlarını sağlamak değil ama «*'biçim yasaları*'nı incelemeye çabalamak ve bunları modern çağın kendi ozanlarına sunduğu malzemeye *uygulamaktır*.»[41] Goethe'ye göre «artistik formlar, her zaman insan özünün ve insan ilişkilerinin en genel ve en soyut sentezleri»dir.[42] Goethe için de, tıpkı Lukacs için olduğu gibi, Yunan Antik Çağının özel bir önemi vardır, hatta artistik biçimlerin yetkinleştirilmesinden dolayı önemi belki daha da fazladır. Yunan Antik Çağı derin bir insan-merkezcilikle (antropocentricity) tanımlanır ve bunların artistik biçimleri 'insanın özü'nü temsil etmede kul-

lanılır. Buradaki saf anlatım —türlerin evrimi için bir amaç olarak— insanın 'evrenselliği' ve 'uyum' konularında eşsizdir.

Goethe'yi Alman kültürüyle ilgili herhangi bir tartışmanın dışında bırakmak olanaksızdır. Goethe'nin yerinin doğru saptanması, bu yüzden Lukacs için son derece önemlidir; çünkü o kendisini, Goethe'den başlayıp Schopenhauer ve Wagner aracılığıyla Nietzsche'ye uzanan geleneği, bir Lessing-Goethe-Hölderlin-Büchner-Heine-Marx geleneğiyle değiştirmeye adamıştır. Böyle bir resmi «ilişik kesme»yi başlatabilmek için Goethe, güvenilir bir politik kimliğe sahipmiş gibi görülmelidir.

> *...politik açıdan genç Goethe Almanya'da olunabileceği kadarıyla bile devrimci sayılamayacağı gibi genç Schiller'in olabildiği kadar da devrimci sayılamaz Böylelikle ondaki pleb öğeler politik bir biçim içinde gözükmez. Daha çok insancıl ve devrimci ideallerin hem feodal mutlakıyetçiliğin korporatif toplumuna, hem de kabasabalığa karşı koyması biçiminde belirirler.*[3]

Burada en şaşırtıcı olan Lukacs'ın 'insancıl idealler'e nasıl da bu denli kolaylıkla, «devrimci pleb» öğe kadar ve hatta son tahlilde politik sayılabilecek bir değer tanıyabilmesidir. Bunu Lukacs'ın 'halk cepheciliği'nin ve usta taktikçiliğinin verdiği bir ödün olarak görmek yerine onun olgun dönemindeki estetiğinin temelini meydana getiren gerçek bir kuramsal ilkenin ifadesi saymak gerekir.

Elbette Goethe'nin politik nitelik ya da yeteneklerinin mihenk taşı, onun Fransız Devrimi'ne karşı takındığı tavırda aranmalıdır. Lukacs bu konudaki görüşlerini şöyle bağlar:

> *«Goethe'nin reddettiği sadece Devrimin yapılışındaki yöntemin ve birtakım isteklerin pleb yanını içerir; ama o, gittikçe artan bir ölçüde Fransız Devriminin temeldeki toplumsal özünü onaylamıştır.»*[4]

Bu alıntıyla ilgili olarak —biraz şematik kaçsa bile— şöyle bir açıklama yapabiliriz: başlangıçta bir tür 'proleterya' devrimi olma eğiliminde gördüğü Fransız Devrimi'ne düşman olan Goethe, sonunda gerçekleştirilenin bir *burjuva* devrimi olduğu ortaya çıkınca, yeni rejimi destekleme konusunda daha cömert davranmıştır. Lukacs, Goethe'nin Fransız Devriminin 'devrimci' niteliğini kavramasındaki yeteneğinden oldukça etkilenmiştir ve bu başarı Lukacs'a göre Goethe'nin eserlerinin 'tarihsel açıdan ilerici' yapısının bir başka doğrulanışı demektir.

Lichtheim'ın belirttiği gibi, Goethe'nin siyaset görüşü Weimar kültürünün temel niteliğinin bir örneğini oluşturur: buna

aristokrat ve burjuva değerlerin kaynaşması da diyebiliriz.[15] Oysa Lukacs'ın *Goethe ve Çağı* adlı eserinde dokunaklı bir sessizlikle karşı karşıya kalırız. Gelişigüzel bir değinmenin dışında bu kaynaşmadan söz edilmez. Marksist kuramın uygulayıcısı için, bunu şaşırtıcı bir 'ihmal' saymak gerekir. Lukacs'ın Thomas Mann ile ilgili çalışmasında da birtakım noktaların sessizce geçiştirildiğini göreceğiz.

Lukacs'a göre Birinci Dünya Savaşının patlaması Mann ve Alman orta sınıfının durumlarını altüst etmiştir. Orta sınıfın «iktidarca korunan içselliği» dramatik bir biçimde ters yüz edilmiştir: «'içsellik', 'iktidar'ın ideolojik bir kalkanına, başka bir deyişle gerici Prusya - Alman emperyalizmine dönüşmüştür.»[16] İşte, Lukacs'a göre, bu nokta Mann'ın Birinci Dünya Savaşındaki özel durumunu açıklar. Ama 'bir sanatçı olarak' Mann, 'burjuva'yı aramaktan vazgeçememiş ve Alman burjuvazisinin durumunu canevinde yakalamak istemiştir. Bu yüzden Mann'ın eserleri:

> *...günümüzün en üstün ve şimdiye kadar görülen burjuva eleştirel gerçekçiliğinin en yetkin ifadesini (temsil eder). Bu, bir burjuva tarafından gözlenen bir burjuva dünyasıdır, ama bu burjuva her şeye* önyargısız bir gözle *bakmaktadır ve günümüzü değerlendirmesi, temel niteliğini kavraması ve geleceği anlamasıyla kendi sınıfının sınırlarını aşmasını başarabilmiştir.*[17]

Burada Mann'ın sınıfsal konumunu 'aşması' sorununu tartışmakla zaman kaybetmek istemiyoruz. Bunu 'sanat ve ideoloji' adlı bir başka incelememizde ele alacağız. Yalnız şunu söylemekle yetinelim: Lukacs Mann'ın özgünlüğünü «çağdaş burjuvayı gerçek bir biçimde, *özünden-tanıması*»[18]nda bulduğuna göre söz konusu «sınıfsal konumu aşma» en azından garip bir nitelemedir. Üstelik Mann'ın Almanya'da 'burjuvayı arayışı'ndaki kahramanca mücadelesinde itici gücü sağlayan bu 'özünden tanıma'dan başka bir şey değildir.

Mann'ın Lukacs'ın şemasındaki gerçek konumunu anlayabilmek için, onun Lukacs'a göre, Alman kültüründe (aslında başka kültürlerde de rastlanır) yıllar boyu süre gelen bir savaşa katıldığını görmek gerekir. Bu savaş Goethe'nin romantiklere karşı şu tavrıyla başlamıştır: «Ben klasik eserleri sağlıklı sayarım, romantik olanlar hastalıklıdır.»[19]

Eserlerindeki bu kutuplaşmanın öneminden dolayı Lukacs, Mann'ı eleştirel gerçekçilik ve yenilikçiliğin amansız düşmanı sayar. Mann'ın Nietzsche ve Freud ile ilgili olarak dile getirdiği düşünceleri de kolaylıkla bir kenara bırakır. Aslında bunu Lukacs'ın her yana yayılmış us/ussal olmayan ikileminin monolitik niteliğine bir kanıt saymalıyız.

Isaac Deutscher'in durumu en iyi biçimde özetlediğini sanıyoruz: burada gözümüze çarpan «Lukacs'ın Mann ile sanki bir tür entelektüel aşk serüveni yaşamasıdır.»[50] Tıpkı Goethe ile ilgili değerlendirmesinde olduğu gibi, Mann'ın eserlerini de ele alırken Lukacs'ın bu eserlerde rol oynayan ideolojik öğeleri yeterinden fazla basitleştirdiğini farkederiz. Deutscher şöyle der:

> *...Mann'ı karşı koymaya ve sürgüne iten dürtü, sadece 'ilerici anti-faşizm' ya da 'burjuvayı arayış' değildir. Bu, daha çok, ince zevkli soylu (patrician) burjuvanın uygar olmayan pleblere, Swastika'nın gölgesinde cinnet getirerek sağa sola saldıran* Kleinburger *ve* Lumpenproletarier'*e karşı duyduğu düşmanlıktır. Bu denli güçlü bir biçimde belirlenmiş niteliğinden dolayı Mann'ın Nazizm'e karşı düşmanlığı 'organik' ve yoğun olmakla birlikte, sınırlamalarının üstesinden gelmeye çalışmasına karşın oldukça dar düzeyde kalmıştır.*[51]

Burada hemen Mann'ın konumuyla Goethe'nin Fransız Devrimindeki 'pleb öğeler'e karşı 'ince soylu' tavrı arasındaki dikkatleri çeken —ama hiç de şaşırtıcı sayılamayacak— koşutluğu belirtmek isteriz. Mann'ın ideolojik konumuyla ilgili Deutscher'in değerlendirmesinin doğruluğunu saptayabilecek durumda değiliz. Bununla birlikte önceden de değindiğimiz ideolojik *eşitsizlik* sorununun keskin bir değerlendirmesini, Lukacs'ın Mann üzerine yazdığı kitabında bulunanlardan daha yetkin bir biçimde Deutscher'in yaptığını söyleyebiliriz.

Bu bölümde Lukacs'ın burjuva (Alman) kültürünü değerlendirişinde sergilenen temel politik konumun anlamını çıkarmaya çalıştık. Buna dikkatli bir insancıllığın dolayımıyla oluşan demokratik bir ilericilik diyebiliriz. Son olarak şunu söylemek istiyoruz: Aslında Lukacs, bizi bir simge ile başbaşa bırakmaktadır: Hitler iktidarının o korkulu yıllarında, Mann *Lotte Weimar'da* adlı eserini yazar. Bu romanda Goethe'nin yüce kişiliği Alman burjuvazisindeki tüm yetkin güçleri biraraya getirmiştir. Tarihsel göndermelerinden ötürü bunun 'önemli' bir simge olduğunu kabul etmeliyiz. Ama şu nokta göz ardı edilemez: bu simgenin ikonik etkisi Lukacs'ın bir hatasından, yani onun ideolojinin nasıl işlediğini kavrayamayışından, kaynaklanmaktadır.[52]

1. Stefan Morawski, «Mimesis; Lukacs' Universal Principle» (Yansılama: Lukacs'ın Tümel İlkesi), *Science and Society*, 32 Kış 1968, s. 32.
2. Lukacs, *Writer and Critic*, (Yazar ve Eleştirmen), Merlin Press, 1970, s. 231, a.b.ç.
3. a.g.e. s. 74.
4. Lukacs, *Studies in European Realism* (Avrupa Gerçekçiliği Üzerine İncelemeler), Merlin Press, 1970, s. 6.
5. Lukacs, *Writer and Critic*, (Yazar ve Eleştirmen), s. 78.
6. H.B. Acton, «Hegel» - *The Encyclopaedia of Philosophy*, 3. Cilt, ed. Paul Edwards, NY; Mac Millan, 1967, s. 447. Aşağıdaki bölümdeki Hegel'in artistik biçimler tipolojisi bu makaleye dayanmaktadır.
7. Gallas, «Proletarian Writers» (Emekçi Yazarlar), s. 115.
8. Lukacs, *Writer and Critic*, (Yazar ve Eleştirmen), s. 34, a.b.ç.
9. Gallas, «Proletarian Writers» (Emekçi Yazarlar), s. 115.
10. Lukacs, *Writer and Critic* (Yazar ve Eleştirmen), s. 45.
11. University of Essex, Methodology Seminar in Sociology of Literature (Essex Üniversitesi Edebiyat Sosyolojisinde Metodoloji Semineri) 16 Kasım 1971, Çoğaltılmış Kopya. Bunu ele geçirmemizde yardımı dokunan Paul Lawford'a teşekkür etmek isteriz.
12. Ünlü *Tel Quel* grubunun en köktenci belirtgebilimcilerinden olan Kristeva'nın ortaya attığı bu *'intertextualité'* kavramı edebiyatın niteliğiyle ilgili çok önemli bir noktadır. Çünkü belirtgebilim savına göre edebiyat gerçek fiziksel dünyayı değil, başka boyutlara indirgenmiş bir evreni yansıtır. Buna bir metin olarak görülen dünya diyebiliriz. Bkz. T. Hawkes, *Structuralism and Semiotics*, Methuen, 1978, s. 144.
13. Lukacs, *The Historical Novel*, (Tarihsel Roman), Penguin, 1969, s. 202.
14. a.g.e. s. 285, a.b.ç.
15. a.g.e. s. 206.
16. Lukacs, *European Realism* (Avrupa Gerçekçiliği) s. 225.
17. Sparks, «Georg Lukacs», s .81.
18. Lukacs, *The Historical Novel* (Tarihsel Roman) s. 422.
19. Lukacs, *European Realism* (Avrupa Gerçekçiliği) s. 92, a.b.ç.
20. a.g.e.
21. Lukacs, *Realism in Our Time* (Zamanımızda Gerçekçilik) NY Harper Row, 1964 s. 34, 'doğalcı' dışındaki sözcüklerin altını biz çizdik.
22. Lukacs, *Writer and Critic* (Yazar ve Eleştirmen), s. 175.
23. Vera Maslow, «Georg Lukacs and the Unconscious» (G. Lukacs ve Bilinçaltı) *Journal of Aesthetics and Art Criticism* - 22, Yaz 1964, s. 446.
24. Birmingham Literature and Society Group, «Literature and Society: Mapping the field» (Edebiyat ve Toplum: Alanı Saptama) - *Working Papers in Cultural Studies* - 4, İlkbahar, 1973, ss. 35 - 36.
25. Lukacs, *European Realism*, (Avrupa Gerçekçiliği), s. 83.
26. a.g.e. s. 63.
27. Lukacs. *Writer and Critc* (Yazar ve Eleştirmen), s. 150, a.b.ç.
28. a.g.e., s. 116, a.b.ç.
29. a.g.e., s. 35.
30. Lukacs, *Essays on Thomas Mann*, (Thomas Mann Üzerine Denemeler), Merlin Press 1964, s. 84.
31. Aşağıdaki bölüm şu eserlerden özetlenmiştir: Henri Arvon, *Marxist Aesthetics* (Marksist Estetik), Cornell University Press, 1973, Bölüm 7,

«Introduction to Brecht on Lukacs» (Brecht'in Lukacs üzerine Söylediklerine Giriş), *New Left Review*, 84 Mart - Nisan 1974.

32. Arvon'dan alıntı (Marksist Estetik) s. 105.
33. Bertolt Brecht, (Against Lukacs) (Lukacs'a Karşı), *New Left Review*, 84 Mart - Nisan 1974, s. 40.
34. B. Brecht, *Brecht on Theatre* (Brecht'in Tiyatro Üzerine Görüşleri), derleyen John Willet, N.Y. Hill Wang, 1964, s. 114.
35. Brecht, «Against Lukacs» (Lukacs'a Karşı), s. 45.
36. a.g.e. s. 46.
37. Stanley Mitchell, «Lukacs' Concept of 'The Beautiful'» (Lukacs'ın 'Güzel' Kavramı) *G. Lukacs: The Man, His Works and His Ideas* (G. Lukacs: Yazar, Eserleri ve Düşünceleri)'nden alıntı, Derleyen G.H.R. Parkinson N.Y. Random House, 1970, s. 235.
38. Lichtheim'dan alıntı.
39. Krş. Michael Löwy, «Lukacs and Stalinism» (Lukacs ve Stalinizm), *New Left Review*, 91, Mayıs - Haziran 1975.
40. Lukacs, *Goethe and His Age* (Goethe ve Çağı), Merlin Press, 1968, s. 238.
41. a.g.e. s. 78. a.b.ç.
42. a.g.e., s. 240.
43. a.g.e., s. 42.
44. a.g.e., s. 172.
45. Lichtheim, *Lukacs*, s. 91 - 92.
46. Lukacs, *Thomas Mann*, s. 29.
47. a.g.e., s. 114 - 115, a.b.ç.
48. a.g.e., s. 133, a.b.ç.
49. a.g.e., s. 33.
50. Isaac Deutscher, «Georg Lukacs and Critical Realism'» (G. Lukacs ve 'Eleştirel Gerçekçilik'), *The Listener*, 76, Kasım 3, 1966, s. 659.
51. a.g.e.
52. Bu son savımızı yukarıda sözünü ettiğimiz 'Sanat ve İdeoloji' adlı incelememizde kanıtlamaya çalışacağız.

LUKACS'IN ESTETİĞİNDE SİNEMA*

RENÉ MİCHA
Çeviren: Nezih Çoş

Her şeyden önce, işlevleri yalnızca okurun konuya yaklaşımını kolaylaştırmak (ya da yalnızca işimin zorluğunu göstermek) olmayan birkaç noktaya değinmem gerekiyor.

1. Lukacs'ın dili, olabilecek en çetrefil ve yinelemelere dayalı dillerden biridir. Bununla birlikte kendini haklı kılan yinelemeler vardır: —Çok yanlı (multilatère)— bir olumlamanın bakışa her keresinde yeni bir boyut (face) kazandırması gibi.

2. Sinemayı ele aldığı bölümde, Lukacs, sürekli kitabın öteki bölümlerine ve başka kitaplara göndermede bulunur.

3. Lukacs, bir ölçüde Marx'dan, Engels'den, Feuerbach'dan, vb.den devraldığı, bir ölçüde de asıl amacına uygun kıldığı sözcük ve terimleri kullanır.

Onun kaleminde birçok sözcük, birçok deyim sürekli biçimde yeniden karşımıza çıkar:

Mimesis — Bu sözcüğün anlamı alışılandan (örneğin Auerbach'takinden) daha karmaşıktır. Yansıtma'dır bu («Widerspiegelung») ama her «mimesis» bir diğerini belirlediği ölçüde «yansıtma»dan daha fazla bir şeydir.**

Homogen -- Bu, kurucu öğelerin aynı nitelikte olması değil, bir başka nesneyle ayni nitelikte olma demektir; hatta belki kendisininkiyle türdeş (homogène) bir tözden (cevherden) oluşmuş olma (Littré'nin Rousseau'dan devraldığı örnek gibi).

Homogenes Medium — Bir yandan insanın praksis'ine, eylemine, öte yandan nesnel gerçekliğe bağlı olan söz konusu *mé-*

* *Bu çeviri, ülkemizde henüz iki cildi çevrilip yayımlanabilen ve tümü dört ciltte tamamlanacak olan Georg Lukacs'ın «Estetik» adlı yapıtının sinemayı ele alan 32 sayfalık bölümünü özetleyerek tanıtıyor. Çeviri, «Cinéma 70» dergisinin 149 no.lu ve «Eylül-Ekim 1970» tarihli sayısından yapılmıştır* [YFY].

** «Mimesis» sözcüğünü, çeviride, yaşamı, doğayı taklit etme anlamında, «öykünme» sözcüğüyle karşılayacağım [ç.n.]

dium, iki şeyden oluşur: İnsanın sözlerinden, bakışlarından, el, kol, baş devinimlerinden meydana gelen somut töz - gerçekliğin yansıması, ona biçim verilmesi. «Das homogene Medium»un sinemada diğer sanat dallarına göre çok daha kesin bir anlam taşıdığını göreceğiz: Gözönüne alınan gerçek (réel) ve *öykünme* (mimesis) ölçüsünde. Homogenes Medium, her ne olursa olsun sanatın devindiği alandır. O, bir *alırlık* («Rezeptivat») öngörür.

Doppelte Mimesis — Önceki tanımlamanın ışığında anlaşılmalıdır. Bu, duyumsanan şeyin tümünün (estetik özün) yeniden üretimidir: Yani bir *öykünmenin öykünmesi.*

Stimmung — Lukacs bu sözcüğü aşağı yukarı felsefe ve yazın tarihçilerinin bizi alıştırdığı anlamda kullanıyor: Ruh durumu, etkin ruhsal durum. Bununla birlikte onu *öykünmeye,* insan toplulukları (Constellation humaine/«Menschlicher Konstellation») diye adlandırdığı şeyin biçimlendirilmesine («Gestaltung») bağlıyor. Sonraki açıklamalarımız bunu aydınlığa kavuşturacak.

*

Georg Lukacs'ın gözünde, tüm sanatlar çifte bir *öykünme* içindedirler; bununla birlikte öykünmenin ikili niteliği sanattan sanata değişir. Sinemayı yazınla, tiyatroyla, mimarlıkla, müzikle karşılaştırmak, *öykünme*lerden kimi kez birine, kimi kez diğerine değgin benzerlik ve ayrılıkları sürekli ortaya çıkarmak demektir.

Sinemada dikkat çekici olan şey, tekniğin önemidir. Biz, onu *öykünme*den ayrılmaz bir durumda buluruz.

Mimarlıkta gerçek bir yaratıcılık, kalıcı bir gerçeklik gereklidir: Yeni görsel alan o gerçekliği geçersiz kılma eğiliminde olsa bile. Birinci *öykünme* gerçekliği korur, ikincisiyse onu nitel olarak dönüştürür.

Sinemada teknik, gerçeğin (imitation) yola çıkar. Sinema gerçeklik değildir, onun yansısıdır. Bu yansı, hem izlenen sahnenin oluşumunun (genesis) izlerini yok eder, hem de özgür olarak görülen şeyi yeniden kurar.

Tekniğin rolü, tarihsel olarak, sessiz sinemadan sesli'ye geçiş sırasında gün ışığına çıkmıştır. Onu bir estetik bunalımı izlemiştir; bugün de televizyonun gelişmesi aynı sorunu gündemde tutmaktadır. Belirlemek gerekir ki, teknikteki ilerlemeler önemli ölçüde sermaye gerektirmekte ve daha büyük kitlenin beğenisini topladığına inanarak kötü beğeniye arka çıkan bir toplum biçimine ayrıcalık tanımaktadır: Şöyle ki, her buluşun estetik düzlemde ödenen bir karşılığı vardır.[1] Ama göreceğiz ki,

* İnsanbiçimcilik (Anthropomorphisme): İnsanın özelliklerini Tanrı'ya (tanrılara), doğanın dış güçlerine vb. aktararak bunları insan biçiminde tasarlayan görüş (TDK, Toplumbilim Terimleri Sözlüğü'nden). [ç.n.]

süreci tersine çevirmek, aynı zamanda yüksek nitelikli de olan bir halk sanatını yaratmak olanaklıdır.

Tekniğe ve sermayeye bağlı olan mimarlık da aynı sorunla karşılaşır. Ama, burada ikinci *öykünme*'yi oluşturan estetik, birinciden açık seçik ayrılır: Gerçeklik görsel olarak kavranır ve bu yeni *görselleştirme* tam anlamıyla mimarlığa değgin bir şeydir.

Sinemada, *öykünmenin* ikileşmesi, estetiğe geçiş, ancak teknik aracılığıyla olur. Teknik; 1) insanbiçimci olmayan *(désanthropomorphisante)** bir fotoğraf kopyasına; 2) gündelik bakışı yeniden kuran bir dizi devinen film görüntüsüne gereksinim duyar. O, amacı olan gerçeğe ancak teknik nitelikte bir araç sayesinde ulaşır: Onun bir parçası yansızdır (neutre), diğer bir parçasıysa istensin ya da istenmesin bir toplumsal işlev yüklenir. Boşa kullanılan bir teknikle bir üst amaca bağlı olan —ve ikinci *öykünmeyi* olanaklı kılan— teknik arasındaki sınırlar her zaman açık seçik değildir. Ancak kuşkusuz, sinemada, sanatın dili («das homogene Medium») başka herhangi bir öğeden çok daha fazla kendi teknik düzeyine bağlıdır.

Béla Balazs'ın ve dolaylı olarak da Walter Benjamin'in aydınlığa çıkardıkları şey budur. Griffith'in filmlerinin çözümlemesini yapan Balazs, belki de ilk kez, çekimlerin (plan) sıralanışının, alıcı devinimlerinin, perspektifin kaynaklarının [tek sözcükle «kesim» (découpage) ve «kurgu»nun (montage)] nasıl olup da, gerçeği ondan çok uzaklaşarak yansıtan *kendine özgü* bir dünya yarattığını ortaya koyar. Öte yandan, tiyatro oyuncusuyla sinema oyuncusunu karşılaştıran Benjamin, şunu gözlemler: İlki, devinimleri uyumlu bir bütünlük oluşturacak («als Totalität») biçimde *bulunulan yer ve zamanda* (hic et nunc) gözlerimizin önünde devinir durur; bu kişisel güçten yoksun olan ikincisiyse onu her yönüyle aşan bir makinenin içine kapatılır. Sinema oyuncusunun kaçınılmaz olarak parçalara ayrılmış optik yönden bölünmüş olan oyunu, ancak seyirci sayesinde bir bütün görünümü kazanabilir. Yine bu seyircinin genel mekanikbilime boyun eğmesi gerekir: Kendisine sunulan tikel seçimleri bir tek devinimde alıp kavramalıdır.

Bu konuda dikkati çeken iki nokta:

İlki, sinemada tekniğin ancak bir estetiğe dönüştüğü için anlam taşıdığıdır. Teknik ve estetik, oyuncuya kendilerini zorla kabul ettirirler. Ama doğrusunu söylemek gerekirse, bu tiyatroda da böyledir. Örneğin, Diderot'nun ileri sürdüğü istekler, özel olarak her oyuncuyu, ama aslında oyuncuların tümünü, sahneye koyuşu, tam deyimiyle de «gösteri»yi (spectacle) ilgilendirir (örneğin *Berliner Ensemble*, bunun tanığıdır): Ayrılık, sürekli diyaloğa bağlı olmayan sinema oyuncusunun yeni tür bir anlatı-

ma başvurmasındadır: Görüntüleme, kurgu ve öteki biçemleme (stylisation) öğeleri, eserin amaçlanan son biçimine bağlı olur.

İkinci nokta şudur: Bu *öykünme,* tiyatroda olduğu gibi kişiler arasındaki ilişkiyi kuşkusuz ortadan kaldırır, ama Benjamin'in o denli severek sözünü ettiği *atmosferi* (aura) yok etmez. Bu *öykünme,* resmin, yontunun çağrıştırdığı ilişkiye benzer özel bir ilişkiyi ortaya çıkarır.

*

Ancak, bu iki *öykünmeyi* daha açık olarak nasıl tanımlamalı?

İlki gerçeği yeniden kurar: O, gerçekten yaşama uygundur (authentique) ya da öyle görünür. Görüntülenen nesne tam onu gördüğümüz gibidir: Görüntüler insanı yanıltmaz. Bu gerçeği kabul ya da reddedebiliriz: Kabulümüz ya da reddimiz onu hiçbir bakımdan etkilemez; karşımızda durur o: Demek ki o «dolaysız bir öyle..» varlıktır («unmittelbares Sosein»). Bu yaşama, gerçeğe uygunluk iki evrede gerçekleşir. Fotoğrafın mekanik, «*désanthropomorphisante*» nitelikteki gerçeğe uygunluğu bir ölçüde korunur, filmin geliştirilip kurgulanması sonucu bir ölçüde yetersizliklerinden arındırılır: Bu kurgulama, görüntüleri birbirine bağlar, onlara devinim kazandırır, onları bir bağlam içine sokar. Bununla birlikte, Lukacs kaynağın her zaman gerçekliğin kendisi olduğu görüşünde diretir: Nesnel olarak, özgül olarak, görsel olarak varolan bir gerçekliktir bu. Sinema onu göstermekle yetinecektir. *Caligari** bile bize dekorlardan, ışıklardan, dışavurumcu gölgelerden başka bir şey izlettirmez. Eğer bir tansık (mucize) sinemada inandırıcı kılınmak istenseydi, doğrudan fotoğraf örneğini ele almak, onu etkili bir biçimde süsleyip püslemek, düzene koymak gerekirdi.

O halde sinemayla öteki görsel sanatlar arasında temel bir ayrım vardır. Öteki sanatlar ancak bir dönüşüm sürecinin sonunda gerçeğe uygunluğa ulaşırlar: O noktada *öykünme* ve sanat, gerçeği (réel) yeniden üretmek için bir araya gelirler. Bir sinema görüntüsü, ne denli zayıf olursa olsun, her durumda gerçeğe uygun düştüğü halde, resmin gerçeğe uygunluğu, bunun sanat eserinin kendi içinde yansıtılmış, gösterilmiş olmasını gerektirir.

Sinemayı öteki sanatlardan ayırdeden bu gerçeğe yakınlık, iki belirli özellik gösterir. Bir yandan devinim (hareket) ki, böyle bir şey ne resimde, ne yontuda vardır; bir ölçüde söz sanatı olan tiyatroda görülür. Öte yandan görüntülerin sıralanışına eşlik eden gerçek zaman: Onları *deyide* (catégoriellement) birbiri-

* «Caligari»: Robert Wiene'nin 1919'da çektiği ve Alman dışavurumcu (Expressioniste) sinema akımının öncü filmlerinden olan «Dr. Caligari'nin Odası» (Das Kabinett des Doktor Caligari) [ç.n.]

ne bağlayan şey. (Bu, öteki sanatlarda değişik biçimde var olan bir zaman'dır: Lukacs onu, kitabın başka yerinde bir «Zamansı» —«Quasizeit»— olarak adlandırır). Gerçeklikte olduğu gibi, bir filmde de yaşanan an, hem zamanın akışı («Zeitablauf») hem de geçmişten geleceğe geçiştir («Ubergang»). Bir şimdiki zaman gibi yaşadığımız bu geçmiş zaman ve şimdiki zamanın kendisi, daha o andan geleceğin korkutucu ve çekici öğelerine gebedir. Gündelik olana ilişkin deyiyi de (catégorie du quotidien), onun ruhsal renklenişini de bir yana bırakmıyoruz. Bu açılardan plastik sanatlar geçmişten geleceğe sıçrayışı betimleyemezler: Şimdiki zaman, onlarda zamanın bir çelişkisi ya da daha doğrusu gerçeğin yoğunlaştırılışı gibi görünür. Bu, ayrıcalıklı bir şimdiki zaman'dır: Lessing'in överek adlandırdığı *bitek (verimli) şimdiki an* («fruchtbares Moment»).

Bununla birlikte sinema görsel sanatlara özgü bir güçsüzlükten de yakasını sıyıramaz. İnsanları ve nesneleri dıştan betimleyen içsellik (intériorité/«das Innere») sinemaya kendini ancak bir nesnellik, bir belirsiz somutlama («unbestimmte Gegensteendlichkeit») biçiminde sunar. Sinemanın tüm çabası bu belirsizliği azaltmak içindir. Fotoğrafın gerçeğe uygunluğu ve zamansal kesinliğinden, hem olumlu hem olumsuz biçimde etkilenen sinema, ele geçirilmez nitelikteki içselliğin türdeş olmasa da eşdeğerlerini araştırır. Sessiz film, ara-yazılara ve gösteri sırasında çalınan müziğin eşliğine başvurur. Konuşmalı film, benzeteci (öykünmeci) biçimde olduğu denli estetik biçimde de, olaylara eşlik eden gürültülerden yararlanır; müziği, konuşmaları kullanır. Ses bandı önemlidir, o görsel dünyaya bir boyut katar; ama ona bağımlıdır da. YURTTAŞ KANE'de, milyarderin mutsuz kadın arkadaşının ortaya çıktığı sahne hiç kuşkusuz güldürücüdür: Ama opera havası taşımasından çok, grotesk el-yüz devinimleri yapan şan hocasının umutsuzluğu yüzündendir bu. (Buna karşılık, MEISTERSINGER'lerde Beckmesser'in güldürüsü katıksızca müzikal nitelikte görünür.) Geriye kalan sözdür: O da sırası gelince, betimleme ve biçim olarak («gestaltbar») ortaya çıkar.

Bir şey kesindir: Sinemada, yaşamda olduğu gibi, parlaklık, gözalıcılık aranır. İnsanın, onu kuşatan dünyanın («Umwelt») gözalıcılığı.

*

Demek ki sanatlar gerçek karşısında aynı ilişki içinde değildirler. Ondan görece uzakta bulunan plastik sanatlar ve müzik, bu boşluğu, ikinci bir dolaysızlık («eine zweite Unmittelbarkeit») yaratacak çeşitli araçlarla doldurur, kapatırlar. Yine de onların niteliklerini, devindikleri alanın kendi belirsizliğine borçlu olduklarını sananlar çıkabilir.

Sinema, her bakımdan çok kesin bir yansımadan kaynaklanır. Gerçeklik onu egemenliği altına alır: Yalnızca *öykünmenin* ilk aşamasında değil, ikinci aşamasında da. Biçimin dolaysızlığı, yaşamın dolaysızlığına karşılıktır. *Medium*'un tek çeşitliliği, türdeşliği (homogénéité) o ölçüdedir ki —gerçeğe yakınlığı—, bu türdeşlik kararsız, tam anlamıyla da *değişken* bir duruma dönüşür. İnsan topluluklarının (constellation) öznel ve nesnel iki görünümü de tam olarak yansırlar. Gündeliğin insanından (*médium* tarafından yaratılmış olan) Bütün'ün (Totalité) insanına doğru ne kopukluk ne de büyük değişiklik söz konusudur. Kuşkusuz bir dönüşüm —onun dışında asla sanat olamazdı— ama başka her yerdekinden çok daha az kaba bir dönüşüm. Üstelik, filmin *alırlığı* (réceptivité) daha az engelle karşı karşıyadır.

Sinemada, dünyanın sonsuz çeşitliliğini yeniden buluruz: Hayvanlar, bitkiler, mimarlık eserleri, toplumsal görünümler — bunlar, insanın varoluşunu kuşatır ya da onun içine karışırlar. Ama aynı düzeyde, aynı görünüşü vererek. İlk bakışta, onları adeta portre dışı resimler sanırsınız: Peyzajlar, natürmortlar, değişik türlere özgü sahneler, vb. Ama resmedilen şeyler insanın bilincine yönelirler: Sanat değerlerini ona borçludurlar. Bu epik yazında, hâlâ, daha çarpıcı biçimde görülebilir: Orada insan ve onun sorularıyla *ilintisi olmayan* hiçbir şey canlı bir anlatımla dile getirilemez. WERTHER'in pırıl pırıl peyzajları ya da SAVAŞ VE BARIŞ'ta savaş alanlarının üstünde yükselen gökyüzü, hiç kuşku yok ki insanbiçimcidir (anthropomorphique). Sinemada insan ve dünya birbirine bağlıdır, ama başka biçimde. Estetik *öykünme* onlar arasındaki ilişkiyi ortadan kaldırmaz, onu tam bir açıklığa kavuşturur. O, nesneleri ve insanın kendisini, olağan yaşam deneyimi içinde onları nasıl algılıyorsak, öyle gösterir. Yeni ilişkiler daha özgürce oluşur: Asla merkez olarak seçilmiş insandan kalkarak değil, sokaktaki adamdan («vom Menschen des Alltags») kalkarak; bilinçten yola çıkarak değil, bakıştan yola çıkarak.

Bu, biçim ve biçim verme («Formgebung») düzleminde oluşur. Ancak içerik, birbirine benzer öğeler (caractères) sunar. Lukacs, sinema ve öteki sanatlarda çocuğun betimlenişini inceleyerek görüşlerini belirtir. Yazın, çocuğu gücül bir yetişkin insan sayar. Değişmez biçimde (Goethe, Keller, Tolstoy, Martin du Gard) hep onun gelecek gelişmesinin ilk evrelerini dile getirir; eğer ki bu gelişme, Hanno Buddenbrook'un başına geldiği gibi ölümle kesilirse, ondan başka biçimde yararlanamaz. Resim, varolan modellere benzeyen çocuk portreleri yapar ama yarı yolda kalakalır, daha sonra niteliksel olarak başka bir *médium* gerekir. Yalnızca sinema, çocukluğu yaşamın ilk aşaması ve kendine özgü bir yaşama biçimi (Jackie Coogan) olarak, istediği gibi betimleyebilir. Aynı şey hayvanlar için de geçerlidir. Onlar, roman-

ların çoğunda (Thomas Mann'ın «*Herr und Hund*»u, Tibor Dery' nin «*Nicki*»si) insanların gözüyle anlatılır; oysa sinemada bağımsızlıklarını, yaradılış yapılarını ve saflıklarını yeniden kazanırlar.

O halde, başka her yerde sanata karşı duran *doğalcılık* (naturalisme) sinema sanatına zarar vermez mi? Lukacs inanır ki, soru kötü sorulmuştur: İkili *öykünme* içinde doğalcılık ve gerçeğin açıklığı birbirine karıştırılmaktadır. Yine de sinemaya geçmeden önce, önem verdiği felsefi görüşlerden birkaçını anımsatır.

Doğalcılıkta, öz, dış görünüşün yararına saklanıp gizlenmiş durumdadır; varlık — kendi belirtisi düzeyine, yani katıksız dolaysızlığa indirgenmiştir. Özle dış görünüş arasındaki ilişki, insan dünyasında ve «insan öncesi doğa»da aynı şey değildir. Toplum geliştikçe, sanatlar bu ilişkiyi daha kısıtlı ama öte yandan daha karmaşık kılma eğilimi gösterirler. Marx da, özü, bireyleri *doğal olarak* bağlayan bir genellik (une généralité/«eine Allgemeinheit») olarak anladığı için, Feueurbach'a sitem ederken değişik bir şey söylemez. Tam tersine, toplumsal gelişme ya da yine Marx'ın yazdığı gibi «doğal engellerin azaltılması», artık yalnızca soya değil ama —bilinçli ya da bilinçsizce— insanlığa da uygun düşmeyen bir özü ortaya çıkartır. Bunun içerdiği şey, bireyle toplum arasındaki, somut olarak yorumlanmış kişilikle toplumsal yapılar arasındaki ilişkidir. Bu ilişki *öykünmede* yetkin biçimde dile getirilir. Daha önceleri antik trajedi, oyuncuyu ve onun belirleyici öğelerini —maskeler, yüksek tabanlı ayakkabılar— sıradan insandan ayırdetmişti. Yeni tiyatro, insana daha doğrudan yaklaşırken doğaya bir geri dönüş dileğinde bulunmaz («zum naturhaften Menschen»), bireyi toplumla diyalektik ilişkisi içinde daha güçlü biçimde göstermek ister. O andan başlayarak, açıktır ki, çocuk ve daha küçük oranda da evcil hayvan bir geçişi açığa vurmak için katıksız doğadan kurtulurlar. Ancak onların doğal özü, Marx'daki anlamıyla «dilsiz tür» yine de yok olmaz. Eğitim, tam olarak, türe, soya bağımlılığı azaltmayı ya da dönüştürmeyi amaçlamıştır. Yine açıktır ki, sanatlar, herbiri kendi çizgisinde, (kendi *öykünmesine,* kendi özgün *médium*'una göre) çocuğu ve hayvanı yansıttıkları dünyanın içine sokmaya çalışırlar. Bu bakımdan, tiyatro yapıtının sahnesel biçimi, toplumsal ve tarihsel erke sahip bir Öz'ün ağırlığı altında düzenli olarak ezilir, durur. Buna karşılık, film, hemen hemen sonsuz sayıda olanağa sahiptir.

*

Gündelik yaşamda, öz-dış görünüş ilişkisi bakımından çok değişik nesneler yanyana bulunurlar. Bu bilinç ve bu çeşitlilik, filmde bütünüyle biraraya gelir: Film, kendi doğası (kendi *homogene Medium*'u) gereği doğalcılıkla hiç ilgisi olmayan bir tü-

melliğe (universalité) sahiptir. Tam da bunun içindir ki, tüm nesneleri dile getiren ve herkese seslenebilen sinema, sanatların en halka yönelik olanıdır. Yine bundan dolayı, en değerli düşüncelerin iletimine hizmet edebilir ya da en kaba içgüdülerin doyurulmasına katkıda bulunabilir; ya da yine çok basit bir deyişle düşlerimizi sürekli kılabilir. Ayzenş'tayn ve Pudovkin'in Devrimi yücelten eserlerinin ya da *küçük adam*'ı (little fellow) çağdaş dönemlerin kapitalizminin karşısına çıkaran Chaplin'in yapıtlarının reklamın, budalalığın ve kötü beğeninin egemen olduğu bir dünyada istisnalar olarak görünmeleri, kuşkusuz sinema sanatının aleyhine hiçbir şey kanıtlamaz.

Yine de çözülmemiş sorunlar vardır. Gerçekten de, bir film, «bayatlamış kalıpları terkeder, soylu tutkular beslerse» kitlelerden uzak düşme tehlikesiyle yüzyüze gelir. Sinemanın uzun yıllar boyunca maskaralıklara, kaçıp kovalamacalara, cinayetlere, beklenmedik olaylara ilgi gösterdiği ve bugün hâlâ filmlerin çoğunun olay anlatımına ve beklenmedik olgulara boyun eğer durumda olduğu ancak ve ancak çok doğru bir saptamadır; ama düşünülebilir ki, çok yalın olan gündelik yaşam, kimi sinemacıların (BİSİKLET HIRSIZLARI'nın ya da POLIKOUCHKA'nın yönetmenleri gibi) ondan eksiksiz bir görüntü sunmaları için yeterli coşkuyu ve şiiri içerir. Sinemasal *médium*'un türdeşliği, esnek ve yaygın (extensive) bir türdeşliktir («das homogene Medium des Films ist nicht nur labil, sondern auch elastisch»). O, *doğalcılığa* düşmeden gerçek insanlığı ortaya koyabilir ve dolaysız gerçekliği aşabilir; dünyanın nesnel ve öznel görünümlerini aynı anda betimleyebilir; fantastik olana gerçeklik kazandırabilir. İşte diğerleri arasında bunlar, halka çok büyük ölçüde dönük bir *öykünmenin* olası serüvenleridir.

Bununla birlikte, yine doğrudan bu nitelikler, çelişkili biçimde, sinemayı derin tinsel yaşamı dile getirmekten alıkoyarlar. Plastik sanatlar, müzik ve yazının *sınırsız nesnellik* içinde eriştikleri yer, bu tinsel yaşamdır. Tükenmez bir gerçeklik, doğru bir yansı, devinim içindeki görüntüler, bunların tümü, Michel-Ange ya da Rembrandt'ta «anlatılamaz olanı» dile getiren, ona anlam veren o yarım kalmış, gizemli el-kol devinimlerinden daha az etkilidir. Yine aynı sinemasal nitelikler şiirsel sözcüklerin düzeyine de ulaşamazlar: Şiirde düşünce, düşünce olarak yiter, gider, yabancı bir vücut durumuna gelir (Goethe, Gerhart Hauptmann). Son olarak onlar, bu noktadan tiyatrodan da uzaklaşırlar. Yetkin bir eleştirmen H. Ihering, bir gün, kendi kendine, herhangi bir dramın sinemasal anlatıma asla uygun düşmeyeceğini çok ciddi biçimde düşünmüş. (Dönem 1920'lermiş; bir *Othello* uyarlaması söz konusuymuş; o günlerden bu yana pek çok başka *Othello* uyarlaması ve hemen hemen tüm oyunlar için de bu tar-

tışma gündeme gelmiş; ama iyi ya da kötü, tüm oyunlar için temelde hiçbir şey değişmemiş.)[1]

Lukacs, sinemanın, tıpkı epik şiir gibi geçmişi yeniden canlandırması düşüncesine bir süre takılıp kaldığını itiraf ediyor. Gerçekten de tiyatro, karşımıza olguların kendisini hem de oluştukları anda çıkardığı halde, destan ve film geçmiş olguları betimlerler. Ama bu benzerlik orada kalır. Destan, uzun zaman önce olup bitmiş şeyleri dillendirir —bu bir estetik işlemdir. Film, kameraların önünde olan biteni gösterir, film göstericisi ise çekilen görüntüleri yıprata yıprata yok eder— teknik işlemleri bir yana bırakıyoruz. Sinemada, *öykünme* kendini geçmişten koparır: İkinci dolaysızlık, bir anda, o anki dolaysızlık olarak ortaya çıkıverir («Ihre zweite Unmittelbarkeit erweist sich als gegenwartige»). Daha genel olarak, diye yazar Lukacs, nesneler dünyası bu iki durumda aynı biçimde görülmez. Destan, nesneleri bir bilinçli ilişkiler, iç düşünmeler (méditations) ağı içinde yakalar; bir bireşim koyar ortaya; tinsel bir bakış oluşturur. Film, belli bir bireşime ya da bakışa ulaşmaksızın, doğrudan doğruya nesnelerin çeşitliliğini yansıtır; böyle bir bireşime ulaşabilmesi ancak alışılmış yöntemine yabancı bir ussal edim pahasına olabilir.

*

Sinema oyuncusunu tiyatro oyuncusundan ayıran şey nedir? Tiyatroda, *öykünme* diyaloğa dayanır. Oyuncu ona yaşayan bir vücut kazandırır: Yani bir anlamda *öykünme*'yi yorumlar. Aynı rol, örneğin Hamlet, birçok yorum olanağı tanır. Sinemada oyuncunun rolü önceden varolan birkaç yazınsal örneğe bağlı olmaz; oyuncunun kişiliğini ortaya koyar; bu bakımdan da kesinlik taşır. Bu demek değildir ki, bir film, bir çeşit *commedia dell'arte* olmalıdır: Çünkü, orada sanatçılar bir kanaviçeyi süsler ve kendilerini belli tiplere, kişiliklere uydururlar. Tersine, sinema oyuncuları, en azından en büyükleri, yeni tipler, kişilikler yaratırlar. Greta Garbo, Asta Nielsen, Gérard Philippe, Buster Keaton bu tip yaratımının örnekleridir: Burada sosyoloji ve estetik birbiriyle buluşur, sinemayı belirleyen halka dönük olma özelliği açıkça ortaya çıkar. Yine de Chaplin, onların hepsini aşar: O, hiç de Baumeister, Mitterwurzer ya da Bassermann gibi değildir; şiirsel kişilikleri canlandırır, ama aynı zamanda kapitalist topluma başkaldıran insanı betimler, Kafka kahramanlarıyla aynı savaşı sürdürür. Davranışlarını onun ruhsal durumundan ayıramayız: Onun sayesinde kapalı ve içrek (ésotérique) olan genel ve dışrak (exotérique) duruma gelir.

*

Sinemasal görüntüler (ve sesler) bir güneş kütlesinin ışınları gibi görünürler: Onların merkezi *Stimmung*'dur. *Stimmung*'un bütünlüğü sanki bir *öykünmeden* öbürüne geçişin gerçekleşmesi için güvencedir. Kesim, çekim, kimi objektiflerin, kimi açı-

ların, kimi alıcı devinimlerinin kullanımı, kurgu: Bu denli teknik işlem, ancak dağınık *Stimmungen*'lerin tek bir *Stimmung*'da birleşmeleri ölçüsünde estetik bir anlam taşır: Kısacası seslendikleri kişi tarafından anlaşılmaları, kabul edilmeleri, benimsenmeleri gerekir. *Stimmung,* kabul edilebilirliğin belirtisi ve aracıdır. Kurgu ve renk bu anlatımı yetkin düzeyde biçimleyip süsler. POTEMKİN ZIRHLISI'nda bir taş merdivenden inen Kazak çizmeleri, ÇAPAYEF'de uzaklaşan bir araba, SAINT-PETERSBOURG'UN SONU'nda parkelerin üzerinde parçalanacak olan avizenin düşüşü: Bu parça parça görüntüler bir bütüne bağlıdırlar; aynı biçimde MOULIN ROUGE'da ya da HENRI V'de birbirine karşıt ya da geniş yüzeylerle işlenmiş renkler *Stimmung*'un bütünlüğünü sağlarlar.

Plastik sanatlarda, *Stimmung*, gerçekle daha dar bir ilişki ve gerçeğin estetik olarak dönüştürülmesiyle tanımlanır; o duyarlığın bir öğesini oluşturur, yoksa her zaman en başat durumunu değil. Sinemada her görüntü gerçeğin *öykünmesi* olarak yaşanır; bu gerçek ancak yaşama tıpatıp uygun olabilir; herhangi bir dönüşüm gerektirmez. Yaşama uygunluk bir örnek oluşmasına olanak sağlar. Nesnelerin varlığı parıltılar saçar — bu parıldamaysa *Stimmung*'dur. İlk öykünme hemen ikileşmiştir: Seyirci filmi bir dolayım (médiation) olarak görür (bunların tümü, eserin olumlu nitelikleri ya da hataları dikkate alınmadan söz konusu edilmiş olmalı).

Stimmung'un tüm bilinci kaplaması ve seyircinin dünya görüşünü, *Weltanschauung*'unu biçimlendirmesi nedeniyledir ki film belli bir ideolojik güce sahiptir. Bu durumda, ideoloji gerçekliğin kendisinden doğar: Gerçeklik parçaları *Stimmung*'un bağrında bir araya gelir. Katıksız ussallık (intellectualité) düzleminde sınırlanmış olan sinema, duyarlık temel görüşlerin benimsetilmesi ve hatta propaganda konularında eşsizdir (Lukacs bu noktayı tarihsel maddeciliğin bakışına doğru geliştirmekte yarar olduğunu belirtiyor).'

Sinemasal gerçekliğin açıklığı daha başka sonuçlar da getiriyor. Sinemasal gerçeklik, böylece, doğalcı okulun sürekli yenilenen girişimlerinden yana çıkar. Örneklerini ekrandan tanıyoruz; ama tiyatrodan (Piscator), resimden (Neue Sachlichkeit), romanlardan da (kolajlar, küçük olaylar) tanıyoruz: Bunların tümü sinemadan alınan dersin kötü anlaşıldığı alanlardır.

Bununla birlikte, *Stimmung*'un birleştiricilik ilkesi estetik bir değer taşır. O, tüm öğelerin filmin yaratımına yardımcı olduğunu varsayar, bu öğelerden kimilerinin üstünde yeniden çalışılmasını ya da onların daha da güçlendirilmesini, amacını göz önünde tutarak yasaklamaz. Ama bu işlem («Bearbeitung», «Unformung») nesnelerin varlığına saygı göstermelidir. Öte yandan bu işlem, çizmeden biraz yukarı çıkmayı, basit teknik araçları

estetik saygınlığa yükseltmeyi de bilemez. Kurgunun belli bir fizikötesi niteliği, *teknikçi olguculuğun* (positivisme techniciste) sınırını aşarak sinemanın hem kuram, hem de kılgısını (teori ve pratiğini) egemenliği altına almak ister. Böylesi aşırılıklar burjuva sinemasında çok sık görülür.[5]

Son soru: Konuşmanın ya da daha genel olarak ses bandının sinemadaki rolü.

Sessiz film ara-yazılara başvurmuş ve gösterim sırasında sık sık müziğin eşliğinden yararlanmıştı. İlk durumda seyirciye yer, zaman ve konu örgüsüyle ilgili zorunlu bilgileri vermek söz konusuydu; ikincisindeyse *Stimmung*'u duygusal olarak yönlendirmek ve güçlendirmek. Bu iki işlev konuşmalı film'de bir araya gelirler. Burada bilgi verme, ancak nesnel olarak yeniden üretilen ses ve gürültü ikinci planda kaldığı ölçüde, ortaya estetik bir sorun çıkarır; *médium*'un merkezinde bulunan şey görüntüdür; müziğe gelince, o önceki önemini korur: Duygunun ayrıcalıklı *öykünmesi* olarak müzik, özel olarak *Stimmung*'un görsel etkilerini artıracak güçtedir.

Yine de, konuşmalı film'de diyalogların —ve hatta monolog ve söylevlerin— sessiz sinemanın tanımadığı bir işlevleri vardır: Dramatik işlev. Onlar, yazgıyı belirler, yürekleri dile getirir, alabildiğine gerilim taşırlar. Bu yeni işlev eserin görsel-işitsel bütünlüğüne, «Stimmungshaftigkeit»a boyun eğmiş durumda kalır. Ama güç bir boyun eğiştir bu. Hele Chaplin'in DİKTATÖR adlı filminin sonuna yerleştirdiği denli yerli yerinde ve hayranlık uyandıran bir sataşmanın yapıtın çerçevesini nasıl aştığı anımsanırsa. — Eser bu bölümünün kesilmiş olmasından herhalde kazançlı çıkardı.

1. Yine Lukacs, pek çok şeyi kanıtlamaya çalışmaktan kaçınmak gerekir, diye yazıyor. Böylecedir ki, kendini «romantik bir anti-kapitalizm»e koyveren Walter Benjamin, salt yeniden-üretim olarak gördüğü sinemanın tüm sanatsal değerini yadsır. Öte yandaysa Rembrandt'ın oyma resimleri (gravure), Daumier'nin taşbaskıları (lithographie) sayıca ne denli çok olurlarsa olsunlar, Benjamin için, kendine özgü *değerlerini* (aura) korurlar.
2. Sinema, devinim sayesinde, fotoğraf sanatına üstünlük kurar («die Photographie ist desanthropomorphisierend»). Bununla birlikte hiçbir şey ondan kimi etkiler devralmasını engelleyemez. Lukacs *dondurulmuş görüntüler*'den söz etmiyor (kitabını yazarken bu uygulamaya pek rastlanmıyordu) ama yavaşlatılmış görüntü'nün oluşturduğu «*désanthropomorphisation*»a değiniyor.
3. Parantez içinde belirtelim ki, keyfi davranmaksızın, bir film senaryosuyla bir tiyatro oyunu arasında bir koşutluk kurulamaz. Onlar arasında kesin sonuca götüren eşitsiz ağırlık noktası, diyaloglardadır. Tiyatro oyunu gerçekliğin özerk bir yansımasını oluşturur, onun kendine özgü bir estetik yaşamı vardır. Şiir ve opera için de aynı şey söz konusudur. *Libretto* niteliğindeki senaryo ise bir bütünün parçasıdır; «O, en çok gerçekleşmiş bir *öykünmenin* sıçrama tahtasıdır»: Ekrana aktarılmazsa, ölü bir metin olarak kalır. Onun için Lukacs, senaryoyu özel bir yazınsal alan sayan Balazs'ın bu görüşünü paylaşmaz.
4. Lukacs, doğruluk ve yalan sorunsalını incelemenin de gerekli olabileceğini sözlerine ekler: Sinema da insana özgü her anlatım aracı gibi yalan söyleyebilir: Gerçeğin kendisinin uğrayacağı her bozuşmada bu söz konusu olabilir. Balazs altını çizer ki, kimi görüntüleri budansa, *Potemkin Zırhlısı* karşı-devrimci bir film niteliğini kazanabilir.
5. Lukacs, TATLI HAYAT'tan söz eden Guido Aristarco'nun, «öykülemek» (narrer) ile «betimlemek» (décrire) arasında kendisine (Lukacs'a) ait olan eski bir ayırım *(Erzählen oder Beschreiben*, 1936): anımsatmaktan başka bir şey yapmamış olmasını dikkate değer buluyor. Bu ayırımla nesnelliğin iki yön üortaya konmaktadır.

WİTTGENSTEİN: DİL VE DÜNYA

ERKUT SEZGİN

... quia plus loquitur inquisitio quam inventio...[1]
Augustine

Anlam ve Mantık

Wittgenstein mantıksal doğrulukların, önermelerin deneysel (a posteriori) anlamlarından bağımsız anlaşılır bir form olmadığını; hem önermenin hem de yansıttığı gerçekliğin paylaştığı bir form olduğunu düşünüyordu. Mantıksal önermeleri hiç gözönüne almaksızın, anlamlarını incelemekle önermelerin mantıksal ilişkilerini tanıyabileceğimizi söylüyor:

> «Sadece iki önermeden çıkarsamanın özü anlaşılabilir. Çıkarsamanın olabilir tek ölçütü bu önermelerin kendileridir.
> Frege ve Russell'ın çalışmalarındaki gibi, çıkarsamaların geçerlik ölçütü sayılan 'çıkarsama kanunlarının' anlamı yoktur ve fazlalıktır.»[2]

Bu sözler her türlü 'üst-dil' programına karşı Wittgenstein'ın mantık anlayışını yeterince sergiliyor belki. *Tractatus*'ta, gerçekliği bir önermeyle dilde gösterirken, düşünmenin uyduğu yansıtma kurallarının dilde önermelerle gösterilemeyeceğini söylüyor:

> «Önermeler gerçekliğin tümünü temsil edebilir, fakat temsil etmek için gerçeklikle arasında ortaklaşa olması gerekeni —mantıksal formu— temsil edemez.
> Mantıksal formu temsil edebilmek için, önermelerle birlikte mantığın dışında bir yere kendimizi yerleştirebilmemiz gerekirdi, yani dünyanın dışına.»[3]

Fakat sonra bu zor işi başarır: Dilin dünyayı yansıtışında işbaşında olan kuralları: Mantığın, önermelerin deneysel (a posteriori) anlamlarına bağlı yapısını gözönüne koyar. Sözcükleri uygulandıkları yerlere bağlayan kurallar üzerinde bu amaçla duruyor. Örnekler üzerinde düşünerek Wittgensteins'ın bu konudaki görüşlerini anlamaya çalışmadan önce, belki 'solipsizm' başlığı altında ne gibi bir sorunun yattığını görmek iyi bir başlangıç

olur. Çünkü Wittgenstein'ın araştırmalarında solus ipse'nin izolasyonu, daha doğrusu önemli bir anlamda öznenin olmadığının gösterilmesi,' dilin dünyayı nasıl yansıttığını göstermesinde önemli bir adım oluşturuyor.

Solipsizm

Solus ipse'nin dünyaya bakışını, Magritte'in *İnsanlık Durumu* adlı tablosundan güzel ne anlatabilir. Ressam, sıradan bir öyküyü anlatır gibi anlatıyor anlatacağını, hatta insan bütünüyle atlayabilir düşüncesini de, bu sıradan olguyu neden anlatmış diye aklından geçirebilir. Resimde, perdeleri açılmış bir pencerenin birkaç adım gerisinden dışarıyı görüyorsunuz. Aydınlık bir gün var dışarıda. Pencereden görünenler: Parçalı bulutlu gökyüzü, yeşil bir kır ve bir ağaç. Tam böyle de değil. Pencerenin önünde bir tuval var, fakat tuval görüşünüzü kapamıyor. Tuval sanki saydam bir düzlem, sanki pencere camı gibi duruyor; dışarıdaki manzaranın gerçek görünüşünün bütün çizgileri, derinlikleri, tonları tuvalin üzerinde de devam ediyor. Tuvali taşıyan sehpanın ayakları olmasa, insan pencerenin önünde bir tuval olduğunu, görüşünü bir duvar gibi kestiğini farketmeyecek. Evet, tuval görüşünüzü engelliyor ve üzerinde görünen manzara, ardında görünen manzarayla bir karışıyor, bir karışmıyor. Pencereden dışarıyı gördüğünüzü sanarken, sehpanın ayakları, dışarıda görünen manzaradan gözünüze çok daha yakın bir mesafede bir tuval durduğunu size hatırlatıyor. Birden bakışınızın uzandığını sandığınız derinliği arada duran tuvalin sınırladığını hatırlıyorsunuz. Fakat resmin analojisinin imgeleminize oynadığı oyun bundan sonra başlıyor. Bu kez, tuvalin açıkta bıraktığı, pencereden görünen yeşil kırlara, gökyüzüne tuvalin neden olduğu yanılsamaya karşı tetiği gerilmiş dikkatinizle bakmaya meylediyorsunuz. Bir odanın penceresinden dışarıyı seyrettiğini sanarken, birden seyredeni yanıltmak üzere hazırlanmış bir 'pencere ve ardındaki görünüş' resmiyle karşı karşıya olduğunu ayrımsayan insanın, bu kez gerçek bir pencere ve ardındaki görünüşün gerçekliği önünde duyacağı kuruntuya benzer bir kuruntuya kapılıyor dikkatimiz. Belki, gözün dünyaya açılan bir 'pencere' olduğu sanısına kapılan imgelemin içine düştüğü bir kuruntu bu.

İnsanlık Durumu, pencereden görünen gerçek kırla onun tuval üzerindeki görünüşünü üst üste getirerek aradaki *benzerliği* vurgularken, imgelemimize oynadığı ince bir oyunla gündelik bakışımızın yerine, biz farkında olmadan, 'solus ipse'nin ('epistemolojik özne'nin de diyebiliriz) bakışını geçiriyor. Görünüşle gerçek arasındaki ayrılık, manzaranın gerçek görünüşü, resimdeki görünüşü ve görsel alanımda canlanan imgesi arasındaki benzerliğin önünde geriliyor. Bu benzerlik nedeniyle, gerçeğin algısı ile

hayali arasındaki farkı, Berkeley ve Hume gerçeğin algısının hayalinden daha canlı olması biçiminde anlıyorlardı. Uyanık yaşamla, rüya arasındaki ayrımın kesin olmadığını vurgulayan Descartes'ın düşünen öznesinin de dünyaya bakışı budur.

Anlamın Anlamı: Resim Kavramının Wittgenstein'ın Araştırmalarındaki Yeri

Dilin göstergelerini kullanarak dünyayı: nesneleri, olayları gösteriyoruz. Dilin soyut ve somut nesneleri gösterme amacına yönelik hayli gelişmiş yapısı, dil deyince genellikle belli kurallara göre yapılanmış bir göstergeler sistemini akla getiriyor. Gerçekte, bu 'gösterge sistemi' olarak tasarladığımız yapı hakkında kaba bir fikrimiz var. Dili kabaca, gösterme-kastetme amacına hizmet eden bir 'göstergeler sistemi' olarak tasarladığımız için, dünyayı dilin göstergeleri aracılığıyla kastedilen olaylar, süreçler, nesneler topluluğu olarak tasarlamamız zor olmuyor. Bu anlayışımız doğrultusunda, göstergelerin gösterdiği ya da kastettiği nesneleri nasıl gösterdiği bize artık şaşırtıcı gelmiyor: Örneğin, 'bulut', 'yeşil', 'güneş', 'kitap' vb. sözcüklerin bulutu, yeşili, güneşi kasteden sözcükler olduğunu düşünüyoruz da, bulutun bulutu, yeşilin yeşili nasıl gösterdiğini pek düşünmüyoruz. Ya da, bu sorulara ilişkin yine kaba ve kaypak düşüncelerimizle yetiniyoruz. Öyle görünüyor ki, sözcüklerin kastettikleri nesneleri nasıl gösterdiği sorunu, nesnelerin düşüncelerimizi nasıl temsil ettiği; giderek, 'düşünce-düşünme-anlama nedir?' sorularıyla birlikte araştırılmayı gerektiriyor.

Wittgenstein *Tractatus*'ta ister göstermek için kullandığımız dil göstergelerinin, ister bu göstergeleri kullanarak gösterdiğimiz soyut ya da somut nesnelerin *dil aracılığıyla* gösterildiğini-yansıtıldığını; hem 'bu', 'this', 'A', 'kırmızı', 'red', 'masa' gibi dilin göstergelerinin, hem de kırmızı, masa vb. nesnelerin gösterilmesinde dilin kurallarının, insanın dil kurma yeteneğinin rol oynadığını düşünüyor. O halde, dil bu 'gösterme' işine nasıl aracı oluyor? Wittgenstein, sesleri, renkleri, nesneleri, hareketleri, çizgileri dile aracı kıldığımızı; onları düşüncelerimizi temsil eden resimler haline getirdiğimizi; insanoğlunun bu yeteneğe sahip olduğunu düşünüyor.[1] Resimler düşüncelerimizin dış göstergeleri midir? Düşünme, anlama nedir: resmetme, resmi kullanma etkinlikleriyle ilişkileri nelerdir? Bu ve bu sorulara bağlı sorular ayrıca üzerinde durmayı gerektiriyor. Wittgenstein bu soruların üzerine daha sonra eğilecektir. *Tractatus*'ta, insanın dil kurma yeteneğinden sözederek, renklerle, hareketlerle, nesnelerle, çizgilerle, eklemlenmiş seslerle... düşüncelerimizin dile yansıtılmasında; yani resmin kuruluşunda, düşüncenin hep aynı yansıtma kurallarına göre eklemlendiğini düşünüyor. Seslerin eklemlenip

müziğe, müziğin notalarla yazımına, notalardan müziğe çevrilmesine, ya da kullandığımız söylemlerin bir düşünceyi anlatmasından, bu söylemlerin yazıya çevrilmesine kadar dilde anlatımını bulan *dünyanın* aynı mantıksal düzene ya da 'yansıtma kuralına'[6] göre dilde yansısını bulduğunu söylüyor.[7] Böylece, Wittgenstein resmin kuruluşunda biraraya getirilen (eklemlenen) resmin öğelerinin, dış görünüşlerindeki bütün benzemezliklere karşın, iç yapısında aynı düzene/kurallara göre eklemlendiğini düşünüyor. Bununla beraber, bu iç yapının neye benzediğini, dilin kullandığımız anlatım biçimlerine bakarak söylemenin olanaksız olduğu görüşünde.[8] Her şeyden önce, dilin günlük anlatım biçimleri, girmiş olduğu kılıklara, kendi iç biçimini sergilemek üzere değil, insanların çok yönlü ve değişik amaçlarına hizmet için girmiştir. Fakat Wittgenstein, girmiş olduğu kılık ne olursa olsun (yani resim için seçilen malzeme ve konvansiyonlar) önermenin öğelerinin belli kurallara göre biraraya geldiğini/eklemlendiğini düşünüyor.[9] Resmin ya da önermenin kuruluşuna temel olan kuralları 'nesneler ve konfigürasyonları' düşüncesiyle genelliyor.

Dilin anlatım formlarını girmiş oldukları kılıktan sıyırabilseydik, bu formlara kural olan tanımların artık kendileri bir tanımla gösterilemeyecek basit semboller aracılığıyla tanımlandığını; bu sembollerinse, içinde kullanıldıkları önermenin bağlantısı içinde anlaşıldıklarını görecektik.[10] Kendileri artık bir tanımla gösterilemeyen, fakat önermenin bağlantısı içinde anlaşılan sembollerin biraraya geliş düzeni, bize önermenin (düşüncenin) gerçek formunu ve bu form aracılığıyla en temel işlevi: bir anlamı nasıl yansıttığını/temsil ettiğini gösterecekti. Yani, önermenin öğelerinin nesnelerin konfigürasyonunu temsil eder bir biçimde eklemlenmiş/düzenlenmiş olduğunu; önermenin formunun nesnelerin formunu/konfigürasyonunu bir resim gibi gösterdiğini görecektik.[11] Wittgenstein buna göre, önermenin genel formunun, nesnelerin *nasıl olduğunu* sergileyen bir yapıda olduğunu; önermenin/resmin öğelerinin resimde yansıtılan/temsil edilen durumla aynı matematiksel çoklukta olduğunu söylüyor.[12]

Böylece, Wittgenstein'ın dilde gösterilenle, sözle bildirilen arasında yaptığı önemli ayırımla karşılaşıyoruz: Önermenin öğeleri, nesnelerin biraraya geliş düzenine göre kendi aralarında aynı düzeni örnekleyerek, nesnelerin nasıl bir durumda olduklarını, aralarındaki bir ilişkiyi gösteriyor. Wittgenstein, önermenin bu kendi biçimi aracılığıyla gösterdiği/örneklediği şeyin, yani resim aracılığıyla gösterilen düşüncenin, sözlü tanımlarla bildirilemeyeceğini söylüyor.[13] Buna bir örnek de düşünebiliriz belki: 'benzerlik' kavramını düşünelim; 'benzerliği' ya da 'benzer' sözcüğünü öğretmek için, birbirine benzer bulduğumuz biçimleri, renkleri, görünüşleri vs. 'benzer' diye gösteririz başlangıçta. Söz-

cüğü öğretebilmenin ve öğrenebilmenin temel koşulu, karşımızda daha öğrenme devresindeki insanın, 'benzer' bulduğumuz, 'benzer' diye ayırdığımız/seçtiğimiz biçimleri, renkleri, görünüşleri, bizim seçmelerimize uygun veya ona yakın olarak seçebilmesidir. Ayırma ve seçmeleri bizim seçmelerimize, yani insanların bu ortak tepkisine/dışavurumlarına uymayan; yetenekleri bizim yeteneklerimize uyum göstermeyen bir insana 'benzer' dediğimiz görünüşleri ne kadar gösterirsek gösterelim, *benzerliği* göstermiş olmazdık. Bu örnekten göründüğü gibi, dilde örneklenen/gösterilenle, sözle bildirilen arasında Wittgenstein'ın yaptığı ayrım, aynı zamanda birincinin ikinciye: dilde sözle bildirimde bulunmaya da (örneğin, 'benzer' sözüyle bir düşünceyi anlatmaya) ön koşul olduğuna işaret ediyor. Ayrıca bu örnekten, Wittgenstein'ın 'nesnelerin konfigürasyonları' ve 'önerme/resim' düşünceleriyle ne demek istediğini belli bir ölçüde görebiliriz belki: 'Benzerlik' düşüncesini nesneleri yanyana getirerek, benzer bulduğumuz biçimleri, görünüşleri, renk örneklerini... ayırarak, seçerek gösteriyoruz. Yanyana getirdiğimiz, ayırdığımız, seçtiğimiz *konumlarıyla* 'nesneler' (yani konfigürasyonları) 'benzer' diye ne kastettiğimizi (bir önermeyi yani) gösteriyor (resim).

Dilde bildirilenle dilde gösterilen arasına Wittgenstein'ın çektiği ince çizgi, onun mantık hakkındaki temel düşüncesiyle yakından ilgili, giderek bu düşüncesinin bir anlatımı: Dilde tanımlanan mantık kurallarının, bu kuralları göstermek üzere tanımlanan mantıksal sembollerin tanımına yine dilin sembolleri aracı olmaktadır. Tanımlara aracılık eden sembollerin de yine bazı semboller aracılığıyla tanımlandığı düşünülürse, çözümlemenin sonunda, anlamı artık bir tanımla değil, tanımla bildirilmeksizin kullanıldıkları önermeler içinde anlaşılan en basit sembollere varması gerekir[14] Wittgenstein mantığın özünü, en basit sembollerin içinde kullanıldığı önermelerin yapılanma kuralları içinde aramak gerektiği düşüncesinde. En basit sembollerin (Adlar) içinde yer aldıkları önermelerde, 've', 'veya', 'eğer', 'değil' vs. mantıksal sözcüklere artık yer olmayacağını; doğrudan doğruya en basit sembollerin 'nesnelerin konfigürasyonlarını' resmetmek/örneklemek üzere mantıksal sözcükler olmaksızın birbirine eklemlendiği düzlemde mantık kurallarının da verilmiş olduğunu düşünüyor.[15] Gerçekten, önermenin öğelerinin gelişigüzel biraraya gelmiş olmadığını; mantıksal olarak bu eklemlere ayrılmış ve bu eklemli yapı sayesinde bir durumun resmi olduğunu söylüyor.[16] Diğer taraftan, *Tractatus*'ta önermenin öğelerinin 'nesnelerin konfigürasyonunu' onunla aynı mantıksal düzeni ya da formu paylaşarak örneklediğini/resmettiğini; bu nedenle, aradaki mantıksal form ortaklığının dayandığı kuralların önermeler aracılığıyla dilde temsil edilemeyeceğini düşünüyor.

Kullandığımız dilin anlatım biçimleri, işlevlerinin bizde ya-

rattığı doğal bir alışkanlıkla temsil ettikleri nesneleri akla getiriyor: 'kırmızı' kırmızıyı, 'masa' masayı, 'güneş' güneşi vs. Bu doğal alışkanlığımıza paralel olarak, sözcükleri akla getirdikleri anlamları kasteden, onları kastetmek/akla getirmek için kullanılan göstergeler dizgesi olarak yorumlamaya hazır doğal bir de eğilim içindeyiz. Oysa, sözcüklerle kastettikleri nesneler arasında tasarlama eğiliminde olduğumuz bu modele benzer bir durumu, sembolün kendisini gözönüne aldığımız zaman (örneğin: 'kırmızı', 'red', 'K'...) tasarlamakta zorluk çekiyoruz. Sembolün kendisini nesne olarak gözönüne alınca, bu kez elimizdeki anlama-adlandırma modelini ona da uygulamak gerekecek ve bu uygulama anlamlı bir sona varmayacak. Rengi algıladığımı, 'kırmızı'nın da bu algımın adı/göstergesi olduğunu; nesnenin onu kasteden sözcüğü (adını), adının nesneyi çağrıştırdığını söylemek, nesnenin sözgelimi bir renk olduğunu nasıl anladığımı, çağrıştırdığı sözcüğün de bir rengin adı olduğunu, renklerden de kırmızının adı olduğunu nasıl bildiğimi açıklamıyor. Soruna Wittgenstein'ın *Tractatus*'taki görüşü açısından bakacak olursak: Mantıksal bir dilin kuralları ve sembolleri gibi, dilin göstergeleri de, söyleniş, yazılış, okunuş, biraraya geliş kurallarıyla tanımlarla geliştirilmiş dil içinde bir dildir. Bazı sembollerin anlamları üzerinde —ki bunlar en basit sembollerdir (Adlar)— onları tanımlamaksızın kullanımları aracılığıyla anlaşmış olmasaydık, dilin sözlü, yazılı ve diğer anlatım biçimlerini birbiri üstüne kuramazdık. Wittgenstein en basit sembollerin (Adların) ancak önermenin bağlantısı içinde; yani önermenin öğelerinin 'nesnelerin konfigürasyonunu' örneklediği yerde bir anlamı olduğunu söylüyor; bir bakıma sembolü (Adı) kastettiği nesneye bağlayan kurallarla, önermeyi nesnelerin konfigürasyonlarına bağlayan kuralların aynı kurallar olduğuna işaret ediyor.

Böylece, kendileri tanımlanmaksızın anlaşılan en basit sembollerin içinde kullanıldığı, bu kullanım aracılığıyla içinde anlam kazandığı temel önermelerin ne olduğu; 'nesnelerin konfigürasyonlarıyla arasındaki iç ilişkiler' sorunun odak noktasını; gerçekten Wittgenstein'ın sonraki araştırmalarının ağırlık merkezini oluşturmakta. Sonraki araştırmalarında, önermeyi nesnelere bağlayan kuralları gözönüne koymak için, sık sık görsel alanla görsel uzayı, renk imgesiyle renk örneğini karşılaştırır. Aradaki ayrılık resmi/önermeyi nesnelere bağlayan kuralları gözönüne koymaya yardımcı olduğu gibi, 'nesnelerle' duyum verileri, izlenimleri, imgeler türünden insanın içgözlemle, bir bakıma bedensiz yöneldiği türden nesnelerin değil; insanın bedeniyle yönelimde olduğu nesnelerin, 'nesnelerin konfigürasyonları' düşüncesiyle genellediği mantıksal yapılanmada rol oynayabileceğini görmemize yardımcı oluyor. Daha *Tractatus*'ta bu noktayı, tuhaf fakat yaratıcı bir örnekle düşündürür:

«Görsel alanda hiçbir şey bir gözle görüldüğünü çıkarsamana izin vermez.»[17]

Daha sonra bedenin bu yapılanmada (örneğin bizi çevreleyen uzayda görülen nesnelere, bunların yerlerine, kendi yerime, kendime, kendi gözüme, gözümün yerine ilişkin çıkarsamalarda) oynadığı rolü gözönüne şöyle koyuyor:

«'Arkama dönme' yeteneğini duymaksızın, uzay düşüncem *kökten* farklı olurdu.»

...Etrafımı çevreleyen uzay düşüncesine beni götüren arkama dönme olanağıdır.»[18]

«...Tek gözyuvarlağımın dışında bütün bedenimin ortadan kaldırılabildiğini ve belirli bir konumda görme yetisini taşımak koşuluyla yerinden oynamayacak bir biçimde yerleştirildiğini varsayalım. Bu durumda dünya bana nasıl görünecekti? Kendimin hiçbir yanını göremeyecektim, gözyuvarlağımın da benim için saydam olduğunu varsayarsak kendimi aynada da göremeyecektim. Bu noktada ortaya çıkan soru şu: *Görsel alanım* yardımıyla kendi yerimi tayin edebilir miydim? 'Kendi yerimi tayin' sözü, burada elbette görsel uzay için bir yapı belirlemek anlamından başka bir anlama gelmiyor.»[19]

Bu noktada bir soru da biz ekleyelim: Bu alanda kendi yerimi bulamayacağıma, kendime değgin birşey gösteremeyeceğime göre 'görsel alanım'dan sözedebilir miyim: ona görsel alanım (bana ait) diyebilir miyim!

Kendime ait 'görsel alan'dan anlamlı olarak sözettiğim; kendi görsel alanımı, içinde gördüğüm nesnelerin yer aldığı, içinde bedenimle hareket ettiğim, içinde 'görme' kavramının geçerli olduğu görsel uzaydan ayırdettiğimi gösterir bir örnek verilebilir: En sade bir örnek, gözüme parmağımla değişik açılardan bastırınca, *görsel alanımda* ortaya çıkan sapmalardır. Basıncın şiddetine ve yönüne bağlı olarak görsel alanımda ortaya çıkan değişikliği tasvir de edebilirim: Örneğin, masanın üzerinde duran şu kitabın «sağa doğru» veya «sağa ve aşağı doğru» vs. saptığından sözedebilirim. Fakat burada unutmamamız gereken, görüntünün yerindeki kaymanın tasvirine, 'görme' kavramını geçerli kılan ölçütleri içinde taşıyan görsel uzayın taban olduğudur.

«Esas olan şu ki, görsel uzayın temsili, bir nesnenin temsil edilmesi olup özneye değgin hiçbir imlem taşımaz.»[20]

[İster istemez *Çoğaltılması Yasak* (Magritte) geliyor insanın aklına.]

Görsel alanla görsel uzay, görsel alandaki görüntülerle gördüğümüz nesneler, gördüğümüz nesnelerle onlara *benzeyen* gözümüzün önünde canlanan imgeleri... arasındaki temel ayrılık

(yani birine bedenimizle yönelebilmemize, örneğin bir renk örneğini başkalarına gösterebilmeme, başka renk örnekleriyle yanyana getirip karşılaştırabilmeme, bu karşılaştırmamı başkalarına gösterebilmeme karşılık, gözümün önünde canlanan ve gördüğüm renk örneğine çok *benzeyen* imgesine el süremeyişim. başkalarına gösteremeyişim, başka renk örnekleriyle yanyana getiremeyişim, karşılaştıramayışım...) Wittgenstein'ın resim/önerme kavramını açıklamak: resmi uygulandığı yere bağlayan mantıksal kuralları, uygulandığı yerle/nesneyle arasındaki iç ilişkileri, arasındaki mantıksal mekan ortaklığının neden ibaret olduğunu, nasıl yapılandığını... yani *Tractatus*'taki 'önermeyle nesnelerin konfigürasyonları arasındaki iç ilişki', 'mantıksal form ortaklığı' düşüncelerini açmak için sık sık üzerinde duracağı bir ayrılıktır. Bu konunun ayrıntılarının araştırılması, aşağıda 'İmge ve Resim', 'Sözcükler ve Nesneler' başlıklı bölümlerin konusu.

Araştırmaların önermeyi/resmi uygulandığı gerçekliğe bağlayan kuralların, ölçütlerin işleyişini gözönüne koymasıyla, *Tractatus*'taki 'son çözümlemede dilin anlatım biçimleri ardında yatan temel önermelerle, nesnelerin konfigürasyonları arasındaki izomorfik benzerlik' varsayımı, yerini, doğrudan doğruya bu anlatım biçimlerinin uygulandığı yerde kendisini çevreleyen toplam dil etkinliğinin oynadığı rolün gösterilmesine bırakmaktadır. Buysa, dilin çok değişik amaçlarla girdiği anlatım biçimlerinin altında/ardında/derininde, dile her zaman ve her yerde ('nesneler ve konfigürasyonları' düşüncesiyle genelleştirilmiş) aynı yansıtma kurallarının hakim olmadığını açığa vuruyor. Wittgenstein, *Tractatus*'taki 'dilin türlü anlatım biçimlerinin hepsinin temelinde yatan, son çözümlemede birbirinden bağımsız temel önermeler,' 'bu önermelerin en basit öğeleriyle (Adlar) nesnelerin konfigürasyonları arasındaki izomorfik karşılaşım' varsayımlarını sonradan bırakmış olmakla birlikte; bu varsayımları kullanarak dile getirdiği bazı temel düşünceleri sonraki araştırmaları içinde de koruyor. Örneğin, 'nesnelerin konfigürasyonları' varsayımı ortadan kalkmakla birlikte, önermeyi/resmi uygulandığı yere bağlayan mantıksal iç ilişkiler, bu ilişkinin kuruluşuna temel olan kurallar düşüncesi, hâlâ önermeyi sözde önermelerden; 'resmi' mantıkça olanaksız resimlerden/anlatım formlarından ayırmada oynadığı önemli rolü koruyor. Önermeyi/resmi uygulandığı yere bağlayan iç ilişkilerin kuruluşunda, sözün söylendiği —uygulandığı— yerde onu çevreleyen toplam dil etkinliğinin rolünü gözönüne koymakla, Wittgenstein dilin değişik amaçlarla değişik kılıklara girmiş anlatım biçimlerinin ardında yatan 'önermenin öz biçimi' varsayımından uzaklaşacaktır. Onun yerine, daha önce dilin dış kılığı saydığı, çok değişik amaçlarla bu kılıklara girdiğini söylediği anlatım biçimlerinin *gramerine:* bu anlatım biçimlerini uygulandıkları yere bağlayan, uygulan-

malarına/kullanımlarına kural olan ölçütlere dikkatimizi çevirecektir. Sonraki araştırmalarında, önermenin bir gerçeği dilde yansıtan genel bir forma (öz-biçime) ve genel bir yansıtma kuralına uygun olarak gerçeği resmettiği varsayımına karşıt olarak, gerçeğin dilde gösterilmesinin alabileceği değişik biçimlere; bu biçimler kadar çok sayıda 'önermenin biçiminden' sözedilebileceğine; aralarındaki benzerlikler kadar benzemezliklerin de bu araştırma için taşıdığı önemli anlama işaret edecektir. *Tractatus*'taki, 'önerme' ve 'önermenin bağlantısı' düşüncesi, araştırmaların ışığında, sözün/anlatım biçiminin uygulandığı yer ve bu uygulamayı çevreleyen dilsel etkinliğin oynadığı rolün *gösterilmesiyle* açıklığa kavuşuyor. 'Dil oyunundan' bu bağlamda: sözün/anlatım biçiminin uygulandığı yerde, bu uygulamaya bağlı olarak uygulamanın çevresinde önce-sonra ve uygulamayla birlikte ne olup bittiğini, başkalarının ne yaptıklarını nasıl davrandıklarını da hatırlatmak; sözün ya da anlatım biçiminin ifade ettiği ortak anlama, insanların davranışları/dışavurumları/tepkileri arasında kendini gösteren uyumun nasıl kural olduğunu gözönüne koymak için sözedecektir. Diğer taraftan, her zaman gözönünde olduğu için gözden kaçan, her zaman gözönünde olduğu için gözönüne konması tuhaf bir biçimde insana zorluk çıkartan bir kural bu. Wittgenstein bu zorluğa şöyle değiniyor:

> «İnsan, bilinci yerinde değil numarası yapabilir; ya *bilinci yerinde* numarası?»[21]

Fakat zorluk bu kadarla kalmıyor, çünkü:

> «Araştırmasının gerçek temelleri insanın gözüne bir kez çarpmadıysa hiç çarpmıyor. Bu da, şu demek: Bir kez görüldü mü, en çarpıcı ve güçlü olduğu belli olanı farketmekte yetersiz kalıyoruz.»[22]

'Başlangıçta söz vardı.' Bu sözde, dilden doğan bir sonucu başlangıçla karıştırma eğilimi de kendini açığa vurur gibidir: Düşünerek söylediğimiz sözler, söz söyleyerek başlattığımız eylemler —sanki sözün düşünülmesi, söylenmesi yeterince bir eylem/davranış değilmiş gibi (elbette haklı nedenleri var bu yanılmalarımızın)— eylemlerimiz arasında kendini gösteren birliği, düşünme ve düşüncenin sonucu olarak görmeye yöneltiyor insanı. Wittgenstein bunun tersine: dil oyununun, insanlar arasında paylaşılan yönelimlere/tepkilere/davranışlara dayanan köklerine işaret ediyor.

> «Dil —demek istiyorum ki— bir incelmedir; 'Başlangıçta eylem vardı.'»[23]

Acıyla bağırma, hayret, şaşkınlık, sevinç, öfke, hatırlama... ifade eden anlatımların, insanların doğal tepkileriyle nasıl yer değiştirdiğini, onların bir uzantısı olduğunu hatırlatıyor. Diğer taraftan, dil psikolojisinin, antropolojisinin, sosyolojisinin de gözlemleri olabilecek bu gerçeklerle neyi göstermek istediğini bura-

da unutmamamız gerekiyor. Bunun için, *Tractatus*'ta dilde gösterilenle, sözle bildirilen arasında yapmış olduğu ayrımı; dildeki mantıksal tanımlara, bildirimlere birinciyi temel olarak gördüğünü hatırlayalım. Örneğin, yine 'benzerliğin' dilde nasıl gösterilebildiğini düşünelim: 'Benzer' diye ayırdığımız, seçtiğimiz görünüşleri *bizim gibi* seçemeyen, ayıramayan birine 'benzer' sözcüğünü öğretebilir miydik? Benzerliği gösterebilir miydik?

Yukarda sözkonusu yetersizlik burada işin içine karışır gibidir: 'Kırmızı'nın gördüğümüz bir rengin adı/göstergesi olduğunu kolaylıkla düşünürken, sözcüğü kullanarak gösterdiğimiz renk örneğinin *kullanımının* sözcüğün kullanımına kural olduğunu görmüyoruz. Daha çok, sözcüğü kullanarak kastettiğimiz renk örneğinin görünüşleri arasındaki benzerliğe yöneliyor dikkatimiz. Şöyle düşünme eğilimindeyiz çoğunlukla: Aradaki benzerliği tanıdığım için benzer renk örneklerini biraraya getirebiliyorum; adını renge doğu olarak uygulayabiliyorum. Buna karşılık Wittgenstein, renk örneğinin kullanımı üzerinde kendini açığa vuran; renk örneklerini *kendi* seçmelerimiz, ayırmalarımız, benzer bulduklarımızı yanyana getirmelerimizle *başkalarının* seçme, ayırma, yanyana getirmeleri arasında kendini gösteren uyumun, kendisine uymayan bir seçmeyi 'yanlış' bir seçim olarak ayırdeden kural olduğuna, bu kuralın işleyişine dikkatimizi çekmek isteyecektir. Bir renk sözcüğünü öğrenebilmeye ve öğretebilmeye, renk örneklerini bizim seçme ve ayırmalarımıza uygun veya benzer biçimde ayırabilecek, seçebilecek bir yeteneğin kendini ortaya koymasına dayandığını hatırlatacaktır.

Anlam ve Doğruluk

Düşüncelerimizle doğrulukları arasında a priori bir ilişki olmayışının sonucu, Descartes düşündüğümüz her durumdan kuşku duyabileceğimize parmak basmıştı. Kısaca Descartes'ı hatırlayalım: 'Yazı yazıyorum.' Bu söz şimdi ne yaptığımı anlatıyor. Rüyamda yazı yazdığımı görüyor olamaz mıyım? Ya da, düpedüz hayal gördüğümden sözedilemez mi? Wittgenstein da *Tractatus*'ta aynı düşünceyi tekrarlar gibidir: «Tasvir edebildiğimiz ne olursa olsun, düşündüğümüzden başka türlü olabilir.»[4] Tasvir ettiğimiz durum ne olursa olsun, düşündüğümüzden başka türlü olabileceğine göre, aşağıdaki tasvirlerimize karşılık şu Kartezyen kuşkuları da ileri sürebiliriz herhalde:

— Yürüyorum. 'Belki yalnızca hayal görüyorsun.'

— Rüyamda kitap okuyordum. 'Belki gerçekten kitap okudun.'

— Uyanığım. 'Belki rüyadasın.'

— Sinemada film seyrediyorum. 'Belki yalnızca hayal görüyorsun, hayalinde sinemadasın ve film seyrediyorsun.'

Bedenli etkinliklerimizi, deneylerimizi tasvir eden düşüncelerimizle, bu deneylerimiz arasında a priori bir bağlantı olmamasının sonucu, Descartes bu düşüncelerin doğruluğunun her zaman için kuşkuya açık olduğunu, diğer taraftan bu olayları düşünmesinin, onların gerçekliğinden kuşku duymasının kesin olduğundan sözediyordu. Düşüncemin hayal mi gerçek mi, yoksa rüya mı olduğunu ayırdedebilirim elbette; fakat Descartes, rüyayı gerçekten ayıracağım bütün ölçütlerin aynı kesinliksizliği içinde taşıdığını; sözgelimi, rüyanın bir parçası olma olasılığını taşıdığını hatırlatıyor. Örneğin kendimi yazıyor sanmamla, gerçekten yazmam arasındaki ayrılığı açığa vuran ölçütlerden sözetmeye kalksaydık; sözgelimi, 'gerçekten değil de, rüyamda yazıyor olduğumu görseydim, uyanınca kendimi yazı yazıyor sandığımı, rüya görmüş olduğumu anlardım...' diye tartışsak, alacağımız yanıt, uykudan uyanmanın rüyanın bir parçası olması olasılığını ortadan kaldırmadığı olacaktı.

Descartes, düşüncelerimizin doğruluğu kesin değil derken, yalnızca gerçeği rüya veya hayal ile karıştırabiliriz demiyor, fakat gerçek diye bir şey olmayabilir diyor. 'Yazı yazdığım' gerçeğinin rüya olabileceğini söylerken, bedenimin de ortada olmadığı bir olasılığı işin içine katıyor. Gerçekten, Descartes'ın şu anda yazıyor olmam gerçeğini rüyayla karşılaştırması, yalnızca düşüncelerimizle, düşüncelerimize konu durumlar arasındaki ilişkinin olumsal (contingent) özelliğini vurgulamak için değil, düşünme ve düşüncenin özünü belirlemek için başvurduğu bir benzetmedir: rüyada veya hayalde kendimizi sandığımız yerde gerçek bedenimiz yoktur (bedenimiz gerçekte yataktadır). Benzer biçimde, gerçek olduğunu düşündüğümüz durumlarda da, Descartes aynı şeyin sözkonusu olabileceğini söylüyor: Bedenin varlığı, örneğin şimdi yazı yazdığımı düşünürken, bedenimle burada olmam ve yazı yazmam düşüncemin doğruluğunu ilgilendiren ayrı bir olaydır ve kesin olarak bilinemez. Diğer taraftan kendimi yazı yazarken algıladığım, yazdığımı düşündüğüm kesindir. — Tıpkı, doğru olmasa bile rüyada veya sanrıda ne yaptığımı bilmem/bilincinde olmam gibi.

Bu son cümledeki 'rüyada veya sanrıda ne yaptığımın bilincinde olmam' sözünün de açığa vurduğu gibi, 'bilmek', 'bilincinde olmak' sözlerini, alıştığımız anlamları dışında kullanmaya bizi zorlayan bir analojiyle karşı karşıyayız. 'Sanrı' sözünü insanın bilincinde olduğu bir davranışı için değil, olmadığı bir davranışı için kullanırız. Aynı biçimde, 'bilinçli', 'davranışının bilincinde' sözleriyle insanın uyanık yaşamı içindeki davranışlarını düşünürüz. 'Bilincinde olma', 'bilincinde olmama'ya, 'rüya görme', 'uyanık olma'ya karşıtlığı içinde anladığımız kavramlardır. Bu kavramların alıştığımız karşıtlığını ortadan kaldırdığı için, Descartes'ın 'düşünen bilinci', genel olarak 'düşünme'yi tasviri bize ge-

çersiz görünebilir. Düşünmeyi bedenden ayırması ise, belki bardağı taşıran son damladır. Fakat Descartes, normal yaşamda yaptığımız uyanık yaşamla rüya, gerçeğin algısıyla sanrı arasındaki ayrımların geçerliğini yoksamıyor. Tersine tanrının bizi aldatmayacağına güvendikten sonra, bu ayrımların doğruluğuna da güvenebileceğimizi söylüyor. Düşünmenin bedenle ilişkisi konusunda da öyle: yazı yazdığımı, rüyada yazı yazdığımı görmemden ayırdedebildikten sonra, kendimi bedenimle yazı yazar durumda algılamamdan öte, bu algımın doğruluğuna, yani gerçekten bedenimle burada olduğuma ve yazı yazdığıma da güvenmemem için hiçbir neden yoktur.

Sorun rüya ile uyanık yaşamı, gerçeğin algısı ile rüyadaki, imgelemdeki, sanrıdaki, ya da bir tuval üzerindeki görünüşlerini birbirinden nasıl ayırdettiğimizde; bu konuda dayandığımız ölçütlerin neler olduğunda yatmaktadır. Günlük konuşmamızda, insanların düşüncelerinden, niyetlerinden, duygularından, rüya veya hayal gördüklerinden, bilincinin yerinde olup olmadığından... sözederken, davranışlarını gözönünde tutuyoruz; rüya görmeyi uyanık yaşamdan ayırdederken, iki ayrı davranışı tasvir ediyoruz daha çok. Oysa Descartes, bu davranışları, sözgelimi dışgörünüşü insanınkine ne kadar benzerse benzesin, davranışlarını 'mekanik', 'otomatik' vb. sözlerle nitelemeye hazır olduğumuz bir robotun davranışlarından farklı kılan; 'bilinçli', 'düşünceli' sözleriyle kastettiğimiz nitelikleri onlara kazandıran — davranışlarımızın ardındaki bilinç olgusunu tasvir etmeye çalışıyor. Söylemeye gerek yok, sanrı olayında da, rüya görmede de sadece bu deneyi geçiren/yaşayan kimsenin farkında olduğu bir bilinç yaşantısı vardır. Karşımızdaki insanların duygu, düşünce ve niyetlerinden davranışları ve sözleri aracılığıyla haberdar olmamıza karşılık, kendi duygularımızdan, düşüncelerimizden aynı biçimde haberdar olduğumuz söylenemez. İmgeleminde canlanan görünüşlere, duyu organları aracılığıyla duyumsadığı çeşitli görsel, dokunsal, işitsel vb. duyumlara insanın bir an için dikkatini yöneltmesi bile, bu görünüşler ve duyumlardan bir başkasının aynı biçimde haberdar olamayacağını anlamamıza yeter. Bu noktada, Descartes'ın sözkonusu görünüşlerin ve duyumların bilincini, neden bedenden ayrı olarak gördüğünü; bilinçle beden arasındaki ilişkinin neden felsefece bir sorun olarak karşımıza çıktığını da görebiliriz belki: Bu duyumları duyu organlarımla duyumladığımı söylediğim zaman, her ne kadar bedenimle eylemekten —örneğin, nesnelere dokunmaktan, gözlerimle bir renge bakmaktan— sözediyorsam da, bu bedensel ilişkinin sonucunda bilincimde canlanan duyumla/görünüşle nasıl karşılaştığımı bilmiyorum. Bütün bildiğim, belli bir davranışın sonucunda, örneğin bir duyu organımı harekete geçirmem sonucunda belli duyumların farkına vardığımdır. Işığı söndürüyorum, bü-

tün görünüşler karanlığa gömülüyor; ışığı açıyorum, görünüşler yeniden ortaya çıkıyor. Gözlerimi kapatıyorum, hiçbir şey görünmüyor; gözlerimi açıyorum, dünyanın renkleri yeniden gözümün önünde canlanıyor. Evet, gözün ve ışığın yapısıyla ilgili fiziksel ve fizyolojik doğruluklar, tam da buradaki sorularımızın yanıtı gibi görünüyor. Fakat bu yanıtı kabullenmek, sorunu aydınlatmak bir yana, bir dizi başka sorunu karşımıza çıkarır gibidir: Örneğin, ışığın fiziksel yapısına, duyumlarımızın sinir sisteminde bir uyarım olduğuna inanacaksak, dünyanın bize görünen halinden farklı, ona benzemeyen fiziksel bir yapısı olduğuna inanmamız gerekecek! 'Evet, dünyanın gerçek fiziksel yapısı başka, duyumsadığımız görünüşleri başkadır...' dersek, bu sözü bilime, yani deneye ve gözleme olan güvenimizden başka bir nedenle söylemiş olmayacağız. Fakat bunu söylemek, deney ve gözlemin, deney ve gözlem ötesi bir dünyanın varlığını doğruladığını söylemek gibi bir sonuca varabilir ki, bu noktada bilimin sınırlarını çoktan aştığımız söylenebilir.

Fakat bilimin sınırlarını görebilmenin yolu, bir bakıma dilin sınırlarını doğru çizebilmekten geçiyor. İnsanın bedensiz düşünemeyeceğini söylemek, bunun tersini herkesin garipseyeceği bir düşüncedir. Kimi insanların, Descartes'ın 'bedensiz düşünen bilinç' tasvirine bu nedenle karşı çıkmaları, buradaki felsefe sorununun dışında kalıyor. Descartes, düşüncelerimizle tasvir ettiği gerçekler arasındaki ilişkinin olumsal (contingent) temelli oluşundan hareketle, düşünme ve düşüncenin özüyle ilgili yukarda değindiğimiz sonuçlara varıyor. Sorun, herhangi bir düşünceyi, onun doğru mu, yanlış mı uygulandığını bize belli edecek yöntem ve ölçütleri bilmeksizin anladığımızdan, onu düşündüğümüzden sözedip edemeyeceğimizle; daha doğrusu, sözün doğru mu yanlış mı uygulandığını belli eden ölçüt ve yöntemlerle, sözün anlamı arasındaki yapı birliğinin gözönüne konmasıyla ilgili. Buysa, anlam ve mantık arasındaki ilişkinin; Wittgenstein'ın 'önermeyle uygulandığı yer (resmettiği gerçek) arasında üzerinde ısrarla durduğu mantıksal form ortaklığının dayandığı kuralların gözönüne konmasını gerektiriyor. Bu amaçla şimdi tekrar düşünmeyle ilgili sorularımıza, Descartes'ın bu konudaki düşüncelerine dönebiliriz.

Örneğin soruna, Descartes'ın tasvir ettiği üzere, doğruluğunu bilmeksizin sadece düşünen öznenin ayrımında olduğu bilinç içeriklerini, yaşantılarını vs.; örneğin bir renk duyumunu, dişimde duyduğum bir ağrıyı, parmaklarımın ucunda hissettiğim 'sert' diye kastettiğim duyumu... gözönünde tutarak yaklaşalım. Şimdi, bilincimde canlanan şu görünüşün bir 'renk duyumu' olduğunu, görmeye ait: 'görsel' olduğunu, onu 'kırmızı' diye nasıl tanıdığımı; ya da duyduğum ağrının 'bana ait', 'bende' olduğunu, ağrının yerinin 'diş' olduğunu, dişin 'bana ait' olduğunu; ya da

parmaklarımın ucunda 'sert' diye ayrımsadığım duyumun, 'görsel' değil de 'dokunsal' olduğunu... nasıl bildiğimi, düşünmek iyi bir başlangıç olabilir. Descartes'ın yanıtlamadığı, ya da, bilincin içeriğini gözönünde tutmakla, onu düşünmekle yanıtlanmış olarak gördüğü bir sorun bu.

Soruna yukardaki yaklaşım, bilincin içerikleriyle onlara değgin düşüncelerimiz (duyumun 'görsel' olduğunu, bir renge benzediğini', renklerden de, sözgelimi 'kırmızı'ya benzediğini düşünmem.) arasındaki ilişkide, bedenin rolünü hemen akla getirmekle birlikte, bu ilişkinin özünün açıkça belli olduğu söylenemez. 'Sert' diye kastettiğim duyumu, parmaklarımı kullanarak duyumsadığım; ya da renk duyumunun gözlerimi açmamla görsel alanımda canlandığı açıkça belli olmakla birlikte, parmaklarımın ucunda canlanan duyumun 'sert' olduğunu, ya da görsel alanımda canlanan duyumun 'kırmızı' olduğunu nasıl anladığım; bedensel etkinliğimle bu sözlerin anlamı, bu sözleri anlayışımla bedensel etkinliklerim arasındaki bağlantının gözönüne çıktığı hâlâ söylenemez. Olsa olsa, gözlerimle bakmanın, parmaklarımla dokunmanın sonucunda, 'sert', 'kırmızı' gibi sözcüklerle kastettiğim duyumların bilincimde canlandığı söylenebilir. Diğer taraftan, böyle bir açıklama, bilincimde canlanan duyumlarla, davranışlarım arasında nedensel bir ilişkiye de işaret etmesi bakımından, buradaki analitik sorunu (yani, bir sözü —'kırmızı' gibi— anlamanın ölçütlerinin neler olduğu, hangi ölçütlerin sözcüğün doğru mu yanlış mı, anlamlı mı anlamsız mı uygulandığını ortaya koyduğu...) nedensel bir sorunla (yani sözkonusu duyumların davranışsal, fiziksel, fizyolojik nedenlerine ilişkin bir sorunla) birbirine karıştırma tehlikesini de davet ediyor.

Descartes'ın düşünme ve bilinçle ilgili tasvirlerinden, sözle uygulandığı gerçek arasındaki anlam bağlılığını, kendi yaşantısına/içeriklerine yönelen bilincin, onları düşünme ve kastetme edimlerinde gördüğü söylenebilir. Böylece, 'kırmızı', 'sert' gibi sözcüklerle ne kastedildiğini, insanın kendi duyumlarına, bilincinde canlanan görünüşlere dikkatini çevirmekle anlamış olacağını varsaydığını; sözcüklerin kastettikleri nesnelere bağlanmasında, bilincin bu yönelimini temel olarak gördüğünü düşünebiliriz. Bu görüşle bağlantılı olarak, sözcüklerin anlamıyla, doğruluğu —doğru kullanımı— arasındaki ilişki de, iki ayrı olay arasındaki bir ilişki gibi karşımıza çıkıyor. Bu sonucu şöyle dile getirebiliriz: 'Sözcüklerle ne kastedildiğini bilmem/anlamam başka, onları doğru uygulamam başka sorundur; gerçekte ikincisi birincinin sonucudur; birincisi, sözcüğün dildeki kullanımına da kural olmakta, sözcüğün yanlış uygulanmasını önlemektedir: Örneğin, bilincimde canlanan renk duyumunu düşünmekle, bir renk sözcüğüyle ne kastettiğimi biliyorum ve sözcüğü kastedilen renge doğru olarak uygulayabiliyorum.'! Renk sözcüklerinin anla-

mını öğretirken, rengi göstererek adını öğretmemiz de, sanki bu yorumu destekler bir örnek olarak karşımıza çıkıyor, ve rengi gösteren sözcüğün, rengi görmekle gözümüzün önünde canlanan renk duyumunun adı olduğunu; ya da, gördüğümüz renkle, gözümüzün önünde (görsel alanımda) canlanan renk duyumu arasındaki benzerliği kastettiğini; renk sözcüğünü adı olduğu renge uygulamada, bu benzerliğin sözcüğün doğru kullanımına kural olduğunu düşündürüyor.

Descartes'ın görüşleriyle bağlantılı bu sonuç, ilk bakışta sağduyuya aykırı gibi de görünmüyor. Sağduyuya ters gelen başlıca görüşü, düşüncelerimizle doğrulukları arasındaki olumsal ilişkiyi son sınırına götürüp, bedenin varlığıyla düşüncenin varlığının birbirinden özce ayrı olduğunu düşünmesi; düşünme ve düşüncenin varlığı için bedenin varlığını gerekli görmemesidir. Elbette sağduyuyu rahatsız eden, mantıksal kılığına karşın inanılabilir olmayan bir görüş bu. Diğer taraftan, bilincimizde canlanan duyumlar/görünüşler, bu görünüşlerin bizim için taşıdığı anlamlar ve bedensel etkinliklerimiz arasındaki bağlantıyı kurmaya çalışırken yukardaki gibi zorluklarla karşılaşmaktan kurtulamıyoruz. Hem bu zorlukların, hem de Descartes'ın bilinçle bedenin varlığını birbirinden ayırmasının kaynağında, birbirine benzer yanlış anlama ve belirsizliklerin yattığı söylenebilir. Bu belirsizlik ve yanlış anlamalar, düşüncelerimize konu nesne ve durumlarla (gerçeklerle yani) düşüncelerimizi nasıl karşılaştırıyoruz: Bu karşılaştırmanın yöntemi ve ölçütleri nelerdir? sorularına karşılık düşündüklerimizle ilgili. Örneğin 'kırmızı' sözünü kastettiği gerçeklikle nasıl karşılaştırıyoruz? Nesnenin yüzeyini değil de, rengini kastettiğimi ne gösteriyor? Sözcüğün doğru mu, yanlış mı uygulandığını belli eden ölçütler nelerdir? Kolayca görüleceği gibi, sorun dille dünya arasındaki ilişkinin mantığına değgin düşüncelerimizi; bu konuda ne düşündüğümüzü yakından ilgilendiriyor.

Bedenim ortada olmadığı halde, hareketsiz bir konumda dünyaya baktığımı hayal edersem, *görsel alanım* yardımıyla uzayda yerimi bulmam, sözgelimi aynaya nereden baktığımı, aynaya göre yerimin neresi olduğunu söyleyebilmem olanaksızlaşıyor. Çünkü uzayda, bu gerçekleri bulmanın/göstermenin/kastetmenin yöntemi, tam da uzayda bedenimle hareket edebildiğim gibi hareket edebilmemden geçiyor. Aynada bana görünen yüzün ve gözlerin 'bana ait' olduğunu, 'aynanın önünde' durduğumu söylemenin içinde, elimi yüzümde gözümde gezdirebilmem, elimi yüzümde gözümde gezinirken görmem, bu hareketi yaparken aynaya yansıyan görünüşümü görmem vb. deneylerim; bu deneyler aracılığıyla öğrendiğim bilgiler var. Bu örnek, sözkonusu düşüncelere sahibolmak, onları düşünmek, kastetmekle, belli yeteneklere sahibolmak, belli etkinlikleri gerçekleştirebilmek arasındaki

anlam bağlılığını gözönüne koyuyor. Bu gerçeğin altını bir başka örnekle de çiziyor: Duyduğum bir ağrı yardımıyla —örneğin, *dikkatimi ağrı üzerinde toplayarak*— ağrının yerini, kimde olduğunu —örneğin, dişte, dişin bende olduğunu— söyleyebilir miyim? Ağrıyla birlikte giden bedensel davranışlarımızın, ağrının nerede, kimde olduğunun anlaşılmasında oynadığı mantıksal role; örneğin, 'dişimin ağrısı', 'dişimdeki ağrı' sözlerinin, ağrının yerinin diş olduğunu, dişin bana ya da başkasına ait olduğunu göstermesine mantıksal bir yapı/yöntem oluşuna dikkatimizi çekmek için şu hayali örnekten yararlanıyor:

> «...Birinin, diş ağrısı duymasının yanısıra, elini dişinden burnuna götürdüğünü görmesiyle birlikte giden elinde hissettiği dokunma ve hareket duyumlarının, elini bir başkasının yüzünde aynı yerde gezinirken görmesiyle birlikte gittiği bir durumu hayal edebiliriz. Ya da, elini hareket ettirdiği, parmaklarını yüzünde gezdirdiği duygusuna sahip birinin, el hareketiyle ilgili duyumlarının ve görme deneyinin, 'parmaklarının dizi üzerinde gezinmesi' olarak tasvirini gerektiren bir durum düşünebiliriz. Dişimizde bir ağrıyla beraber, ağrıyan dişe ve yüzümüzün ağrıyan yere yakın kısımlarına dokunduğumuzda, dokunmamızı genel olarak karakterize eden hareket ve dokunma duyumlarını alalım. Eğer bu duyumlara, elimin masanın kenarına dokunduğunu ve masanın kenarında hareket ettiğini görmem eşlik etseydi, bu deneye 'masada diş ağrısı' demek kuşku götürürdü. Fakat diğer taraftan, sözkonusu dokunma ve hareket duyumlarına, elimi bir başkasının yüzüne ve dişine dokunur görmem eşlik etseydi, kuşku yok ki bu deneye 'bir başkasının dişinde diş ağrısı' diyebilirdim.»[25]

Bu sözler, düşüncelerimizin sözettikleri gerçekliklere bağlanışında, ne kastedildiğini dile yansıtan yöntemin mantıksal yapısına ışık tuttuğu gibi, düşünme ve düşüncelerimizin varlığı için, bedenin varlığının mantıkça zorunlu bir gereklik olmadığını düşünen Descartes'dan farklı olarak, sözkonusu olumsallığın nasıl anlaşılması gerektiğine de işaret ediyor.

İmge ve Resim

Wittgenstein'ın önermeyi resme benzetmesi, onu sözettiği durumla/nesneyle karşılaştırırken, karşılaştırma yönteminin içinde yapılandığı çevreyi; resmin uygulandığı yerde, doğru mu yanlış mı, anlamlı mı anlamsız mı uygulandığını gösteren ölçütleri bir başka yönden aydınlatıyor. Çünkü resim, imgeleme hitabeden pitoresk yanıyla, kolayca imgelemde canlanan, ona benze-

yen görünüşüyle karıştırılabilir. Bir örnek üzerinden giderek düşünelim: 'Bu kırmızıdır.' diye bir renk örneğini gösterdiğim zaman, bu sözümün doğru mu yanlış mı söylendiğini gösteren ölçütler nelerdir? 'Gösterdiğim renk kırmızıysa sözüm doğrudur...' demek, aradığımız ölçütü yeterince gözönüne koymuyor. Sorun daha çok, gösterdiğim renk örneğinin kırmızı olduğunu bana gösteren ölçütlerle; renk örneğini, 'kırmızı' kavramının doğru mu yanlış mı uygulandığını gösteren renk örneği olarak (kırmızının resmi) ayıran ölçütlerle ilgili. Bu soruyu yanıtlamakla, Wittgenstein'ın araştırmaları içinde kendisine sorduğu bir soruyu da, sonra nasıl yanıtlamış olduğunu görebiliriz belki: «Cetvelin, ölçtüğü nesneyle aynı mekanda olduğunu ve başka yerde olamayacağını görmek kolaydır. Fakat sözcükler hangi anlamda, uzunluğu sözcüklerle tasvir edilen nesneyle aynı mekandadır, ya da bir renk vs. ile?»[16]

Evet bir renk sözcüğü, rengini tasvir ettiği nesneyle hangi anlamda aynı mekandadır? Ya da, 'kırmızı' dediğim rengin kırmızı olduğunu bana gösteren ölçütler nelerdir? Gördüğüm şu rengin kırmızı olduğunu nasıl anlıyorum? Yanıtım, 'Bu renk kırmızı dediğim renklere benziyor.' olabilir. Soruyu biraz daha ilerletelim: Şu renge ve ona benzeyen renklere, hangi ölçüte dayanarak 'kırmızı' sözcüğünü uyguluyorum? Bu soruya karşılık olarak, 'Şu rengin kırmızı olduğunu anlıyorum, çünkü adının 'kırmızı' olduğu bana öğretilmiş olan renk imgesine benziyor...' biçiminde bir yanıtla karşılaşabiliriz. Fakat böyle bir yanıt, resmin neye benzediğiyle, resmin kullanımını yöneten kuralları (resmin nasıl uygulanacağını, gösterdiği gerçekle nasıl karşılaştırılacağını, resmin doğru mu yanlış mı uygulandığını gösteren ölçütleri..) birbirine karıştırmaya bir örnek olabilir.

Fakat, yanlışlık tam olarak nerede bu yanıtta: 'Elimdeki nesnenin renginin 'kırmızı' olduğunu anlıyorum, çünkü adının 'kırmızı' olduğu bana öğretilmiş olan kafamdaki renk imgesine benziyor.' Burada bir karşılaştırmadan sözediyoruz açıkça: Elimizdeki renk örneğiyle, gözümüzün önünde canlanan imgesi arasında bir karşılaştırmadan. Sözünü ettiğimiz karşılaştırma, gerçekte yaptığımız bir karşılaştırmaya benziyor: Örneğin, elimizdeki renk örneğinin benzerini bulmak için, elimizdekini başka renk örnekleriyle karşılaştırmamıza. Fakat, çok önemli bir ayrılık var ikisi arasında. Bu ayrılığı görmekle, gerçekte birinci durumda bir karşılaştırmadan sözedemeyeceğimizi de görebiliriz belki. Renk örneğinin 'benzeri' ya da 'aynı' olan bir başka rengi seçtiğimizde, doğru bir karşılaştırma/seçim yaptığımızı gösteren nedir? 'Yanlış bir seçme yapsaydık, karşılaştırmamızdaki/ seçmemizdeki yanlışlık başkaları tarafından düzeltilebilirdi.' Soruyu böyle yanıtlamakla, karşılaştırmamızın doğru mu yanlış mı olduğunu gösteren ölçütlerin, karşılaştırmamızı çevreleyen başkalarının kar-

şılaştırmaları, onların karşılaştırmalarının tanıklığı olduğunu söylemiş oluyoruz. 'Fakat, onların karşılaştırmasının doğru olduğunu ne gösteriyor?' Bu sorunun yanıtı, karşılaştırmalarımızın *karşılıklı benzerliği, aralarındaki uyum* olabilir ancak. Karşılaştırmalarımız arasındaki uyum, benzerlik, yapılan bir benzetmenin/yakıştırmanın/karşılaştırmanın doğru mu, yanlış mı, normal mi, anormal mi... olduğunu gösteriyor.

Karşılaştırmamızda renk örneğini kullanırken bu kuralın işlediği mekandayız. Renk örneğini kullanarak yaptığımız karşılaştırmanın, 'aynı', 'benzer', 'farklı' diye yaptığımız seçme ve ayırmalarımızın doğru mu yanlış mı olduğunun gösterilebildiği yerdeyiz. İmgesiyle renk örneği arasında *benzerlikten* sözettiğimiz karşılaştırmada, benzetmemizin doğru mu, yanlış mı olduğunu bize gösterecek ölçütler nelerdir? Diyelim ki hep yanılıyoruz: Her defasında, 'kırmızı' dediğim renk örneğini gördüğüm zaman, bilincimde canlanan renk imgesi renk örneğine benzemiyor. Diğer taraftan, renk örneğini kullanarak başka renk örnekleriyle yaptığım karşılaştırmalar: 'benzer', 'farklı', 'aynı' diye yaptığım ayırmalar, seçmeler, yakıştırmalar, başkalarının ayırma, seçme ve yakıştırmalarıyla el ele uyum içinde gidiyor. 'Kırmızı' sözcüğünün yanlış kullanıldığından sözedebilir miyiz bu durumda? Aynı nedenle, sözcüğün kafamızda canlanan renk imgesinin adı olduğundan, onu kastettiğinden de sözedemeyiz.

Elimdeki renk örneğini başka renk örnekleriyle karşılaştırdığımda, elimdeki örneğe uygun rengi seçip seçmediğimi gösteren ölçütlerle, şu renge 'kırmızı' dediğim zaman, bu sözü doğru mu yanlış mı uyguladığımızı gösteren ölçütler aynı ölçütler. 'Bu kırmızıdır.' dediğim zaman, 'gösterdiğim renk kırmızıysa sözüm doğrudur' demek, aradığımız ölçütü yeterince gözönüne koymuyor. Çünkü, 'gösterdiğim rengin *kırmızı* olduğunu bana gösteren ölçütler nelerdir..' diye sorduğum zaman, yukardaki gibi rengin imgesiyle 'resmini' birbirine karıştırdığımız analojiler işin içine karışıyor. Renk örneğinin 'kırmızı' olduğunu bana gösteren ölçütler, ondan 'kırmızının resmi' olarak sözetmeme olanak sağlayan; onu kırmızı sözcüğünün doğru mu, yanlış mı kullanıldığını gösteren renk örneği olarak ayıran ölçütlerdir.

'Benzer', 'aynı', 'farklı' diye yaptığımız karşılaştırmalara dayanak olan ölçütleri, 'benzer', 'aynı', 'farklı' dediğimiz görünüşlerde değil, karşılaştırmalarımız arasındaki uyumda, onların benzerliğinde aramak zorundayız: Karşılaştırmaları, benzetmeleri bizimkine benzemeyen bir kimseye 'benzer', 'benzemez', 'farklı', 'aynı'... sözcüklerini kullanmayı öğretebilir miydik? Böyle bir kimsenin karşılaştırma, benzetme yaptığından sözedebilir miydik?

> «İnsanlığın ortak davranışı, kendisine dayanarak bilinmeyen bir dili yorumladığımız ölçüt sistemidir.»[27]

Elimizdeki renk örneğinin benzerini başka renkler arasından

karşılaştırarak seçmemiz dile ait bir olay. Oysa, kafamızdaki renk imgesinin, rengin adının doğru kullanımına ölçüt olduğunu varsaydığımız açıklamayla, sanki renklerden dilde sözetmeyi olanaklı kılan, deyim yerindeyse, renk sözcüğünü dile katan bir olaydan sözeder gibiyiz. Çocuğa rengin adını öğretirken rengi göstermemiz; rengi görünce adını hatırlamamız; adını işitince bazan rengin imgesinin gözümüzün önünde canlanması; ya da bazan olduğu gibi, renk imgesinin onu tasvir etmek için kullandığımız sözcüğü hatırlatması, dilin içinde geçen olaylar. Fakat tuhaf bir biçimde, renk sözcüğünü uygulamada, sözün doğru mu, yanlış mı uygulandığını gösterir ölçütlerin neden ibaret olduğunu görmede yanlış analojilere uğratıyor bizi.

Renk imgesiyle renk örneği karşılaştırmamızı bir adım daha ilerletelim: «İnsan bir imgeye nasıl işaret edebilir? İnsan aynı imgeye iki kere nasıl işaret edebilir?»[28]

Wittgenstein'ın yukardaki sözleri, renk imgesi-renk örneği ayrılığının bir başka yönüne dikkatimizi çekiyor: Bu ölçütlerin işlemediği yerde, 'kastetme', 'gösterme', 'işaret etme', 'hatırlama' sözcüklerinin de geçerli bir anlamı olmayacağına; bu kuralların işlediği tabana, yani dile dayanmaksızın bir şeyi 'kastettiğinden', 'gösterdiğinden', 'hatırladığından'... sözetmenin havada kalacağına.

Bunu açıkça görebilmek için, imgesi üzerinde değil de renk örneği üzerinde konuştuğumuzu düşünelim. Bir renk örneğini gösterdiğim, ya da ona işaret ettiğim zaman, onu gösterdiğimi/kastettiğimi gösteren ölçütler ortadadır: Parmağımı renk örneğine uzatmam, rengin adını söylemem... bir rengi gösterdiğimi yeterince ortaya koyardı. Aynı rengi ikinci kez gösterip göstermediğim de sorun olmazdı, çünkü bu konuda yaptığım bir yanlış düzeltilebilir, doğrusuyla karşılaştırılabilirdi. 'Parmağımı kullanmam, rengin adını söylemem rengi gösterdiğim anlamına nasıl geliyor?' Hareketim de, sözü söyleme eylemim de, kendisini çevreleyen dilden alıyor taşıdığı anlamı. İnsanların parmaklarını uzatarak değil de, başka türlü bir hareketle, sözgelimi gösterilen nesnenin etrafında parmaklarıyla bir daire çizerek nesneleri gösterdiği bir dil düşünebiliriz örnek olarak.[29]

Rengin imgesini göstermemiz-kastetmemiz sözkonusu olduğunda, renk örneğini gösterirken göstermemizle birlikte giden karşılaştırmaların alanında değiliz artık. Bu nedenle, ne bir şeyi doğru mu yanlış mı kastettiğimiz gösterilebilir, ne de kastedip etmediğimiz.

'Fakat, aynı renk imgesini ikinci kez gözümün önünde canlandırmam, aynı imgeyi ikinci kez düşündüğüm —hatırladığım— kendi kendime gösterdiğim anlamına gelmez mi?' Fakat burada, 'aynı' sözcüğünü doğru ya da yanlış kullandığımı gösterir ölçütler nerededir? Doğru hatırladığımı ne gösteriyor? Yanlış hatır-

ladım diyelim, fakat gözümün önünde canlandırdığım imgenin aynı imge olduğunu sanıyorum: Yanlış veya doğru hatırlamam arasındaki fark nerede? Son olarak: Hatırlamadan sözedebilir miyiz bu noktada!

Wittgenstein bir imgeyi gösteremeyeceğimizi, aynı imgeyi iki kez gösteremeyeceğimizi, bir imgeye ad veremeyeceğimizi, onu adıyla anlamlı olarak kastedemeyeceğimizi söylerken, ad vermekastetme-gösterme vb. mantıksal edimlere işlerliğini kazandıran kuralların olmadığı, işlemediği bir alana dikkatimizi çekiyor. Renk örneği - renk imgesi karşılaştırması, bu kuralların gerçekleştiği ve işlediği yerle, işlemediği, varolmadığı bir alanın karşılaştırması. Aradaki karşıtlık yardımıyla, sözcüğü/adı kastettiği nesneye bağlayan kuralların neden ibaret olduğunu, nasıl işlediğini, bu işleyişin dile nasıl dayandığını... yani, her zaman gözönünde olduğu için gözden kaçanı gözönüne çıkarmaya çalışıyor.

> «Şeylerin bizim için en önemli yönleri, sadeliği ve alışıldık oluşu yüzünden gizli kalıyor. (İnsan bir şeyi, her zaman gözünün önünde olduğu için farkedemiyor.) Araştırmasının asıl temelleri, insanın gözüne bir kez çarpmadıysa, hiçbir zaman çarpmıyor...»[30]

Bir renk imgesine ad veremeyeceğimiz, onu anlamlı olarak gösteremeyeceğimiz-kastedemeyeceğimiz gerçeğini, yukarda sözünü ettiğimiz karşıtlığı içinde anlamamız gerekiyor: Bir renk imgesini renk örneği gibi dilde gösteremeyeceğimizi, ona ad veremeyeceğimizi söylemek, renk imgesinden sözedemeyecğimiz anlamına gelmiyor elbette: Renk örneğini resmeden kurallara/dile dayanarak, resim aracılığıyla gözümün önünde canlanan renk imgesinin hangi renge benzediğini söyleyebildiğim gibi, benzediği renk örneğini (resmi) gösterebilirim de. Fakat renk imgesini resim aracılığıyla *tasvir ediyorum* burada, göstermiyorum.

> «İmge bir resim değildir, fakat bir resim onu karşılayabilir.»[31]
>
> «'İmgeleminde ne var?' diye sorulduğunda, bir resimle soruyu yanıtlayabilir insan.»[32]

Sözcükler ve Nesneler

'Rüyaların Anahtarında' ve başka resimlerinde, Magritte resmin dile aracı olan gerçekliğinin altını paradoksal bir yoldan çizer. Bunu, resimde gösterdiği nesnelere benzedikleri nesnelerin adlarını değil de, başka nesnelerin adlarını vererek yapıyor. Nesnenin gerçekliğini dilden öğrendiğimize dikkatimizi çekiyor. Anlatısının bize paradoksal gelmesi, benzerliği dilde kullanıyor olmamızdan: Adlarını kullanarak dilde gösterdiğimiz nesneleri, benzetme yaparak da gösterebilmemizden; sözgelimi, güneşten ister 'güneş' diyerek, ister güneşin resmiyle sözedebilmemizden. Fakat benzet-

memiz dile aracı oluyor sadece, resmin neyi kastettiğini anlatmıyor. Resmin neyi kastettiğini; doğru mu, yanlış mı kastettiğini ya da tasvir ettiğini bize gösteren ölçütleri resmi kullanan dilde buluyoruz.

Bir örnek olarak: Resimdeki kapının kapı olduğunu resim kapıya benzediği için anlıyorum ama, kapının kapı mı olduğunu, kapı bir başka kapıya ne de resimdeki kapıya benzediği için anlıyor değilim. Kapının görünüşüyle kapı arasındaki gramatik ayrılık, kapının görünüşünü gerçekliği ile karıştırmamla, sözgelimi boyutları ve görünüşü gerçek bir kapıya çok benzeyen resimdeki kapıyı açmaya davranmamla bir sürpriz olarak kendini açığa vuracaktı. Bu bakımdan, resimdeki kapıya ya da pipoya 'kapı' veya 'pipo' demek her zaman doğru olmayabilir: 'Bu bir pipo değildir' diye Magritte ikaz ediyor pipo resminin altına koyduğu notta. Doğru, sadece piponun resmidir o.

Nesnenin gerçekliğini görünüşünden değil dilden öğreniyor olmamız, görünüşünün dilde yeri olmadığı anlamına gelmiyor elbette. Yalnız, Wittgenstein'ın dediği gibi, nesnenin imgelemde canlanan görünüşü ve bu görünüşün kâğıt üzerinde ya da gözümüzün önünde duran benzerleri «dil oyununa, insanın onu beklediği yerde girmiyor.»[33]

(Kısa bir açıklama olarak: 'Kırmızı' dediğimiz gerçekliği dilde resmeden kurala, bu rengin imgesinin ya da imgesiyle görünüşü arasındaki benzerliğin *değil,* renk örneğinin kullanımının nasıl temel olduğunu hatırlayalım. Diğer taraftan, rengin imgesini renk örneğini göstererek tasvir edebildiğimiz de bir gerçek: 'Gözümün önünde canlanan renk imgesi bu renge benziyor.' diyorum. Yalnız bu görünüş —sözünü ettiğim benzerlik— dildeki yerini, gösterdiğimiz rengi dilde resmeden kural olarak almıyor.)

Kapının resmine yönelik davranışımız, onu açmaya davranmakla bağdaşmıyor. Resmin gerçekliğine dilde temel olan kurallar, resme olan yönelim ve davranışımızı belirlerken, 'resmin gerçekliğini' nasıl kullanacağımızı da, bir taraftan belirliyor.

> «Görünüşlerle olan ilişkim, burada, sahibolduğum kavramın bir parçasıdır.»[34]

'Resim' sözcüğünün anlamını, resmin resmini yaparak gösterebilir miyiz? Diğer taraftan, 'resim' sözcüğünü öğretirken resimleri de gösteririz küçük bir çocuğa. Kâğıt üzerine bir resim çizerek, 'bu bir resimdir' diye gösterebiliriz. Fakat bu öğrenmenin içinde resimde görünen nesneyle, gerçek nesnenin görünüşleri arasındaki benzerliğe karşın aralarındaki gramatik ayrılığın öğrenilmesi de var.

Rüyayı gerçek yaşamdan ayıran gramatik ayrılıklar nelerdir? Resimdeki kapıyı açmaya davranmamla, kapının resmiyle kapı arasındaki gramatik ayrılık kendini yeterince açığa vuru-

yor. Fakat rüyanın gerçekliğini gerçek yaşamla, ya da gerçek yaşamı rüyayla karıştırdığımı ne gösteriyor? Şu anda yazı yazdığım bir rüya olamaz mı? Şu anda yazıyor olmamın rüya olmadığını ne gösteriyor? Bu deneyimin bana rüyadakinden çok daha canlı, rüyayla karşılaştırılamaz bir kesinlikte görünmesi olabilir mi bu ölçüt? Bu ölçüt, aynı derecede rüya için de geçerli değil mi: Gerçeklik duygusunu ve kesinliğini taşıyan canlılıkta gördüğümüz rüyalar az mıdır? Yaşamımızda 'Acaba rüyada mıyım?' diye bir kuşkuya kapıldığımız anlar hiç yok mudur?

'Bütün gün sokaklarda gezindim, sonra arkadaşlarla oturup yemek yedim...' bir günlük yaşantısından kendisi böyle sözederken, bütün gün oturduğu yerden kalkmadığını gördüğümüz birisinin, gördüğü rüyayla gerçek yaşamı karıştırmakta olduğundan sözedebiliriz bu durumda.

Gerçek yaşamdakinden hiç eksiksiz olarak, taşıdığı bütün gerçeklik ve kesinlik duygusuna karşın, deneyimizin rüya olduğunu, gerçek olmadığını nasıl anlıyoruz? Belki herşeyden önce, uykudan uyanmamızla kendimizi yatağımızda ve eski çevremizde bulmamızla. Bunun tersi: Derin uykuda olan birisinin çevresini, içinde uyanacağı mekanı değişikliğe uğratmak, gerçekten uyanıp uyanmadığından, rüya görüp görmediğinden kuşkuya düşürürdü insanı. Bu durumda kendi kendini çimdiklemesi de para etmezdi.

Rüyayla gerçek yaşam arasındaki ayrım için, 'bir rüya gör, gerçek yaşamdan ayrılığını da görürsün..' diyebilir miyiz! Rüya sözcüğünün neyi kastettiğini anlatmak için, örneğin hiç rüya görmemiş birisine, 'Bu sözün neyi kastettiğini bir rüya görünce anlarsın..' ya da, 'Bir rüya gör, gördüğün neyse rüya odur..' der miyiz! 'Rüya görmek', hiç rüya görmemiş bir insana bu sözün anlamı öğretilemez mi! Şöyle bir durum düşünülebilir mi: Yaşamında hiç rüya görmemiş bir kimse ilk kez rüya gördükten sonra kendi kendine: «Şimdi 'rüya' sözcüğüyle ne kastedildiğini anladım..» diyor. Gördüğünün rüya olduğunu nasıl biliyor? Gelecekte bir daha rüya gördüğünde, gördüğünün rüya olduğunu nasıl bilecek? Gördüğünün rüya olduğunu, rüyayı görmesinden öğrenmiş olabilir mi?

'Resim' sözcüğünü öğretirken, bir resmi göstererek, 'Bu bir resimdir.' diyebiliyoruz. 'Rüya' sözcüğünün uygulandığı yeri gösterirken dilin uymak zorunda olduğumuz kuralları daha başka: 'Şimdi bir rüya görüyorum.' değil, 'Bir rüya gördüm.' deriz. Fakat, 'Şimdi bir resim görüyorum.' diyebilirim. Sözcükleri uyguladığımız yerlere bağlayan gramatik kuralları görmek kadar, aralarındaki ayrılıkları görmek de, sözcüklerin nesnelere nasıl bağlandığını görmede önemli: Bu gramatik kurallara temel olan dilin içinde, insan olarak taşıdığımız özellikler kadar, insan yaşamının olayları da rol oynuyor; sözgelimi 'rüya görmek' uyumak-

la, 'bir resmi görmek' bakmakla oluyor.

Wittgenstein araştırmalarında, satrancı hiç bilmeyen bir kimseye şahı göstererek 'bu şahtır' demenin, 'şah' sözcüğünün anlamını göstermeyeceğini söylüyor. Şahı göstermemiz 'şah' sözcüğünün anlamını öğretiyorsa, bu kimsenin oyunun kurallarını, taşların hareketini öğrenmiş; belki yalnız şahın hangi taş olduğunu ('şah' denen taşın biçimini belki) bilmeyen birisi olabileceğini hatırlatıyor.[35]

Sözcükleri nesnelere; 'güneş', 'mavi', 'resim', 'rüya', 'kapı'... sözcüklerini uygulandıkları yere: güneşe, maviye, resme, rüyaya, kapıya... bağlayan kuralları yanlış anlamaya ne zaman başlıyoruz? Belki, bu sözcükleri uygulandıkları yerlere takılmış adlar gibi düşünmekle; maviyi, güneşi, rüyayı, kapıyı, resmi... algıladığımızdan, sözcükleri de bu algıları dilde göstermek/kastetmek üzere kullandığımızdan sözetmeye başlamakla!

> «Nesneleri adlandırıyoruz ve sonra konuşmada onlardan sözedebiliyoruz. Yaptığımız ikinci iş, sanki sadece adverme ediminin sonucuymuş gibi.»[36]

Sözcükleri öğretirken uygulandıkları yeri çoğunlukla göstermemiz ('şah' sözcüğünü şahı, 'kırmızı', 'resim'... sözcüklerini kırmızıyı, resmi... göstererek öğretmemiz gibi), öğretimdeki göstermenin yerini sonra sözcüğün aldığını düşündürüyor belki. Böylece, sözcüğün, bu sözcük bir nesnenin adıysa eğer, nesneyi gösterdiğini; sözcüğün uygulandığı yerde gördüğümüz, daha genel ve kaypak deyimiyle *algıladığımız* bir gerçeğin adı olduğunu düşünmeye meylediyoruz.

Wittgenstein şöyle diyor: «'o bir sandalyedir', 'o durduğu yerdir', 'o onun rengiydi' dersem, burada 'o' sözcüğü çok değişik biçimlerde kullanılmış olur. (Bir yere, bir renge vs. aynı anlamda işaret edemem.)»[37]

Bu sözü satranç taşları için de tekrarlayabiliriz: Şaha, vezire, file... aynı anlamda işaret edemeyiz. Oyundaki taşları, Türkçe'de 'şah', 'vezir'..., İngilizce'de 'king', 'queen' adlarıyla göstermemiz dilin dış biçimine ait bir olay. Gerçekte taşları bize gösteren, taşların oyun içinde, oyunun kurallarına uygun hareketleri değil mi? Satrancı, taşların adlarını bilmeksizin de oynayabilirdik; veya taşları adlandırmak yerine numaralayabilirdik. Oyunu veri aldıktan sonra taşları göstermek üzere çeşitli tanımlar verebiliriz. Fakat her defasında 'bu' diye taşları göstererek vereceğimiz tanımlar, taşların oyunun kurallarına göre oynanmasıyla, oyun aracılığıyla gösterilen bir şeyi gösteriyor. Bir nesnenin adının neyi gösterip neyi göstermediğini, sözcüğü söyleyerek gösterdiğimiz nesnede değil, sözcüğün kullanımında: uygulandığı yerde ve çevresinde bulacağımıza Wittgenstein bu nedenle değiniyor. Elbette, bu kullanımın içinde nesne de var; fakat nesnenin kendiliği değil, dildeki rolü sözcüğün kullanımına kural oluyor.

Sözgelimi, 'şah' sözcüğünü, oyunda adı şah olan taşı sadece göstererek değil, bu taşın nasıl oynandığını göstererek öğretiyoruz. Bunun içinse, diğer taşların hareketlerini, kısaca, toplam oyunu öğretmek gerekiyor.

Sözcüklerin anlamlarını nasıl gösterdiğini görmede, dilde gösterge işlevi gören sembollerin, bu işlevi nasıl gördüğüne dikkat etmek de yardımcımız olabilir: 'Bu' sözcüğünün anlamını nasıl öğretiyoruz? ('Bu' diye göstererek mi!) Göstererek nesnelerin adını öğretmemiz dile bir başlangıç mıdır, yoksa dilin aracı olduğu bir olay mıdır? Nesneyi göstererek adını öğretirken, önce, nesneyi gösterdiğimiz kimsenin parmağımızı uzattığımız doğrultuda bakması gerekirdi. Gösterme işini anlamaksızın bunu yapabilir mi? Çocuklara göstererek nesnelerin adlarını öğretmenin içinde, gösterme işinin öğrenilmesi de var. 'Bu' diye parmağımızı uzattığımızda, neden parmağımızın ucundan omuzumuza doğru değil de, parmağımızı uzattığımız doğrultuda bakılır? Sözümüzün anlaşıldığını gösteren de bu değil mi? Bir nesnenin rengini, biçimini, yerini, büyüklüğünü, yüzeyini ayrı ayrı gösteriyor olsaydım, karşımdaki insan rengini mi, biçimini mi, yüzeyini mi... kastettiğimi nasıl anlayacaktı? Gösteriyor olmam, rengini mi yüzeyini mi kastettiğimi nasıl gösteriyor? Rengini göstermem, yüzeyini ya da biçimini göstermemden nasıl ayrılıyor?

> «Bu ayrım... gösterme ve adı söyleme ediminde veya ona eşlik eden herhangi bir bilinç ediminde (kastetme?) değil; fakat göstermenin (parmağını uzatma ve söyleme) toplam yetiştirme işinde oynadığı rolde ve bu dil aracılığıyla süren anlaşma etkinliği içinde onun nasıl kullanıldığında yatmaktadır. Aradaki ayrımın, değişik durumlarda değişik türden nesneleri gösterdiğimizi söylemekle tasvir edilebileceği insanın aklına gelebilir. Fakat, elimle mavi bir örgüyü gösterdiğimi varsayın. Rengini göstermek biçimini göstermekten nasıl ayrılacaktı? İki durumda değişik bir şeyi kastettiğimizi söyleme eğilimindeyiz. 'Kastetme' burada, biz gösterirken yer alan bir süreç oluyor. Bizi, özellikle bu görüşe iten, rengine mi biçimine mi işaret ettiği birisine sorulduğu zaman, hiç olmazsa birçok durumda bunu yanıtlayabilmesi ve yanıtının doğruluğundan da emin olmasıdır. Fakat diğer taraftan, rengi kastetme, biçimi kastetme vs. olarak böyle iki karakteristik bilinç edimini arayacak olursak birşey bulamıyoruz; ya da hiç olmazsa, rengi göstermeye, biçimi göstermeye daima eşlik etmesi gereken hiçbir şey bulamıyoruz. Biçime karşıt olarak insanın dikkatini renk üzerinde (ya da tersi) toplamasının anlamı konusunda sadece kaba bir düşüncemiz var. Aradaki ayrım, diyebiliriz ki,

gösterme ediminde değil, fakat daha çok, dilin kullanımında bu edimin çevresinde olup bitende yatmaktadır.»[38]

Düşünme, Anlama... Nedir?

'Düşünme'den sözederken bir eylemden, etkinlikten sözeder gibi konuşmakla birlikte, eylemle karşılaştırdığımızda, 'düşünme' sözüyle kastettiğimiz olayı yapıp ettiklerimizle bir tutmak istemeyiz. 'Anlama' için de aynı şey söylenebilir. 'Anlama', 'düşünme' dediğimiz zaman, daha çok davranışlarımıza yön veren, duruma uygun davranışı ve sözü seçen zihinsel yanımızı kastetme eğilimindeyiz.

Bu zihinsel yanımız hakkında ne söyleyebiliriz? Örneğin, şimdi düşünüyorum: Düşüncelerimi anlatacak en uygun cümleleri kurmaya, istediğim sözcükleri bulmaya çalışıyorum. Anlaşılmayacağını, yanlış anlaşılacağını, başka anlamlara da geleceğini düşündüğüm sözlerimi düzeltiyorum, ya da başka cümlelerle değiştiriyorum...

Fakat bu gözlem, düşünürken ne yaptığımı anlatıyor. Bu yaptıklarımı nasıl yaptığımı açığa vuracak (belki?) zihin sürecine değgin birşey söylemiyor. Nasıl olup da, şu sözün istediğim düşünceyi ya da duyguyu anlatmaya uygun olup olmadığını anladığımı; bu noktada ne olup bittiğini anlatmıyor. Bana söylenen 'Yerinden kalk' gibi bir sözle, bu söze bir karşılık vermem arasında, sözü işitmem ve anlamam var. Yerimden kalkarak, ya da 'Kalkmıyorum' diyerek karşılık vermem, sözü anladığımı ortaya koyan davranışlar elbette; fakat, anladığımdan sözederken, zihnimde olup biten anlama olayıyla aynı şey değil. Evet, bir sözü anlamak, bir dili öğrenmeye bağlı bir olay: «Yerinden kalk.' sözü bana anlamadığım bir dilde söylenmiş olsaydı, sözü anlamayacaktım. Nelerin, hangi davranış ve sözlerin işittiğim söze karşılık olabileceğini de, öğrendiğim dille birlikte öğrendim. Fakat dili öğrenmeye, dilin yapay olaylarını gerçekleştirmeye motor olan zihin süreçleri yok mudur?"

Böylece, bu zihin süreçlerini araştırmanın, düşünme, anlama olaylarını anlamanın yöntemi olduğunu düşünüyoruz belki. Şöyle bir eğilim içindeyiz: «Anlamasaydım, söylenene karşılık veremezdim... Düşünmeseydim, uygun davranış ve sözcükleri seçemezdim...» Sözü işitmemle, ona bir karşılık vermem arasında, sözü anlamama ilişkin bir olayın, zihinsel bir sürecin yer almadığını düşünelim. Bu durumda, sözü işitmem üzerine yerimden kalkmam, 'bilinçsiz', 'anlamaksızın' mı gerçekleşmiş olacaktı!

Fakat burada bir zihin sürecinin yer alıp almadığına mantıksal tartışmayla mı, yoksa deneysel araştırmalarla mı karar vereceğiz? Diyelim ki, deneysel araştırmalar, örneğin karşılıklı ko-

nuşmalar sırasında yapılan ölçmeler, sözcüklerin söylenmeden önce düşünülmesi, ve işitildikten sonra anlaşılması için bir zamanın geçtiğini ortaya koyuyor..."

> «Deneysel yöntemin varlığı, ayaklarımıza dolanan sorunları çözmenin aracına sahip olduğumuzu düşündürüyor; ne ki, sorun ve yöntem birbirinin yanından geçiyor.»[41]

Radyodan insanların konuşmalarını işiten çocuklar, olayla ilk kez karşılaşıyorlarsa, türlü şaşkınlıklara düşerler. Örneğin, radyonun içinde insan ararlar, o küçücük radyo boşluğuna insanların nasıl sığdığını merak ederler... Benzer bir şaşkınlık geçmişte kendi başımızdan da geçmiş olabilir. Şimdi ise bu olaya şaşırmıyoruz. Bunda, edindiğimiz bilgilerin, deneylerin, gözlemlerin rolü var. Fakat bu gözlem ve deneyler arasında, radyonun içinde insan olmadığını gözlemlemiş olmamız da var mı! Radyonun içinde insan olup olmadığını, deney ve gözlemlerimizin doğruladığı veya yanlışladığı bir sorun olarak görmek, ancak radyonun ne olduğunu bize açıklayan deneysel yöntemin ve deneylerin buradaki rolünü anlamamış olmakla açıklanabilir. Radyodan, radyo olarak sözetmemizi sağlayan deneysel doğruluklar, radyodan dinlediğimiz konuşma ve seslerden, sadece insan sesi olarak değil, aynı zamanda elektromanyetik dalga, radyo yayını olarak da sözetmemizi sağlayan bilgilerdir.

Çocuğa radyodan dinlediği sesler karşısında, içinde adamlar olması gerektiğini ne düşünüdürüyor? Karşılaştırma: Konuşurken veya düşünürken, ya da sözü veya bir problemin çözümünü anladığımız anda zihnimizde bir şeyin olup bittiğini bize ne düşündürüyor? Düşünürken ve konuşurken yaptıklarımızın yanında (ikisi aynı şey değil elbette), yaptıklarımıza eşlik eden bir zihin sürecinin, ya da genel olarak bir sürecin (özünü bir gün bilimsel araştırmaların aydınlatacağını umduğumuz) yer alması gerektiği sonucuna nasıl vardık? Bu sürecin ya da süreçlerin, 'düşünme', 'anlama', 'hatırlama'... olarak tasvir edilmesi gerektiğini düşünmeye neden eğilimliyiz?[42]

> «...Süreçlerden, zihin hallerinden sözediyoruz ve özleri hakkında kararı sonraya bırakıyoruz. Bir gün, belki onlar hakkında daha çok bilgimiz olacak — diye düşünüyoruz.»[43]

Evet, çocuğu, radyodan işittiği sesler üzerine içinde adam aramaya ne yöneltiyor? Diyelim ki, bilmediğimiz bir dili konuşan insanlarla karşılaşıyoruz ve dillerini anlamaya çalışıyoruz. Birbirleriyle konuşurlarken yaptıkları bir hareket dikkatimizi çekiyor, çünkü bu hareket konuşurken bir sözün kullanılışında bizim yaptığımız bir harekete çok benziyor. Bu benzerlikten, hareketi yaparken söyledikleri sözün kendi dilimizdeki anlama geleceğini düşünüyoruz. Dille biraz daha tanıştıktan, bu sözün söy-

lendiği durumlarda, sözün söylenmesinden önce ve sonra olup bitenleri farkettikten sonra, sözün kendi dilimizdeki anlama gelemeyeceğine karar veriyoruz. (Resmin neye benzediği bir yöne, kullanımı bir başka yöne işaret ediyor.) Ya da, tersi oluyor, aradaki benzerlik sözcüğün kendi dilimizdeki anlamını düşündürüyor ve karşılaştığımız dildeki kullanımı, sözcüğün söylendiği yerde çevresinde olup bitenler bu tahminimizi doğruluyor. (Resmin neye benzediği ve kullanımı aynı yöne işaret ediyor.) Çocuğa gelince, radyodan işittiği seslere gösterdiği tepki ve şaşkınlık, karşılaştığı olayın alışık olduğu bir olaya benzerliğinden kaynaklanıyor; fakat resmin neye benzediği ve kullanımı (radyoyu üreten deneysel ve teknolojik bilgi) farklı yönlere işaret ediyor. İnsanların konuşmalarıyla radyonun ilişkisini anlaması için, bu bilgileri öğrenmesi, bu alandaki deneysel doğrulukları tanıması gerekiyor. Çocuk, insanların konuşmalarıyla radyonun ilişkisini açıklayan resmi, kendi dünyasındaki olaylarla, karşılaştığı olay arasındaki bir benzerlikten kalkarak kuruyor. Sözgelimi, bir oda veya dolap kapısının ardından gelen konuşmalar, odada veya dolabın içinde birilerinin olduğunu gösteriyor. Diğer taraftan, radyo insanın içine sığamayacağı kadar küçük ve içinden insan sesleri geliyor: şaşkınlık.

Düşünürken geçen zamanı kim yoksayabilir? Fakat geçen zaman zarfında, düşünürken yaptıklarımız dışında geçen, olup biten, veya olup bittiğini varsaydığımız şeyleri düşünme saymanın yanlışlığından sözediyoruz. Düşünmenin ne olduğunu bildiğimiz için, düşünme sırasında geçen zamandan, bu zaman zarfında olup biten başka şeylerden — sözgelimi, düşünürken hissettiklerimizden sözedebiliyoruz. Giderek, düşünme süreci içinde yer alan başka şeyler, düşünmenin başka yönlerini karakterize edebilir. Örneğin, zor bir sorun üzerinde düşünürken duyduğum gerilimi, kolay çözümlediğim sorunlar üzerinde düşünürken duymuyorum. Duyduğum gerilim, yüzüme ve hareketlerime de yansıdığı için, başkaları zorlandığımı farkedebilir; hareketlerimden, yüzümün şeklinden, zor bir sorun üzerinde düşündüğümü ya da düşünürken zorlandığımı söyleyebilir. Diğer taraftan ne duyduğum gerilime, ne de ona eşlik eden hareketlerim ve miniklerime düşünme denebilir. Onlar düşünmenin bir başka yönünü karakterize ediyor. Böylece, hiç düşünmediğim halde, zor bir sorun üzerinde düşünme taklidi yapabilirim ve başkaları gerçekten düşündüğümü sanabilir. Fakat bu durum, gerçekten düşündüğüm zaman, bu hareketlerime adına genel olarak 'düşünme' dediğim bir zihin sürecinin eşlik ettiği anlamına gelebilir mi? Sorunun yanıtı, 'zihin süreci' deyiminden burada ne anladığımıza bağlı.

> «İnsan birdenbire anladığı zaman ne oluyor?» —Soru kötü bir biçimde konmuş. 'Birdenbire anlama' deyimi-

nin anlamı hakkında bir soru ise, yanıt adı verdiğimiz bir sürece işaret etmeyecek.— Soru şu anlama gelebilir: Birdenbire anlamanın belirtileri nelerdir; ona eşlik eden psişik karakteristikleri nelerdir?»"/A

Elbette, zor bir sorun üzerinde düşünme taklidi yapmakla, gerçekten düşünmek arasında fark var. Örneğin, gerçekten düşünürken duyduğum gerilimi düşünme taklidi yaparken duymuyorum; onun yerini başka duygular alıyor belki. Düşünme taklidi yaparken yaptığım hareketleri seçmeme, hareketlerimin farkında olmama karşılık, aynı hareketleri düşünürken yaptığımın pek farkında değilim ve onları seçerek gerçekleştirmiyorum.

Düşündüğümün farkındayım, başkaları düşünüp düşünmediğime karar veremeyebilir oysa; düşünür gibi yapıyorum, başkaları düşündüğümü sanıyor, oysa düşünmüyorum. Başkaları davranışlarıma bakarak düşünüp düşünmediğime karar veriyor, kendim düşünüp düşünmediğimin ayırdına dolayımsız varıyorum.

Düşünme taklidi yaparken seçtiğim davranışlar, başkalarına neden 'düşünme' olarak tasvir edilmesi gereken davranışlar olarak gözüküyor? — Çoğunlukla bu davranışlar onun psikolojik görünüşünü karakterize ettiği için. O halde, düşünme bu davranışlara eşlik eden ve kendimin dolayımsız ayırdına vardığı, başkalarınınsa davranışlarıma bakarak düşündüğümü tahmin ettiği bir zihin süreci midir? Fakat, satranç oynamayı bilmeyen bir kimse, ne kadar süre düşünme numarasıyla karşısındakini düşündüğüne inandırabilir? Başkaları burada hangi ölçütlerle düşündüğüme veya düşünmediğime karar veriyor? Kendim hangi ölçütlere göre düşündüğümü biliyorum!

«Başkasının ne düşündüğünü bilebilirim, kendimin ne düşündüğünü değil.

'Ne düşündüğünü biliyorum' demek doğru, 'Ne düşündüğümü biliyorum' demek yanlıştır.»"

Nesnelerin adlarıyla nesneler arasındaki anlam ilişkisini (nesnenin adının gösterdiği nesneyi *nasıl* gösterdiğini) yanlış yorumlamaya bizi yönelten etki, 'düşünme', 'anlama'... sözcüklerinin ifade ettiği gerçekleri olmadıkları yerde aramaya da bizi yöneltiyor. Sözcükleri kullanırken belli kurallara uyuyoruz. Rasyonel yanımız doğal olarak sözcüğü kullanmada izlediğimiz kuralın, kullanımdan önce öğrenilmiş, anlaşılmış olması gerektiğini düşündürüyor (Hatırlama: 'Önce söz vardı'). Örneğin, nesneyi gördüğümüzden, algıladığımızdan, sonra adını koyduğumuzdan sözediyoruz. Adının nesneyi nasıl gösterdiği bize sorun olarak görünmüyor: Nesneyi kastettiğimizden, ona yönletim yaptığımızdan sözediyoruz. Böylece, düşünme ya da onun bir edimi olarak 'kastetme'yi sözcükleri dile katan, söylemi ifade ettiği anlama bağlayan bir edim olarak tasarlıyoruz. Sonunda, sorun bu sözlerden ne anladığımıza gelip dayanıyor. Düşünme dediğimiz

sürece dikkatimizi yöneltebilirsek sorumuzun yanıtlanabileceğini düşünüyoruz belki!

> «Düşünme' sözünün anlamını açıkça görmek için, düşünürken kendimizi gözlemleriz; gözlemlediğimiz neyse sözümüzün kastettiği odur! — Fakat bu kavram böyle kullanılmaz. (Satranç oynamasını bilmeksizin, oyunun son hamlesini yakından gözlemlemekle 'mat' sözcüğünün anlamını anlamaya çalışmak gibi bir şey olurdu bu.)»[4]

Bir sözü düşünerek, anlamını kastederek söylediğim zaman farkında olduğum duyguları, aynı sözü anlamını düşünmeksizin söylediğim zaman içimde duymuyorum. Birinci durumda bir zihin sürecinin konuşmaya eşlik ettiğini söylersek, 'zihin süreci' deyimiyle burada sözün söylenmesine eşlik eden duyguları kastetmiş oluruz. Diğer taraftan, bu duygularla sözün düşünülerek, anlamı kastedilerek söylenmiş olması arasında bir ilişki olduğunu düşünüyoruz; çünkü, sözü anlamını kastetmeksizin/düşünmeksizin söylersem bu duyguları duymuyorum (ya da, bu duyguları ancak sözün anlamını kastederek söylediğim zaman duyuyorum). Fakat, söylediğim sözün anlamı, onu kastederek/düşünerek söylerken hissettiklerim olabilir mi? Sözü, anlamını kastederek söylediğimi, veya düşündüğümü, neye dayanarak anlamını kastetmeksizin/düşünmeksizin söylememden ayırdediyorum? Düşünerek söylememe eşlik eden duygularıma dayanarak mı? Sözü anlamını kastederek söylediğim zaman inanarak söylüyorum. Düşünerek/anlamını kastederek söylememi, anlamını düşünmeksizin söylememden ayırdeden ölçütüm, birinciye eşlik eden inanma duygum olabilir mi? 'Bugün yağmur yağacak.' Anlamını kastederek söylüyorum. Söylediğimi kastettiğimi, içimde duyduğum, 'söylediğine inanma duygusu' biçiminde tasvir edebileceğim bir duyguya dayanarak mı biliyorum? 'Bugün yağmur yağacak.' Bu sözü inanarak da, inanmayarak da söyleyebilirim. İnanarak söylediğim zaman anlamını kastediyorum, inanmayarak söylediğim zaman kastetmiyorum. Birinci halde söze inancım, inanma duygum eşlik ediyor. Ya da, birinci halde sözü söylememe eşlik eden duyguyu, 'söylediğine inanma duygusu' olarak tasvir edebilirim. — Zor bir sorun üzerinde düşünürken hissettiklerimi 'gerginlik duygusu' olarak tasvir ettiğim gibi. 'Bugün yağmur yağacak', yüksek sesle söylüyorum. Fakat hava pırıl pırıl. Çevremdeki insanların sözüme karşı tepkileri: i) 'Şaka ediyor.' ii) 'Herhalde hava raporunu dinledi.' iii) 'Çatlak mı?' vs. olabilir. Hangi sonucu çıkaracaklarını konuşmanın sonraki aşamaları belirleyecek kuşkusuz. Diğer taraftan, sözü söylediğim/aklımdan geçirdiğim yerde onu çevreleyen bütün koşullar, sözün kastettiği gerçekliğin varlığına inanmayı gerektirirken, bu söze eşlik eden alışık olduğum duyguları her zamanki yerinde bul-

madığımız bir durumu da düşünebiliriz. Bu durumda içinde olduğumuz durumu tasvir eden bir söz: 'Sanki söylediğime; karşımda duran gerçekliğe inanmıyormuşum gibi bir duygu var içimde...' olabilir. Düşünmeye, düşünerek söz söylemeye kuşkusuz insan yaşamının önemli olayları eşlik ediyor; onlardan çıkardığımız önemli sonuçlar var.

> «İnsan düşünmeksizin konuşurken, kendisiyle genellikle karşılaşmadığımız, konuşmanın kendisine eşlik eden önemli olaylar var; bu düşünmeksizin konuşmanın özelliğidir. Fakat *onlar* düşünme değildir.»[6]

Aynanın Yansıtmadığı, ya da Dilin Sınırları

Nesnelerin maddesel yapısının elektrik yüklü çok küçük parçacıklardan oluştuğu fizikten öğrendiğimiz bir gerçek. Bu gerçek kafamda bir dizi düşüncenin uyanmasına yol açıyor, aklıma türlü sorular getiriyor: Masa kültürel bir varlık, maddesel varlığı ise elektronlardan oluşuyor. Elektronlar vızır vızır sürekli hareket halinde olmasına karşılık, üzerinde yazı yazdığım masamda hiçbir hareket görmüyorum. Mikro yapısında hareketli olan şu nesnenin, makro yapısında neden bu kadar hareketsiz olduğunu tam anlamamakla beraber, bu hareketsiz yapının o hareketli yapının eseri olduğunu düşünüyorum. Bunun böyle olduğunu fiziğe güvendiğim için düşünüyorum elbette. Fiziğe olan güvenimse bu bilimin deney ve gözlem bilimi olmasına dayanıyor. Makro düzlemdeki gözlemlerim masanın hareketsiz olduğuna beni inandırırken, mikro fizik onun gerçek yapısının sürekli devinim içinde olduğunu düşünmeye yöneltiyor. Mikro yapısı son derece devingen şu masanın hareketsizliğine şaşmam, bir bakıma radyonun içinden insan sesleri işiten çocuğun şaşkınlığına benziyor. Fakat burada düştüğüm yanlışlık orada düşülen yanlışlık kadar ortada değil. Elbette, genellikle bize öğretilen bir tutuma burada ayak uydurmak o kadar zor değil. Üstelik bu tutum beni de fizik olaylarını anlamadığımı açığa vuracak bu gibi konuşmalardan alıkordu.

> «Çocuklarımıza okuldayken, suyun hidrojen ve oksijen gazlarından, ya da şekerin karbon, hidrojen ve oksijenden *ibaret olduğu* öğretilir. Bunu anlamayan kimse aptaldır. En önemli sorular gizli kalır.»[7]

Aklıma gelen sorular, fiziksel bir olayın ne olduğunu anlamak istediğim için geliyor; masa gibi kültürel bir nesneyle, elektron gibi fiziksel bir nesne arasında yaptığım karşılaştırmalar, bu yolda düştüğüm yanlışlar onun sonucu. Bu yanlışlara fizik alanında uzman olmadığım için düştüğümü söylemek ne ölçüde doğru bir söz olabilir? Düştüğüm yanlışlığın, fizikte uzman olmamaktan çok, gündelik dilde sözettiğimiz fiziksel nesnelerle, onla-

ra gönderme yapan gündelik dilin anlatım biçimleri arasındaki anlam ilişkisine bakışımızdan kaynaklandığını düşünmek daha doğru bir yaklaşım olurdu. Sorun uzmanlık gerektiriyorsa, fizik uzmanı olmasak da, gündelik fiziksel dilin uzmanıyız hiç olmazsa; fakat sorun uzmanlık değil, felsefece bir çözüm bekliyor, ve buradaki çözümün yolu, öyle görünüyor ki, fiziğin sınırlarını doğru çizebilmekten, sözgelimi, fiziği aşan bir sorunun yanıtını, fizikten beklemeye bizi iten yanılışın kaynaklarına inebilmekten geçiyor.

O halde, sorunumuza tekrar dönelim: Bir yandan dünyanın renklerini, nesneleri aydınlatan güneşin ışığını, nesnelerden gözüme yansımasını... öte yandan fiziğin ışığa ve renklere değgin açıklamalarını düşünüyorum. Gördüğüm dünyanın görünüşlerinin, gözümde ve sinir sistemimde bir uyarım olması, bilimsel bir sonuç olarak kendini kabule zorladıkça tuhaf duygulara kapılıyorum: Dünyanın gerçek yapısı renksiz mi? Mikro fiziğin açıklamalarına mı daha uygun bir yapıda? Işık, fiziksel bir sürecin, retina ve sinir sistemindeki uyarımlarından mı ibarettir? Dünyanın gördüğüm ve dokunduğum özellikleri, gördüklerime ve dokunduklarıma benzemeyen fiziksel bir dünyanın süreçlerinin beynimde tamamlanan son halkaları mıdır? Russell da şöyle diyor: «Çimenin yeşil, taşların sert, karın beyaz olduğunu düşünüyoruz. Fakat fizik, çimenin yeşilliğinin, taşların sertliğinin ve karın beyazlığının çok farklı bir şey olduğuna bizi ikna ediyor. Gözlemci, kendisinin bir taşı gözlemlediğini düşünürken, fiziğe inanılacaksa, gerçekte taşın kendi üzerindeki etkilerini gözlemliyor.»[4]

Doğrusu, bu görüş de inanılır gibi gelmiyor. Çünkü fiziğe olan güvenim deney ve gözlemlerime olan güvenime dayanıyor; yani elektronların varlığına, onların varlığını deney ve gözlemler doğruladığı için inanıyorum. Şimdi, Russell'ın yürüttüğü mantıkla onun taş için söylediklerini elektron için de, ya da elektronun varlığını doğruladığını düşündüğümüz gözlemlerimiz, deneylerimiz nelerse onlar için de tekrarlayabiliriz. Taşın rengi ve sertliğiyle ilgili gözlemlerim öznel verilerse, nasıl olur da deney ve gözlem, deney ve gözlem dışı bir dünyayı doğrular? Taşın yapısındaki elektriksel parçacıklar, gözlem dışı varlıklar mıdır? Gözleme ve deneye konu olduğunu varsayarsam. Russell'ın taş için söyledikleri onlar için de tekrar edilebilir.

Russell'ın, sorunu Locke'un yürüttüğü mantığa paralel bir akıl yürütmeyle ortaya koyduğunu söylersek, ona karşı çıkarken yürüttüğümüz akıl, Locke'a karşı Berkeley ve Schopenhauer'in yönelttiği eleştirilere bir bakıma hak vermemizi gerektiriyor. Fakat bu noktada, gündelik veya uzmanlık düzeyinde her türlü gözlem ve deneyin, son çözümlemede bireyin kendi duyumlarından, duyum izlenimlerinden veya Berkeley'de olduğu gibi kendi

idelerinden sözettiğini ileri süren algı ve bilgi teorileriyle; fiziksel gerçekliklerden sözeden önermeleri, duyumlardan sözeden önermelere indirgeme programlarıyla (karşılaşım kuralları) vs. karşılaşıyoruz. Bu programın, fiziğin uzmanlık dili bir yana, günlük fiziksel dilin sözettiği fiziksel nesnelerden, hangi kurallara bağımlı olarak sözettiğini, onları dilde yansıttığını (resim) yanlış yorumlamaktan kaynaklandığını bir kez daha not etmek gerekiyor. Bu nota, 'Bir önermenin anlamı, onun doğrulanma yöntemidir' sloganının, mantıksal pozitivizmi Wittgenstein'a yaklaştırmaya yetmediğini de ekleyelim. Çünkü asıl sorun, Wittgenstein'ın araştırmalarının da ağırlık merkezi tam da bu doğrulama yönteminden ne anlamamız gerektiği, bu doğrulamanın nasıl işlediği, nelerin işin içine karıştığı, nelerin bu doğrulamaya ölçüt olduğu vb. sorular üzerinde toplanıyor. Wittgenstein bu sorulara, *Tractatus*'taki, mantığın yapısını önermenin bir anlamı resmetmek/yansıtmak üzere eklemlendiği yapıda aramak gerekir düşüncesinden kalkarak yaklaşıyor. Önermeyi/resmi, uygulandığı yere bağlayan mantıksal yapıyı aydınlatan araştırmalarının, bu sorulara ne denli derinlemesine sokulduğu şimdiye kadar söylemiş olduklarımdan belli olduğu umuduyla sorunumuza tekrar dönelim.

Wittgenstein'ın resmin neye benzediğiyle, resmin kullanımı arasında yaptığı ayrım burada da yol göstericimiz olabilir. Karşımıza çıkan dilin anlatım biçimlerinin ne anlattığını, neyi tasvir veya kastettiğini kendi kullandığımız anlatım biçimlerine benzerliğinden kalkarak çözümlesek bile, kullandığımız anlatım biçimiyle neyi kastettiğimizi, kastettiğimizi düşündüğümüz nesne ile anlatım biçimi (resim) arasındaki benzerlikten değil, resmin nasıl uygulandığını öğrenmekle öğrendiğimizi; kullandığımız anlatım biçiminin (resmin) tasvir veya kastettiği gerçekliği, doğru mu yanlış mı yansıttığını bize veren ölçütleri ve resmin kastettiği gerçeklikle nasıl karşılaştırılacağını (karşılaştırmanın yöntemini) resmin kullanımında ve onu çevreleyen dilsel etkinlikte bulduğumuzu burada da gözönünde tutmamız gerekiyor. Radyonun içinde insanlar arayan çocuğun yanlışının kaynağını hatırlayalım. Bu hatırlamanın ışığında yukardaki güçlüklerimize dönersek: Bize 'maddenin yapıtaşları olan elektriksel parçacıklar'dan sözediliyor, kafamızda elektriksel parçacıklarla madde arasındaki ilişkiyi, sözgelimi kum tanecikleriyle kum yığını arasındaki ilişkiye benzettiğimiz bir başka resim oluşuyor. Bu resmin imgelemimi yönlendirdiği doğrultuda baktıkça çeşitli sorular ve muhtemelen kafamda başka resimler oluşuyor: Üzerinde yazı yazdığım şu masa mı gerçek, yoksa elektriksel parçacıklardan oluşan fiziksel yapısı mı! Mikro yapısı hareketli olmasına karşın, makro yapısı neden bu kadar hareketsiz! Üzerine bastığı yerin, ayağının altında sapasağlam duruşuna da insan giderek bir şaşkın-

lık duyabilir! Wittgenstein diyor ki: «Buna dayanarak yerin sert olmadığını söylemek dili yanlış kullanmaktır. Çünkü, parçacıklar kum taneleri kadar iri ve kum yığınındaki kadar birbirine yakın olsaydı bile, kum yığınının kum tanelerinden meydana geldiği anlamda parçacıklardan meydana gelmiş olsaydı, yer sert olmazdı. Şaşkınlığımız bir yanlış-anlama üzerinde temelleniyor; parçacıklarla dolu mekan resmi burada yanlış bir biçimde *uygulanmıştır*. Çünkü, maddenin yapısıyla ilgili bu resim tam da katılık olgusunu açıklamak kastıyla kullanılmıştır.»[9]

Dünyayla, görsel alanımda canlanan görüntüleri arasında bir ilişki olduğuna kuşku yoktur: Işık olmadan göremeyişimiz; dünyayı sadece siyah beyaz renklerde gören gözlerin varlığı; gözümüzü açık tuttuğumuz sürece gözbebeğinin önünde kesintisiz süren, ancak ışığı kesmekle kesintiye uğratılabilen görme süreci; göze ve beyne uygulanacak basınç ve fiziksel etkilerle görenin görsel alanındaki ortaya çıkan sapma ve bozulmalar... hep arada bir ilişkinin sürdüğünü insana hatırlatıyor. Diğer taraftan sorun da, bu ilişki hakkında düşündüklerimizle; bu ilişkiyi kendi kendimize nasıl resmettiğimizle ilgili. Görsel alanımda ortaya çıkan değişiklikleri tasvir ettiğim bir görme deneyini düşünelim: Bu deneyin sonuçlarının gözle dünya arasındaki görme ilişkisine bir açıklama olduğunu düşünebilir miyiz? Bir bakıma bu tür deneylerin, bir gözün güneşi, ağacı, kuşu, gökyüzünü... nasıl gördüğüne ilişkin gerçekleri ortaya koyduğuna kuşku yoktur. Bir başka bakımdan —bizi düşündüren sorunla ilgili olarak— bu gerçeklerin, gözle dünya arasındaki bir ilişkiyi değil, dünyadaki herhangi iki nesne arasındaki ilişki gibi bir ilişkiyi (dünya cinsinden bir ilişkiyi yani) temsil ettiğini unutmamak için, bu deneyde gözün gördüğü nesnenin, örneğin ağacın yerine bir göz de koyabileceğimizi kendimize hatırlatabiliriz. Fiziğin, ışığın ve renklerin fiziksel yapısına ilişkin açıklamalarını gözün yapısına ilişkin görme deneylerini ve açıklamalarını buradaki felsefece aranışımıza yanıt olarak görürsek, yukarda Russell'ın çizdiği resme benzer bir resimle kendimizi karşı karşıya bulabiliriz: Dünyanın gördüğüm ve dokunduğum özellikleri, gördüklerime ve dokunduklarıma benzemeyen fiziksel bir dünyanın süreçlerinin beynimde tamamlanan son halkaları mıdır! Işık fiziksel bir sürecin retina ve beyindeki uyarımlarından mı ibarettir! Dünya gerçekte renkli değil midir!

Evet, sorularımız bir bakıma günlük veya fiziksel dilin resimlerini yanlış anlamaktan; bu resimleri mantıksal iç ilişkilerle bağlı oldukları dünyaya sınır ya da temel olan bir alana uygulamak istemekten kaynaklanıyor. «Günlük —fiziksel— dilimizi doğrudan veri alana uygulamaya kalkıştığımız zaman daima felsefece en kötü yanlışlar ortaya çıkacaktır. ...Konuştuğumuz dilin bütün anlatım biçimleri, günlük fiziksel dilden alınma olup,

epistemoloji veya fenomenolojide sözkonusu ettiği nesneleri yanlış bir ışık altında yansıtmaksızın kullanılamaz.» diyor Wittgenstein.[9] Fakat, dilin mantığını doğru anlamak — günlük fiziksel dilin anlatım biçimlerinin ('resimlerinin' de diyebiliriz) uygulandıkları yerlerle aralarındaki mantıksal iç ilişkileri görmek sorularımıza ne ölçüde yanıt oluyor? Görsel alanımda canlanan görünüşlerle, gördüğüm nesnelerle olduğu gibi karşı karşıya değilim; örneğin ona dokunamam, işaret edemem, uzaklaşıp yaklaşamam... Görsel alanımla doğrudan ilişkili olmama karşılık, dilin mantığına uygun olarak konuşmak koşuluyla, bu ilişkiyi 'görme' sözcüğüyle bile tasvir edemiyoruz. Görsel alanımla aramdaki ilişki, 'seyirsel ilişki' diyelim işareti bir benzetmeyle, gözümle nesneler/dünya arasındaki seyir veya görme ilişkisi gibi bir ilişki değil. Yine de bir ilişki öte yandan: Görsel alanımdaki görünüşleri, bu görünüşlerde çeşitli fiziksel etkilerle ortaya çıkabilen değişiklikleri, görme/seyretme ilişkilerimin geçerli olduğu görsel uzayı temsil eden resimler veya sözcükler kullanarak tasvir ediyorum. Diğer taraftan, bu tasvirlerde kullandığım sözcüklerin veya resimlerin uygulanımlarına (böylece ifade ettikleri anlamlara) yöntem olan görme etkinliklerini taşıyan bir temel o. Görsel alanımdaki pencere görünüşü, ardında görünen bina görünüşünden büyük olmasına karşılık, binanın pencereden büyük olduğunu düşünmeme görme etkinliklerim — sözgelimi gördüğüm nesnelere uzayda değişik açılardan yaklaşıp uzaklaşabilmem, gözüme olan mesafeleriyle görünüşlerinin nasıl değiştiğini öğrenmiş olmam yöntem oluyor. Kâğıt üzerine, binayı çok küçük yanındaki ağacı büyük olarak çizdiğim resim, böylece, bu iki nesnenin görsel uzayda gözüme göre yerlerini ve mesafelerini temsil ediyor. Belki bu nedenle, görsel alandaki görünüşlerin görsel uzayın resimleriyle tasvir edildiği görme deneyleri ve açıklamalarıyla karşılaştığımızda, araba sanki atların önüne koşulmuş gibi geliyor insana. (Felsefece bir kuruntu mu bu?) Gözle dünya arasındaki ilişkiyi anlamak için, gördüğümüz dünyadan hareket etmek zorundayız: Gözün gördüğü gözle, gözün gördüğü bina, ağaç, kırmızı, gökyüzü, güneş... arasındaki ilişkilerden. Göz, bu ilişkileri sözkonusu ettiğimiz deneylerin içine hem denek hem gözlemci olarak giriyor, ve bu deneyde denek temsil edilse de, görsel alanın seyircisi özne edilmiyor. Gözle nesneler arasındaki görme ilişkisine değgin açıklama ve deneyler, özneyle dünya/nesneler arasındaki bir ilişkiden değil, sözgelimi dünya cinsinden — gözün nesne olarak temsil edildiği nesneler arası fiziksel bir ilişkiden sözediyor. ('Dünyada olmak', Heidegger.)

Bir bakıma gözlerimizi bir türlü kendimize çeviremiyoruz, gözlerimizi aynaya çevirsek de, orada dünyaya değgin bir gerçeği onun kurallarına uygun olarak görüyoruz. Aynada normal yansıma kurallarına göre kendi yüzünü gören birisini göstermesi de,

'Çoğaltılması Yasak'la anlatmak istediği düşünceye uygun oldu Magritte'in. Yalnız bu kez olgunun sıradanlığı seyirciyi üzerinde düşünmekten alıkordu kuşku yok ki. Wittgenstein'ın günlük fiziksel dilimizi, doğrudan veri alana uygulamaya ne zaman kalkışırsak en kötü yanlışların ortaya çıkacağını söylemesi boşuna değil. Öncelikle, dilin kendisi bu uygulamaya el vermiyor (başkasının dişinde dişimin ağrısından sözetmeye el vermediği gibi). Değil bu alana değgin dilin özgül bir şey söylemesi, dilin bu alana uygulanamaz olduğunu göstermeye bile kolaylıkla el vermiyor. Magritte'in 'aynada kendi yüzü yerine arkasını gören adam' imgesine başvurması da bu özel durumun seçtirdiği bir zorunluk: 'Aynada kendisini gören bir adam' gösterse, resim Magritte'in iletisinden çok sıradan bir düşünceyi, 'aynada kendi yansısına bakan bir adam' düşüncesini iletecek; aynaya bakıp da aynada kendisini arkadan gören adamın resmi ise olanaksız bir durumdan, bir paradokstan, giderek saçmalıktan söz açmış olma tehlikesini göze alıyor.

'I ...Çünkü araştırma yeni buluştan daha çok şey söyler.
2. T.L.P. 5.132.
3. » 4.12.
4. T.L.P. 5.631
6. Wittgenstein her iki deyimi de kullanıyor.
7. T.L.P. 4.011, 4.012, 4.013, 4.014, 4.0141, 4.015.
8. T.L.P. 4.02.
9. T.L.P. 3.141.
10. » 3.3, 4.23.
11. » 3.21.
12. » 4.04.
13. » 4.022, 4.1212.
14. T.L.P. 3.261, 3.262, 3.263.
15. » 4.0312.
16. » 3.141, 4.032.
17. » 5.633.
18. *Philosophical Remarks* (Barnes and Noble, N.Y.), p. 73.

19. Ibid, 72.
20. Ibid, 71.
21. *Zettel* (Blackwell, Oxford 1967), 395.
22. *Philosophical Investigations* (Blackwell, Oxford 1968), 129.
23. *Culture and Value* (Blackwell, Oxford, 1980), s. 31.
24. T.L.P. 5.634.
25. *The Blue and Brown Books* (Blackwell: Oxford 1969), s. 72 .
26. *Philosophical Remarks* (Barnes and Noble, N.Y. 1975), 45.
27. *Philosophical Investigations* (Blackwell, Oxford 1968), 1. Böl., 206.
28. Ibid, 382.
29. Dilin mantıksal özelliklerine bakarak dünyanın mantıksal özelliklerini söyleme programına bir eleştiri olarak, Wittgenstein, bu durumda herşeyin dairesel olduğunu söylemek isteyecek bir filozof hayaledilebilir diyor: *Zettel* (Blackwell, Oxford 1967), 443. Wittgenstein'ın eleştirdiği programın savunucularından biri Russell, bkz. *An Inquiry into Meaning and Truth*, Chapter 25. 'Language and Metaphysics'.
30. *Phil. Investigations*, 129.
31. Ibid, 301.
32. *Zettel*, 621.
33. Ibid, 636.
34. Ibid, 543.
35. *Philosophical Investigations*, 31.
36. Ibid, 27.
37. *Philosophical Remarks*, 92.
38. *The Blue and Brown Books*, (Blackwell, Oxford 1969), s. 80.
39. Anlama konusunda bir araştırmacı şöyle diyor: «..ayrıntılı deneyim, böyle bir sürecin sözkonusu olduğunu gösterebilir. Bu nokta deneysel olarak bir çözüme ulaştırılmadan anlamada gerçekten bir süreç bulunup bulunmadığı konusunda bir tutum almamakta yarar vardır.» Arda Denkel, *Anlaşma, Anlatma* ve *Anlama* (Boğaziçi Ü. yayını, 1981), s. 62.
40. Benzer bir varsayım için bkz. aynı eser, s. 47, 48, Goldman-Eisler F.'nin deneysel bulguları hakkında yazarın görüşü.
41. *Philosophical Investigations* (Blackwell, Oxford 1968), II. Böl., xiv.
42. Örneğin, Arda Denkel kendi eğilimini şöyle dile getiriyor: «...zihinsel deney içeriklerimizi gözden geçirdiğimizde, anlamayı oluşturan bir zihinsel süreci bulup gösteremediğimiz konusunda Wittgenstein her ne kadar haklıysa da, böyle bir sürecin (açıkça gözlenebilir olmadan) gerçekten yer alabileceği *olanağı* ortadan kaldırılmamıştır.» Aynı eser, s. 62.
43. *Phil. Investigations*, 308.

43/A. Ibid, 321.

44. Ibid, II. Böl. xi, s. 222e.
45. Ibid, p. 316.
46. Ibid, II. Böl. xi, s. 218.
47. *Culture and Value* (Blackwell, Oxford, 1980), s. 71.
48. Bertrand Russell, *An Inquiry Into Meaning and Truth* (Penguin Books, 1967), s. 13.
49. *The Blue And Brown Books* (Blackwell, Oxford 1969). s. 45.
50. *Philosophical Remarks* (Barnes and Noble, N.Y. 1975), 57.

EPİSTEMOLOJİDE «YİNELENME SORUNU»

VEHBİ HACIKADİROĞLU

Doğada birbirine benzeyen değişikliklerin (ya da olayların) bir çok kez deneyimize girmesi anlamına gelen «yinelenme»nin özellikle tümevarımsal uslamlamadaki işlevi yeterince açıklığa kavuşmuş değildir. Tümevarım konusu Hume'dan ayrı olarak düşünülemeyeceğinden, burada da onun düşüncelerinden yola çıkmak uygun olacaktır. Hume, neden-etki bağıntısının deneyle saptanabilmesi için onu, dolaysız algılanabilen, öğelere ayırmanın zorunlu olduğunu düşünmüş ve nedenselliğin bu türden öğelerinin «birliktelik» ve «ardışıklık» olduğunu görmüştür. Fakat Hume'a göre, bu iki bağlantının bir kez için saptanmış olması da iki olay arasında nedensellik bağlantısı bulunduğunu söylemek için yeterli değildir, «bu iki bağlantının bir çok örneklerde ortaya çıkması» *(D. Hume, A Treatise..., B III, P. III, Sec VI)* yani «yinelenme» de gereklidir. Ayrıca doğadaki olayların birbirinin aynı olmayıp olsa olsa benzeri olabileceği de göz önünde tutulduğunda, nedensellik bağlantısı, birbirine benzeyen birtakım olayları yine birbirine benzeyen başka bir takım olayların izlemesi durumunun bir çok kez *yinelendiğinin* gözlemlenmesi anlamına gelmiş oluyor.

Biraz sonra belirtmeye çalışacağım gibi, Hume'un tümevarım görüşünde göze çarpan kimi tutarsızlıklar vardır. Yine de bir çok düşünürlerin, hiç olmazsa düşünce yaşamlarının belli dönemlerinde, tümevarımın temeli olarak Hume'un görüşünü kabul ettiklerini görürüz. Öyle ki, bu gün bile, tümevarım sorununu irdeleyen bir yazarın, «Kimi A'ların B olduğunu görmekle bütün A'ların B olduğunu söyleyecek durumda olamayız, bunun ancak olasılığını söyleyebiliriz, olasılık derecesi de, buna eklenen her 'A'nın B oluşu' durumuyla yükselir...». *(J. Hospers, An Introduction to Philosophical Analysis, Routledge and Keagan Paul Ltd., 1981, s: 250)* dediğini görüyoruz. Doğal olarak bu yazara göre, güneşin yarın da doğacağına, onun eskiden beri her gün doğduğunu düşünerek inanırız. B. Russell'ın da, sonradan bu görüşten epice uzaklaşmış olmasına karşın, başlangıçta, ona en iyi anla-

tım biçimini vermeye çalıştığını ve şu sonuca vardığını görürüz: «Eğer belli türden bir şeyin, belli başka türden bir şeyle belli yoldan birlikte bulunuşunun çok sayıda örnekleri varsa, belli türdeki şeyin öteki türdeki şeyle her zaman buna benzer bir birlik göstermesi olasıdır; ve örneklerin sayısı büyüdükçe olasılık kesinliğe sonsuz olarak yaklaşır» *(B. Russell, Dış Dünya Üzerine Bilgimiz, çev: V. Hacıkadiroğlu, s: 196)*.

Konumuz yinelenme olduğundan, yalnızca yinelenmeye verdiği işlev bakımından bile temelden yanlış bulduğum bu görüşe kısaca «tümevarımcı görüş» diyeceğim. Görülüyor ki tümevarımcı görüş yinelenmenin iki işlevi olduğunu kabul ediyor. Birincisi, nedensellik bağlantısının olasılığını göstermek, ikincisi de bu bağlantı yönünde duyduğumuz ruhbilimsel inancı pekiştirmek. Bunları biraz sonra ele almak üzere, ilk olarak bir noktaya dokunmak istiyorum. Hume, geçmişteki birliktelik ve ardışıklıkların gelecektekiler için bir dayanak oluşturamayacağını öne sürerek «deneye dayanan her çıkarım, geleceğin geçmişe benzeyeceğini ve benzer duyulur niteliklerin benzer duyulur güçlerle birlikte bulunacağını varsayar» *(D. Hume, An Inquiry Concerning Human Understanding, Sec IV, P II)* der. Böyle bir varsayıma mantıksal bir neden bulunmadığına göre, Hume'a göre, burada mantıksal sonuca değil de ruhbilimsel inanca götüren bir ilke vardır ki o da, «gelenek ve alışkı ilkesidir» *(A.g.y Sec V, P, I)* Böylece, benzer nedenlerin benzer etkiler doğuracağı sonucuna mantık yoluyla ulaşılamayacağı ince bir çözümleme ile ortaya konduktan sonra, bu yoldan varılacak sonucun ancak bir «inanç» olabileceği belirtiliyor. Öte yandan yine Hume'a göre, «Nesneler birbirine benzediğinde benzerlik hemen göze, daha doğrusu zihne, çarpar» *(A Treatise... B I, P III, Sec I)*. Şimdi Hume'un bu kabullerinin nasıl bir sonuca götürdüğüne bakalım: A olayından sonra B olayının geldiğini birinci kez gözlediğimizi düşünelim Yeni bir Al olayı gördüğümüzde, bunun A'ya benzediği hemen zihnimize çarpacağına göre, arkasından B'nin benzeri olan bir Bl olayının da geleceğine (ruhbilimsel olarak) hemen inanmamız gerekiyor. Yinelenme sayısı ne denli yükselirse yükselsin sonuç ruhbilimsel bir inanç olmaktan öte gidemeyeceğine, oysa böyle bir inancı daha ilk deneyden edindiğimize göre, bir bağlantının nedensellik bağlantısı olduğuna karar verebilmemiz için de, inancımızın pekişmesi için de, yinelenmeyi beklememize gerek kalmıyor. Oysa tümevarımcıların yinelenmeyi gerekli gördükleri yukarıya aldığımız örneklerden anlaşılıyor. Bunu yinelenme konusundaki tutarsızlıklardan biri olarak kaydettikten sonra şimdi de tümevarımcıların yinelenmeden bekledikleri iki işleve gelelim.

Bunlardan birincisi nedensellik bağlantısının bulunduğunu göstermekti. İki kişinin sokakta birbiriyle karşılaştıklarını (A olayı) ve selamlaştıklarını (B olayı) kabul edelim. A türünden

olayların ortaya çıkışlarını B türünden olayların izlemesi durumu yeterince yinelenirse A türünden her olayın ardından B türünden bir olayın da ortaya çıkacağına inanacağız. B türünden olay selamlaşma olduğuna göre, A türünden, yani A'ya benzediği hemen zihnimize çarpacak olan olaylar ne gibi olaylar olabilir? Herhangi bir sokakta iki adamın karşılaşması desek olmuyor. İki adamın o sokakta karşılaşması desek o da olmuyor. Aynı adamların sokakta karşılaşması desek bu olabilir, fakat burada da yinelenmenin bize öğreteceği bir şey yoktur. Durumu hangi yönden ele alırsak alalım sonuç değişmeyecektir: bir Al olayının (iki kişinin karşılaşması) daha önce geçmiş olan bir A olayının (yine iki kişinin karşılaşması) yinelenmesi olup olmadığını, yani A olayı sonunda ortaya çıkan selamlaşma olayının Al olayı sonunda da ortaya çıkıp çıkmayacağını, bilebilmemiz için Al olayının kişilerinin de birbiriyle selamlaşacak türden bir ilişki içinde olup olmadıklarını bilmemiz gerekiyor. Oysa yinelenmeden öğrenmeyi beklediğimiz şey de buydu. Görülüyor ki mantıksal bir uslamlamadan bekleyebileceğimiz kesin sonuçtan vaz geçip yalnızca ruhbilimsel bir inançla yetinmeyi kabul etsek bile, yinelenme yoluyla bir nesnel bilgi elde etmemize olanak yoktur, çünkü varılan sonuç bir kısır döngüdür: yinelenen şeyin ne olduğunu bilebilmek için yinelenmeyi gözlemlemiş olmak, yinelenmeyi gözlemleyebilmek için de yinelenecek şeyin ne olduğunu bilmek gerekiyor. *(Bu konuda bkz: V. Hacıkadiroğlu, Kavramlar üstüne s: 130).*

Tümevarımcılara göre yinelenmenin, ruhbilimsel inancımızı kesin bilgi doğrultusunda pekiştirmek gibi ikinci bir işlevi de vardır. Gerçekten kimi düşünürler mantıksal bir yöntemle tümel bilgilere ulaşılamayacağını, tümel bilgilerin ancak varsayımlar kurarak bu varsayımların denetlenmesi yoluyla elde edilebileceğini görmüşler ve bu denetleme sırasında varsayımı doğrulayan gözlem ya da deneylerin sayısı arttıkça varsayımın kesin bilgiye doğru yaklaşacağını öne sürmüşlerdir. Oysa bu denetlemenin de yinelenmeyle ilgisi olmadığı kolayca gösterilebilir ve özellikle Popper, bilimsel kuramlar için önemli olan şeyin, doğru örneklerin yinelendiğini görmek olmayıp, varsayımı çürütücü örnekler aramak olduğunu sık sık vurgular. Yine de bu konuda bir noktanın genellikle gözden kaçtığını sanıyorum. Gerçekte deneylerimiz bize, doğrulayıcı örneklerin sayısı arttıkça çürütücü örneklerle karşılaşma olasılığının azaldığını da öğretmiş değildir. Tersine, bir sürü doğrulayıcı örnekten sonra ters bir örnekle karşılaşmamız, her zaman, doğrulayıcı örneklerin sayısının en yüksek düzeyi bulmasının hemen ardından gelmiştir. Evimizin önünden her gün aynı saatte geçen bir adamın, bu geçişlerinin sayısı yükseldikçe, bu durumun sonsuza dek süreceği olasılığının arttığını düşünmeyiz, tersine, herhangi bir nedenle (adres değişikliği, ölüm v.b.) değişiklik olasılığının gittikçe yaklaştığını düşünürüz. Gü-

neşin milyarlarca yıldır doğup batmakta oluşu konusunda da, bu doğup batmaların sayısı yükseldikçe geri kalan sürenin kendi ölçüsünde kısaldığını biliriz. (V. Hacıkadiroğlu, Bilginin Doğası ve Kaynakları üzerine, s: 44). Böylece nesnel düşünce alanında yinelenmenin hiçbir işlevi olamayacağı ortaya çıkmış oluyor. Ancak bu, yinelenmenin, genellikle epistemoloji alanında hiçbir işlevi olmadığı anlamına gelir mi? Durumun bunun tam tersi olduğunu sanıyorum.

Şimdiye dek söylediklerimin hepsinin, mantıksal çıkarım yönteminin geçerli olduğu nesnel düşünce aşamasıyla ilgili olduğunu belirtmeye çalıştım. Oysa insanın daha ana karnındayken bilgi kazanmaya başladığını düşünebiliriz. Belli bir aşamaya, en azından çocuğun, çevresine anlamlı sorular sorup kendisine sorulanlara da anlamlı yanıtlar vermeye başladığı aşamaya dek geçen döneme epistemoloji açısından ruhbilimsel öğrenme dönemi diyebiliriz. Kısaca «ruhbilimsel dönem» diyeceğimiz bu dönemde çocuğun, dış dünyanın kendi üzerindeki etkilerini mantıksal bir yöntemle eleyerek olaylar arasındaki bağlantıların bilgisini kazanacağını düşünemeyiz. Ayrıca bu dönemde çocuğun, konuşma yoluyla, başkalarından bir şey öğrenmesi de olanaksızdır. İşte bu dönemde bilgi kazanabilmek için yinelenmenin gözlemlenmesinden başka bir yol görünmüyor. Çocuğun, koşullu tepke v.b. türünden, ruhbilimsel öğrenme yollarının hepsinin yinelenmeden geçtiği söylenebilir.

Epistemoloji alanındaki karışıklıklardan büyük bölümünün, ruhbilimsel dönemle mantıksal dönem arasındaki ayrım göz önünde tutulmadan, bu dönemlerden biri için geçerli ya da geçersiz olan yöntemlerin öteki için de geçerli ya da geçersiz olduğunu sanmaktan doğduğu söylenebilir. Hume, bilginin kazanılmasının iki ayrı yolu bulunduğunu, tümel bilgilere dolaysız ulaştıran yolun ancak ruhbilimsel alanda geçerli olabileceğini görüyordu, fakat onun yaşadığı çağda, özellikle deneysel ruhbilim üzerinde hiçbir şey bilinmediğinden, ruhbilimsel öğrenme sürecinin gerçekte hemen hemen fizyolojik bir süreç olduğunu, nesnel düşünce döneminde işlerliğini büyük ölçüde yitirdiğini düşünemezdi. Hume'a göre, ruhbilimsel bilgi kazanma süreci de mantıksal sürece koşut olarak yürür, yalnızca, mantığın çelişmezlik ilkesiyle sınırlı olmasına karşın, ruhbilimin kendine özgü sonuç çıkarma yolları vardır. Hume'un düştüğü bu karışıklığın günümüzde de tam bir açıklığa kavuşamadığı görülüyor. Nitekim bu konuda Hume'a güçlü biçimde karşı çıkan Popper da ruhbilim yoluyla mantık yolunun yakınlığı konusunda Hume'un görüşünden ayrılmıyor. Popper de «Mantıkta geçerli olan —iyi aktarılmak koşuluyla— ruhbilimde de geçerlidir» *(Karl R. Popper, Objective Knowledge, Clarendon Press, 1972, s: 24)* diyor. Ayrıca «(Hume'un) ruhbilimsel tümevarım açıklaması da beni hiç kandır-

madı» *(Karl R. Popper, Conjectures and Refutations, Routledge and Keagan Paul, 1969, s: 42)* diyerek o da Hume'un açıklamasının ruhbilimsel bir açıklama olduğunu kabul etmiş oluyor. Doğal olarak Popper bu durumda, yukarıda yalnızca mantıksal alan için ileri sürdüğümüz kısır döngü durumunun ruhbilimsel alan için de geçerli olduğunu kabul edecek ve Pavlov'un bilimsel deneylerden elde ettiği sonuçları bir yana atarak, bebekler ve hayvanlar da içinde olmak üzere hiçbir canlı için «Çağrışım ya da koşullu tepke diye bir şey yoktur» *(Objective Knowledge, s: 67)* diyecektir. Bu, biyoloji alanında da yinelenme işlemez demektir.

Canlılığın, bir bakıma, cansız nesnelerin dış etkiler karşısındaki doğrudan (direct) tepkileri yerine bilgi birikimine dayanan dolaylı tepkilerin geçmesi anlamına geldiği göz önünde tutulduğunda, epistemoloji açısından, bir canlının biyolojik, fizyolojik ve ruhbilimsel öğrenme süreçleri arasındaki ayrılık yalnızca bir derece ayrılığı olarak görülebilir. Bu bakımdan, nesnel bilgi dönemine geçmeden önceki öğrenme yolları üzerinde düşünürken bu üç bilimden herhangi birinin verilerinden örnekler gösterilebilir. Buna göre, fizyolojinin bizi ilgilendiren bir yasasını göz önünde tutalım. Pflüger'in *Birikme yasası*'na göre, «tek başına yetersiz olan bir uyaran (stimuli) yinelendiğinde tepke (reflex) doğurabilir». Bu yasadan, ilk öğrenme süreçlerinin mantıksal süreçten ne denli ayrı olduğu hemen göze çarpıyor. Gerçekten, tepke doğurmayan bir uyaran mantıksal olarak hiç ortaya çıkmamış sayılacağından, ikinci, üçüncü... uyaranlardan her biri, yinelenme değil, yeni bir uyaran demektir. Tek tek uyaranlar da tepke doğurmadığına göre yasada sözü geçen tepkenin, mantıksal olarak, doğmaması gerekir. Oysa deneylerin bu tepkenin doğduğunu gösterdiği anlaşılıyor.

Pavlov'un deneyi ise daha da mantığa sığmaz görünür. Bu deneyin şematik yapısı genellikle bilinir. Besinler ağız mukozasına değdiğinde tükrük salgısı ortaya çıkıyor. Besinin ağız mükozasına değmesiyle birlikte yapay bir uyaran, örneğin bir zil sesi, uygulanırsa ve bu durum bir çok kez yinelenirse, besin ağız mukozasına değmeden de, yalnızca zil sesiyle, tükrük salgısının ortaya çıktığı görülüyor. Burada da, hayvanın ağzına besin götürüldüğü sırada, düdük sesinden başka, hiç olmazsa görsel, işitsel ya da dokunsal türden, her biri birer uyaran işlevi görecek bir çok duyumlar bulunabilir. Köpek bunlardan herhangi birinin ileride yineleneceğini düşünerek onu belleğinde saklayacak değildir. Mantık bakımından burada da bir yinelenme söz konusu olmayıp koşullu tepkenin doğup yerleşmesi beklenemezken böyle bir tepkenin doğduğu biliniyor.

Herhangi bir ansiklopedide bulunabilecek fizyoloji bilgilerinin iyice yalınlaştırılmış bir bölümünü buraya aktarmakla bir epistemoloji sorununu fizyolojik deneylerin verdiği bilgilere da-

yanark çözmeye çalıştığım düşünülemez. Deneylerin verdiği bu sonuçlar, birer felsefel varsayım olarak başlangıçta kabul edilmiş olmasalardı ne bu deneyler yapılabilir ne de alınan sonuçlar değerlendirilebilirdi. Gerçekten, hangi yönden bakılırsa bakılsın, bir canlının ilk bilgilerini kazanabilmesi için, doğadaki yinelenmelerle canlı arasındaki etki-tepki bağıntısı dışında bir yol görünmüyor. Sorunu bu yönden ele almayan düşünürler, ya bu sorunun çözümünü aramanın felsefenin işi olmadığını öne sürerler ya da, gerçek bir çözüm sayılamayacak olan idealist ya da rasyonalist çözümler bir yana bırakılırsa, ilk bilgilerin kalıtımla geldiğini kabul ederek kendilerini idealizme sapmamış sayarlar. Oysa bu yoldan, kalıtım konusu olan ilk bilgilerin nasıl doğduğu açıklanamadığı gibi, ölüm-kalım sonucu doğuran bilgiler tepkelerle korunduğuna göre, bunların dışında kalan yani ölüm-kalım sonucu doğurmayan bilgilerin, Darwin yasasına göre, kalıtımla nasıl aktarılabileceği sorusu da yanıtlanamaz. Bu durumda, ruhbilimsel dönemde yinelenmenin işlerliğini kabul etmekte zorunluluk bulunduğunu sanıyorum.

Yinelenmenin en önemli uygulama alanına geçmeden önce, koşullu tepkeye dayanan edinimler için «bilgi» terimini kullanmanın ne derece uygun olduğu üzerinde kısaca durmak istiyorum. Pavlov'un belli hayvanlarda yaptığı deneylerin insanlara da, olduğu gibi, yaygınlaştırılmasının uygun olup olmadığı da tartışılabilir bir konu olmakla birlikte, biraz önce de söylediğimiz gibi, ruhbilimsel dönemde yinelenmelerin etkisi dışında bir bilgi edinme yolu görünmediğinden, bir benzetme yapmakta sakınca bulunmadığını sanıyorum. Buna göre, örneğin bir biberon görüntüsünün bebeğe mama beklentisi verdiğini kabul edelim. Şimdi bebeğin bu beklentisini, günlük yaşamda bir düdük sesi duyup bundan, eski bilgilerine dayanarak, yöredeki bir fabrika işçilerinin fabrikadan çıkmak üzere oldukları sonucunu çıkaran bir kimsenin beklentisiyle karşılaştıralım. Her iki durumda da bir ortak yan bulunduğu, yani bir olaya dayanarak başka bir olayın beklentisinin söz konusu olduğu açıktır. Buna karşı, iki beklentinin oldukça değişik türden oldukları da açıktır. Çocuğun bekleme durumu *doğal* bir durumdur. Bütün doğal durumlar gibi, bu da ne doğru ne de yanlış olabilir. Çocuğun bu beklentiyi kullanıp kullanmaması da söz konusu değildir, beklenti doğrudan doğruya yaşamının bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Oysa adamın beklentisi doğal bir durum değil, doğal bir durumun bir ürünü bile olsa, artık yalnızca bir *tasarım*'dır. Doğru ya da yanlış olabilir. Adam bu bilgiyi kullanarak onu yaşamının bir bölümü yapabileceği gibi kullanmadan da bırakabilir. Biz genellikle «bilgi» teriminden bu ikincisini anlarız. Fakat bir yandan da hem iki durum arasındaki benzer yanlar, hem de birincisinin, ileride ikincisinin temelini oluşturacağı olgusunu göz önünde tu-

tarak, birincisine ruhbilimsel (ya da fizyolojik) bilgi, ikincisine de nesnel (ya da mantıksal) bilgi diyoruz. Epistemolojinin, çözümü en güç sorunlarından biri, belki de birincisi, olan «ruhbilimsel bilgiden nesnel bilgiye geçiş sorunu» konumuzun dışında kaldığından üzerinde durmayacağım.

Şimdi de yinelenmenin en önemli uygulama alanı olarak görülebilecek olan «algılama» sorununa geçiyorum. Burada, doğal olarak, algılamanın yalnızca yinelenmeyle ilgili yanları üzerinde, daha açık olarak da, algılamanın nedensellik bağlantısıyla ilişkisi üzerinde duracağım. Algılamanın nedenselliğe dayanan bir kuramı vardır. Bu, «doğrudan ilişki» (direct contact) ya da «dolaysız karşı karşıya gelme» (immediate confrontation) gibi kavramların anlamsızlığını belirten ve algılamanın, nesnelerin etkileriyle başlayıp beynin tepkisiyle son bulan bir nedensellikler zincirinin son halkası olduğunu öne süren kuramdır. Bu görüşün karşı çıkılacak bir yanı bulunmamakla birlikte, bizim konumuzun dışındadır ve benim biraz sonra öne süreceğim nedensellik görüşüyle bunun ayrı şeyler olduğunu belirtmek için ondan söz etme gereğini duydum.

Ben algılama ile nedensellik arasındaki ilişkiyi, algılamanın bize verdiği bilişi (information) yönünden ele alacağım. Gerçekten, bir çocuğun, hemen önünde gördüğü bir yeşil boncuğu görme yoluyla algılaması demek, zihninde ortaya çıkan görsel imgeye dayanarak o boncuğun orada bulunduğunu öğrenmesi, yani en azından, elini uzattığında bir dokunma duyumunun ortaya çıkacağını bilmesi demektir. Görsel bir imgede bir dokunma duyumunun olabilirliği sonucuna varılmasını da, ancak, bu iki duyumun ardışıklığından oluşan deneyin çok sayıda yinelenmiş olmasından doğan bir tür koşullu tepkenin, ya da ruhbilimsel inancın, oluşmuş olmasıyla açıklayabiliriz. Nesnel düşünce döneminde yinelenmeden yararlanılamayacağını yukarıda belirttiğimize göre, bu durum yetişkin insanlar için söz konusu olamaz. Fakat bu, bu tür temel bilgilerin nesnel bilgi aşamasında iş görmeyeceği, o aşamaya varıldığında eski ruhbilimsel inançların tümüyle atılarak, nesnel düşünce yöntemlerine göre yeniden kurulmalarının gerekeceği anlamına gelmez. Çünkü nesnel düşünce döneminde tümel bilgilerin hangi yöntemle kazanıldığını biliyoruz. Bir varsayım kurulacak ve düşünülebilecek her türden değişik koşullar altında bu varsayımın doğru çıkıp çıkmadığı araştırılacak. Dış dünyanın varoluşuyla ilgili temel konularda ise, varsayımlarımız ruhbilimsel bilgi döneminde kazanılmış olarak hazır durumdadır. Bu varsayımların denetlenmesi de (örneğin «A türünden bir görsel imge hangi koşullar altında ne gibi dokunma duyumları verir?» sorusunun yanıtının aranması) yaşamımızın her anında ve her türden değişik koşullar altında yapılıp durmaktadır. Artık bunların yeni yöntemlere göre yeniden

kazanılmasına gerek yoktur. Bu durumda dış dünyanın yapısı konusundaki bilgilerimizin hepsinin yinelenmelerle kazanıldığını kolayca kabul edebiliriz.

Burada öne sürülen nedensellik bağlantısının, dış dünyanın yapısı üzerindeki bilgilerimizin kaynağı olmak bakımından önemi ne olursa olsun, bunun, dış dünyanın varoluşunun kanıtlanmasıyla bir ilgisi bulunmadığı gözden kaçmamalı. Çünkü biraz önce söz konusu ettiğimiz nedensellik, yalnız bir duyumdan sonra gelebilecek başka bir duyumun beklentisini veren bir bağlantı biçimi olduğuna göre tümüyle öznel bir durumla ilgilidir. Öznel durumların bilgisiyle dış dünyanın varoluşu kanıtlanamaz. Ayrıca, bu iki (ya da daha çok sayıdaki) duyum ya gerçekleşmiş bir durum ya da olabilirlik olarak sürekli birlikte olmakla birlikte, bunlardan biri ötekinin nedeni olmadığına göre, aradaki bağlantının nedensellik bağlantısı olmadığı bile söylenebilir. Ancak, bir kez dış dünyanın varolduğu ve duyumlarımızın da nedeni olduğu kabul edildikten sonra, her iki duyumun aynı nedenin etkileri olmak bakımından, aralarındaki bağlantının yine de nedensellikle ilgili bir bağlantı olduğu kabul edilebilir. Hume da bu terimi böyle kullanmış olduğuna göre, belki yeri geldikçe bunun ontolojik değil epistemolojik bir nedensellik olduğu belirtilmek koşuluyla, bu terimin kullanılmasının uygun olduğunu sanıyorum.

Dış dünyanın varoluşunu deneyci yoldan kanıtlamaya çalışmak bir metafizik soruyu deneye dayanarak yanıtlamaya çalışmak olur ki, bunun anlamsız olduğu açıktır. Bu konuda, kendi öznel duyumlarımız arasındaki bağıntıların en iyi biçimde açıklanmasını sağlayacak tanımlar yapmaktan öte bir şey yapamayız. İşte bu tanımlar içinde ortaya çıkan «dış dünya» ve «nesneler» kavramlarının zihnimizde ortaya çıkışı ancak yinelenmeyle açıklanabilir. Gerçekten, dış dünyanın etkisi altında bizde uyanan duyumların her birinin teker teker filmini çekip bunlardan yaptığımız şeritleri ekranda seyretme olanağı bulunabilse, eğer parçaların birleştirilmesinde zaman sırası gözetilmemiş ve bunlar gelişi güzel eklenmişlerse, ekrandaki görüntüden hiçbir anlam çıkmayacağı açıktır. Bu görüntülerin anlamlı olmasının tek yolu, belli görüntüleri belli görüntülerin izlemesi ve bu durumun çok sayıda ve sürekli olarak yinelenmesidir. İşte ancak bu durumda, bir A duyumundan sonra bir B duyumunun beklentisi içine girebiliriz. B duyumu hoşumuza gitmeyen bir duyumsa, önce A duyumundan kaçmadıkça B'den kurtulamayacağımızı, eğer B duyumu ulaşmak istediğimiz bir duyumsa bunun için önce A duyumuna ulaşmanın yeterli, çok zaman da zorunlu, olduğunu öğreniriz. Bu şaşmaz yinelenmelerin uyandırdığı zorunluluk duygusu da, böylece, bizde bir dış dünya kavramının doğmasını sağlamış olur.

Buraya dek söylediklerimiz, nesnel düşünce dönemindeki bilgimizin artmasında hemen hiç yarar sağlamayan yinelenmenin, ruhbilimsel dönemdeki öğrenme yetisinin tek kaynağı olduğunu gösteriyor. Yinelenmenin bu çelişkili durumu göz önünde tutulmadan, tutarlı bri epistemoloji öğretisi oluşturmanın olanaksız olduğu anlaşılıyor. Bu yazı, hem bu durumun olanak ölçüsünde aydınlatılması hem de konunun tartışılabilmesi için gerekli ortamın hazırlanması amacıyla yazıldı.

ÖZEL YABANCILAŞMA TARZLARI

SARTRE'IN «BULANTİ» VE CANNETI'NİN «KÖRLEŞME»SİNDE

GÜVEN SAVAŞ KIZILTAN

İnsanın neliğini oluşturan kendine özgü bütün etkinliklerin en-az düzeye indirilmesi sonucunda ve kişilerin kendi kendileriyle, çevreleriyle kurdukları ilişkilerde herhangi bir etkinlikleriyle derinden hesaplaşmanın, yüzyüze gelmenin sözkonusu olamamasından ileri gelen genel yabancılaşmanın yanı sıra, somut yaşamda başka tarzlarda ortaya çıkan yabancılaşmalara da raslanmaktadır. Bunlar, kişinin tek bir etkinliğinin diğerlerini engelleyecek, bunlara ket vuracak şekilde geliştirilerek ön plana geçmesiyle beliren özel türden yabancılaşmalardır.

Ancak, burada incelenecek yabancılaşma tarzları, genel olarak uzmanlaşmanın yol açtığı durumlar değildir. Çünkü, uzmanlaşmanın mutlak olarak özel türden bir yabancılaşmayı beraberinde getireceğini öne sürmek doğru olmaz. Diğer yandan, uzman kişilerin büyük çoğunluğunun yaşam üsluplarının daha önce işlenen genel yabancılaşma kategorisine girdiği rahatlıkla söylenebilir.* Uzmanlar tarafından geliştirilen tek bir etkinliğin diğerlerini belirlemesi her zaman söz konusu olmadığı gibi, onların bu etkinlikleri çerçevesinde kendileriyle ve çevreleriyle bir hesaplaşma içine girdiklerini önceden kabul etmek de mümkün değildir. Onlar da genellikle, herhangi bir konuda daha çok bilen, üreten kişiler olsalar da, çoğunlukla «herkes» gibi düşünmekte, içinde bulundukları toplumun moraline, değer ve önyargılarına bağlı olarak eylemekte, amaç koymakta, sevmekte, inanmaktadırlar. Bu bakımdan, bazı özel koşullar belirmiyorsa, bu tip uzmanlaşmayı da daha önce incelenen «das Man» kategorisinin içerdiğini düşünmek yerinde olur.

* Bu yazı, Güven Savaş Kızıltan'ın, 5. Kitap'ta yayımlanan «Heidegger'den 'das Man' Kategorisi» adlı yazısının bir devamı niteliğindedir. [YFY]

Burada ele alınacak olan, kişinin tek bir etkinliğinden hareketle kendisini ve çevresini yeniden değerlendirmesi, bu etkinliği ile hesaplaşırken diğer insani etkinliklerini yadsıması sonucunda beliren yabancılaşma tarzlarıdır. Burada, «das Man»ın belirlediği yaşam üslubunda takılıp kalmamanın yabancılaşmadan kurtulmak için tek başına yeterli olmadığı, böyle bir yaşam üslubuyla çatışan bir durumun bile, belli koşullarda koyu bir yabancılaşmayı işaret edebileceği gösterilmeye çalışılacaktır.

Daha önce görüldüğü gibi, Sartre'ın «Bulantı» adlı romanının başkişisi Roquentin günlük sıradan yaşam içinde takılıp kalan kişilerin kendileriyle, çevreleriyle yüzyüze gelmeden, herhangibir etkinlikleriyle hesaplaşmadan dünden bugüne sürdürdükleri yaşam üslubunu bir bakıma doğru değerlendirmektedir. Ayrıca, çağdaş insanın kendi yaratmış olduğu nesneler ile ilişkisini, bunların bağımsız bir güç olarak insan dünyasının karşısına düşmanca dikildiklerini, insanı çepeçevre kuşattıklarını da görmektedir:

> «Nesneler, adlarından kurtuldular. Kaba, dikkafalı, koskoca görünüşleriyle şurdalar, onlara banket diye ad takmak ya da onlarla ilgili herhangibir şey söylemek budalalık gibi görünüyor. Nesnelerin, o adlandırılamayanların arasındayım. *Yapayalnız, kelimesiz, güçsüz olan beni kuşatıyorlar:* altımı, üstümü, ardımı dolduruyorlar.»[1]

Ancak, Roquentin'in değerlendirmelerini, gözlemlerini, bütünlüğü içinde ele alındığında, sonuçta yanlışlığa sürükleyen, onun herşeyi tekyanlı görmesine yol açan ve Roquentin'in kendisini ele veren bir şey vardır: Roquentin bütün değerlendirmelerini ve gözlemlerini kendi yabancılaşmasını haklı göstermek, bunların kendisine yüklediği insanca sorumluluktan sıyrılmak için kullanmaktadır. Roquentin bir etkinlik (sanat) dışında kendisini diğer bütün insani özelliklerinden yalıtmak isteyen bir kişidir. Onun kendisini etkin bir özne, bir insan olarak duyduğu tek bir alan vardır: Müzik. Bunun ötesinde bir hiçtir. Bu duygu altında ezildiği için, durumu tersine çevirmekte ve yalnızca kendisinin ya da sanatla uğraşan kişilerin varolduklarına, diğer herkesin ve başka her varolanın bir hiç olduğuna inanmaya çalışmaktadır. Çünkü ona göre, sanat dışındaki etkinlikler, bunların ürünleri ve genel olarak varolanlar, karşılarında ancak utanç duyulacak birer «fazlalık»tır, böyle olduklarından dolayı da hiçliğe mahkûmdur:

> «Utanç içinde bulunan ve belirsiz bir tedirginlik duyan her varolan, ötekilerin karşısında kendini fazlalık olarak hissediyordu. Fazlalık. ...*Kurabildiğim tek bağıntı işte buydu.*»[2]

Bu nedenle, Roquentin gerek insan etkinliklerinin ürünlerinden, gerekse doğal varlıkların çeşitliliğinden doğan zenginliğin bir hiçlikte noktalandığını düşünmektedir:

> «...Ama bu zenginlik bir kargaşa haline giriyor ve fazlalık olduğu için, sonunda bir hiçlik ortaya çıkarıyordu.»[3]

Aynı nedenlerden ötürü, Roquentin yıllarca üzerinde çalıştığı bir tarihi incelemeden birdenbire vazgeçer. Çünkü onun gözünde bu çalışmanın fazlalıklara bir fazlalık daha eklemekten öte bir anlamı yoktur. Ayrıca, ona göre bir inceleme yazısını «ötekilere» ait sıradan bir kişi de başarabilir: «Onu başka herhangi biri yazabilirdi.»[4] Oysa Roquentin seçkin bir kişi olduğunu düşünmektedir. Bir tek kendisidir şeyleri gerçek yüzüyle gören. Ötekiler, «Hava güzel, deniz yemyeşil derler.»[5] Görünüşe aldanmayan, yalnızca Roquentin'dir:

> «Gerçek deniz soğuk ve karadır: içinde hayvanlar kaynaşır: insanları aldatmak için yapılmış şu incecik yeşil zarın altında sürünerek ilerler. Çevremizdeki şu havaperileri kendilerini bu aldanışa bırakmışlar, yalnızca ince zarı görüyorlar: Tanrının varlığını bu ince zar kanıtlıyor. Ben altını görüyorum.»[6]

Roquentin'in somut yaşamına bakıldığında görülen nedir? Kimdir Roquentin? İstediği nedir?

Roquentin otuz yaşlarında, yıllık 14.400 Franc tahvil geliri olan, herhangi bir işe, devamlı bir ikametgâha sahip olmayan bir kişidir. İçinde bulunduğu toplumun moralini sürekli olarak eleştiren, hor gören, ancak, yeni bir değer de yaratmayan, nefret ettiği benliğini oradan oraya sürükleyen, romanın başındaki, Celine'e ait bir alıntıyla «Toplumsal önemi olmayan bir kimse, bir birey ancak.»

Roquentin'in en büyük isteği hür bir kişi olmaktır: «Hür olmaktan başka bir şey istememiştim.»[7] Onun hür olmaktan anladığı ise, yaşamak için herhangi bir nedenin kalmamış olmasıdır: «Hürüm: Hiçbir yaşama sebebi kalmadı artık bana:»[8] Ancak, Roquentin'in bundan kıvanç duyması beklenirken, hemen bu cümlenin devamında söyledikleri onun bütün değerlendirmelerinin, yapıp-etmelerinin arkasında hep kendi durumunu haklı çıkarmak, buna bir kılıf hazırlamak kaygısının bulunduğunu ele vermektedir:

> «...Denediğim bütün sebepler beni bıraktı: başkalarını da tasarlayamıyorum. Daha genç sayılırım: yeniden başlamaya yetecek gücüm var. *Ama nereden başlamalı?*»[9]

Kendisini tek bir etkinliğine adayan kişinin bu etkinlik aracılığıyla kendisini bulabilmesinin imkânsızlığı bir yana, diğer etkinliklerin felce uğratılmasıyla yaşama tümden yabancılaşması,

onu ayakta tuttuğunu sandığı değerlerin de karşıtlarına dönüşmesi kaçınılmazdır:

> «Bahçeler boyunca uzayan şu beyaz sokakta yalnızım. Yalnız ve hür. *Ama bu hürlük ölüme benziyor biraz.*»[10]

Başka koşullarda kişinin kendi bütünlüğünü, bütünlükleri içinde kişileri, ve yaşamı kucaklamasını sağlayacak olan sanat, diğer etkinlikler yadsınarak ön plana geçirilmek istendiğinde bunun tam tersi bir işleve sahip olabilmektedir. Bu bakımdan, Roquentin dünyayı dolaşmış, çok görmüş, okumuş, çeşitli topluluklar tanımış olmasına karşın, tüm yaşamı boyunca başından, hatırlarken coşku duyabileceği, tek bir serüvenin bile geçmediğini düşünmektedir:

> «Başımdan tek serüven geçmedi. Hikâyeler, olaylar, kazalar ne isterseniz var bende. Ama serüven yok.»[11]

Geçmesine de imkân yoktur. Tek bir etkinlik çerçevesinde dünyaya bakan kişi için, o etkinlik ve ürünü dışında, anlamlı bir şey bulunmayacağından, öte yandan, sözkonusu anlamsızlık eninde sonunda bu tek etkinliği de kuşatacağından, genel olarak yaşamdan herhangi bir coşku duymak mümkün olmayacaktır:

> «Yaşarken başımızdan hiçbir şey geçmez. Dekorlar değişir, kişiler girer çıkar, yalnız. Başlangıçlar da yoktur: günler anlamsız biçimde birbirine eklenir durur, sonu gelmez, yeknesak bir ekleniştir bu.»[12]

Roquentin bir çıkmazın içindedir. Sıradan günlük yaşamda takılıp kalmanın yol açtığı genel yabancılaşmayı görüp bundan kurtulmak isterken, etkinlikleriyle bir bütün olarak hesaplaşacak yerde, biri dışında hepsini yadsıyarak bir başka koyu yabancılaşmaya uğramaktadır. Roquentin kendi yabancılaşmasının karanlık, bulanık sularından inciler çıkaracağına ilişkin bir kuruntuya kapılmaktadır. Böylece, onun payına düşen kendi yüzünü, yüzünün insanca anlatımını yitirmek olmuştur:

> «Aynada gri bir şey beliriyor. Yaklaşıp bakıyorum, kurtaramıyorum kendimi.
>
> Yüzümün yansısı bu. ... Bu yüzden hiçbir şey anlamıyorum. ... Bir toprak parçasına, ya da bir kayaya güzel, ya da çirkin demek gibi bir şey bu.
>
> .....
>
> Bakışlarım sıkıntılı bir şekilde, alından, yanaklardan yavaş yavaş aşağı iniyor. Sağlam bir şeye raslamıyor: kuma batıyor sanki. Karşımda bir burun, iki göz, bir ağız olduğu belli, *ama anlamı* yok bunların insansal bir anlatımları da yok.»[13]

Görüldüğü gibi, insana en insanca anlatıma sahip olma imkânını sunan müzik, insanı insan yapan etkinlikler yadsındığı takdirde kendisinden beklenilenin tam tersi bir duruma yol aç-

maktadır. Müzik kişiyi sevgiye, coşkuya, sevince götürecek yerde, yoğun bir tiksintinin kucağına atabilmektedir. Üstelik, Roquentin'de olduğu gibi, kişinin bu tiksintiden zevk duyacak kadar yozlaşabilmesi bile mümkün olabilmektedir:

> «Kendi kendimden *tiksinmenin doruğuna erişmem için* onbeş dakika yeter: eminim.»[14]

Roquentin, kendisini insani özelliklerinden soyutlayan kişinin somut birliğinin parçalanmasına, kendini adadığı etkinlik tek başına ne kadar anlamlı olursa olsun diğerleriyle bir uyum içine sokulmadığı takdirde, düşeceği boşluk yaşantısına bir örnek oluşturmaktadır:

> «'Ben' deyince bir boşluk duygusuna kapılıyorum. Öyle unutulmuşum ki, kendimi iyice hissetmek elimden gelmiyor. ... Yavaş yavaş, uzun uzun esniyorum. Kimse, hiç kimse için: Antoine Roquentin ne ki? soyut bir şey o. Bilincimde kendimle ilgili ufacık, renksiz bir hâtıra sallanıyor. Antoine Roquentin... Birden soluyor, soluyor, işte söndü.»[15]

Elias Canetti'nin «Körleşme» adlı romanının başkişisi Profesör Kien'in yaşamı, kendisini diğer bütün insana özgü etkinlikleri yadsıyarak bilime adamış bir kişinin yabancılaşmasının alabileceği boyutu gözönüne sermektedir. Kien'in tüm benliğini seferber ettiği tek bir alan vardır: Bilim. Buna bağlı olarak da —çünkü «Bilim ve hakikat eşanlamlı kavramlardı onun düşüncesinde»[16]— kendi kişiliği ile ilgili ve büyük bir coşku ile gerçekleştirmek istediği şey şudur:

> «Tek bir tutkusu vardı tüm yaşamı boyunca: gerçekte ne ise, o olarak kalmak: kendi kişiliğini salt bir ay, ya da bir yıl süreyle değil, ama ömrünün sonuna dek yitirmemek.»[17]

Kien'e göre, insan kendi kendisiyle ve çevresi ile ilgili hakikatlere ancak bilim dünyasında ulaşabileceğinden, o kendini dış dünyadan bütünüyle soyutlayarak onbinlerce cilt kitabıyla evine kapanmıştır. Daha önceki yazıda incelenen «das Man» tarzı yaşam üslûbundan nefret eden Kien, günlük yaşamın içinde sadece günde bir saat, o da kitap vitrinlerine bakmak için, adımını atmaktadır. Kien, diğer etkinliklerinden ve «öteki» kişilerden uzaklaştığı oranda hakikate yaklaşacağını düşünmektedir:

> «Günlük yaşam, yalanlardan kurulu yüzeysel bir düzendi. Yanında geçenlerin herbiri yalnızca bir yalancıydı. Bu yüzden zahmet edip suratlarına bakmıyordu bile. Kitleyi oluşturan şu kötü oyunculardan hangisinin yüzü çekici gelebilirdi ki ona! Gerçekte yüzlerini her an değiştiriyorlar, bir gün bile aynı rolde kalmıyorlardı.»[18]

Oysa Kien'in yüzü, —ki o kendi «yüzünü» bile «yalnızca kitap-

çı vitrinlerindeki yansılardan üstünkörü biliyordu»[19]— hiç değişmiyordu. Kien'e göre, tek uğraşı bilim olmayan, yalnızca bilimi amaç edinmeyen her kişinin ait olduğu yer kitledir. Kien'in en büyük arzusu, bundan dolayı, Kien'den başka diğer bilim adamlarını da içine alan kitlenin dışında kalmaktır:

> «Yapıyorlar, ama ne yaptıklarının bilincinde değiller: birtakım alışkanlıklar edinmişler, ama bunun nedenini bilmiyorlar: ömürleri boyunca dolaşıp durdukları halde yollarını bulamıyorlar: kitleden ayrılmayan koyun gibi onun peşinden gidenler için doğaldır bunların tümü ...İnsan her zaman kendisini kitleden ve onu oluşturanlardan korumasını bilmelidir.»[20]

Kien için üniversiteler de, öğrencileri ve bilim adamları ile birlikte, kitle kategorisine girmektedir. Bu nedenle, Kien, «zamanının en büyük sinologu»[21] olarak haklı bir ün kazanmış olmasına ve çalışmaları «meslektaşları» tarafından «bütün ayrıntılarıyla neredeyse ezbere bilinmesi»ne[22] karşın, herhangi bir öğretim kurumunda ders vermek istememekte, her defasında önce kendisine sunulan kürsü başkanlığı görevlerini geri çevirmektedir. Hatta bilimsel kongrelere de on yıldan bu yana bizzat katılmamış, başkası tarafından okunmak üzere bildirilerini yollamakla yetinmiştir. Çünkü Kien'e göre, diğer bütün bilim adamları kitlenin birer şarlatanı olmaktan öte bir anlam taşımazlar:

> «Zamanlarının büyük çoğunluğunda sessiz, ürkek ve uzağı görebilmek yetisinden yoksun farelere tıpatıp benzer bir yaşam sürdürenler, iki üç yılda bir geldikleri bu kongrelerde ansızın sığındıkları kalıpların dışına çıkarlardı. Yerlere yapışarak birbirlerini selâmlayan o münasebetsiz kafalarını bir araya getirirler, ağızlarında bomboş sözler geveledikten sonra, şölenlerde de beceriksiz hareketlerle birbirlerinin onuruna kadeh kaldırırlardı. Benliklerinin en derin noktacığına dek duygulanırlar, sevinçten coşarak bilimin bayrağını dikerler, ne denli yüksek amaçlar uğruna didindiklerini vurgulayarak, bilimsel ereklerini dile getirirler, sonra da aynı andı bütün dillerde artık yineleyip dururlardı.»[23]

Böylece, Kien dış dünyadan kendisini koparark, bu dünyanın tuzaklarına onu düşüreceğine inandığı başka herşeyden elini eteğini çekerek, bütün insani özelliklerini bilim ve bilimin ürünü olan kitaplar üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bunun sonucunda Kien öyle bir noktaya gelmiştir ki, kişilerarası ilişkilerde açığa çıkan sevgi, saygı, sorumluluk, dürüstlük gibi değerler de ait oldukları alandan saptırılarak onun yaşamında kişi-nesne ilişkilerine kaydırılmıştır. Kien kitaplarla konuşmakta, dertleşmekte, onlara vermiş olduğu herhangi bir sözü gereğince yerine getire-

memiş olma kaygısına düşmekte, onları muhtemel bir tehlike karşısında yalnız başlarına bırakmamak için her zaman tetikte beklemektedir. Salt kitaplarını koruyabilecek bir kişi olarak gördüğü, aslında sadece Kien'in parasına konmak isteyen geçkin yaştaki hizmetçisiyle evlenir: «Evleneceğim onunla! Kitaplığımın düzenini ondan iyi kim koruyabilir? Bir yangın çıktığında ona güvenebilirim,»[24] diye düşünmektedir.

Profesör Kien'in kitaplarla çevrili kapalı dünyada asıl güvencesini (!) ise, içinde bulunduğu tarifsiz körlük oluşturmaktadır. Tıpkı bir devekuşunun başını kumlara gömmesi gibi, o da kafasını kitaplara daldırarak çevresinin onu rahatsız etmeyeceği kuruntusuna kapılmaktadır:

> «Esse percipi, yani varolmak, algılamak demekti...»[25]

Ancak, Kien evlendikten sonra, kitaplarını koruyacağını düşündüğü kişinin, kitaplarıyla onun arasına girdiğini görecektir ister istemez. O halde Kien için tek bir çıkar yol kalmaktadır: Körlüğü sadece genel bir tutum olarak, kendi dünyasına kapanma şeklinde değil, pratik bir ustalık olarak da geliştirmek gerekmektedir. Kien körlük alıştırmaları yapa yapa «kısa sürede bu işin ustası kesildi.»[26] Fakat Kien bir süre sonra bunun da yeterli olmadığını anlayarak bu kez taşlaşma'ya karar verecektir:

> «Taş karşısında dikkatli davranacaktı Therese. Kim, taşa vurup kendini yaralayacak denli aptal olabilirdi? Kien bedenindeki köşeleri düşündü. Taş olmak iyiydi, taşın köşeleri ise daha da iyiydi.»[27]

Profesör Kien'in yaşamı, tek bir etkinliği tarafından belirlenen insanın açmazını gözüne sermektedir. Onun kişiliği, insan için kendisini ve çevresini tanıma yollarından biri olan etkinliğin diğer bütün etkinlikleri engelleyecek tarzda ön plana geçirilmesiyle, sözkonusu tek etkinlik de dahil olmak üzere, nasıl her şeyin yanlış, çarpıtılmış bir şekilde algılanabileceğine, değerlerin ne oranda değersizleştirilebileceğine bir örnek oluşturmaktadır. Bu durumda kişi, Kien'in sonu'nda görüldüğü gibi, kendi elleriyle ve kendisini bu tarzda adadığı tek etkinliğin ürünleri tarafından yok edilme tehlikesiyle başbaşa kalmaktadır. İnsan kendine özgü etkinliklerden birine indirgendiğinde onun varlık yapısından uzaklaşarak yavaş yavaş taşlaşması kaçınılmazdır. Çünkü insanı harekete geçiren ve onu bir nesnenin ısısından farklı bir enerji ile donatan güç, onun kendine özgü etkinliklerinin birliğidir. Bunun insanca bir sıcaklık olduğunun tek göstergesi ise, sevgi, saygı, şefkat, cesaret, onur gibi kişi değerleridir.

1. Sartre, *Bulantı*, (Çev. Selâhattin Hilâv) İstanbul 1961, Ataç Kitabevi, s. 129.
2. a.g.y., s. 132 (Altını ben çizdim).
3. a.g.y., s. 135.
4. Sartre, *La Nauséé*, Paris 1962 Gallimard, s. 124: «N' importe qui d'autre avait pu l'écrie».
5. Sartre, *Bulantı*, a.g.y. s. 128.
6. a.g.y. s. 128.
7. a.g.y., s. 69.
8. a.g.y., s. 161.
9. a.g.y., s. 161, (Altını ben çizdim).
10. a.g.y. s. 161, (Altını ben çizdim).
11. a.g.e., s. 40.
12. a.g.y., s. 42.
13. a.g.y., s. 20, (Altını ben çizdim).
14. a.g.y., s. 18, (Altını ben çizdim).
15. a.g.y., s. 174.
16. Elias Canetti, *Körleşme* (Çev. Ahmet Cemal) İstanbul 1981, Payel Yayınları, s. 129.
17. a.g.y., s. 129.
18. a.g.y., s. 129.
19. a.g.y., s. 29.
20. a.g.y., s. 123.
21. a.g.y., s. 32.
22. a.g.y., s. 32.
23. a.g.y., s. 33.
24. a.g.y., s. 66.
25. a.g.y., s. 97
26. a.g.y., s. 94.
27. a.g.y., s. 206.

«AYDINLANMA NEDİR?» SORUSUNA YANIT*

IMMANUEL KANT
Çeviren: Nejat Bozkurt

Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin olmama* durumundan kurtulmasıdır. Bu *ergin olmayış* durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa *insan kendi suçu ile* düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. *Sapere aude!*.[1] Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü imdi Aydınlanma'nın parolası olmaktadır.

Doğa, insanları yabancı bir yönlendirilmeye bağlı kalmaktan çoktan kurtarmış olmasına karşın (*naturaliter maiorennes*)[2], tembellik ve korkaklık nedeniyledir ki, insanların çoğu bütün yaşamları boyunca kendi rızalarıyla erginleşmemiş olarak kalırlar, ve aynı nedenlerledir ki bu insanların başına gözetici ya da yönetici olarak gelmek başkaları için de çok kolay olmaktadır. Ergin olmama durumu çok rahattır çünkü. Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenerek sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık. Para harcayabildiğim sürece düşünüp düşünmemem de pek o kadar önemli değildir; bu sıkıcı ve yorucu işten başkaları beni kurtaracaktır çünkü. Başkalarının denetim ve yönetim işlerini lütfen üzerlerine almış bulunan gözeticiler [vasiler, ç.] insanların çoğunun, bu arada bütün latif cinsin ergin olmaya doğru bir adım atmayı sıkıntılı ve hatta tehlikeli bulmaları için gerekeni yapmaktan geri kalmazlar. Önlerine kattıkları hayvanlarını önce sersemleştirip aptallaştırdıktan sonra, bu sessiz yaratıkların kapatıldıkları yerden dışarıya çıkmalarını kesinlikle yasaklarlar; sonra da onlara, kendi ken-

* Bu yazı Berlin'de yayımlanan aylık bir dergide (Berlinische Monatsschrift) Aralık 1784 yılında çıkmıştır. S: 481 - 494.

dilerine yürümeye kalkışırlarsa başlarına ne gibi tehlikelerin geleceğini bir bir gösterirler. Oysa onların kendi başlarına hareket etmelerinden doğabilecek böyle bir tehlike gerçekten büyük sayılmaz; çünkü bir kaç düşüşten sonra bunu göze alanlar sonunda yürümeyi öğreneceklerdir, ne var ki bu türden bir örnek insanı ürkütüverir ve bundan böyle de yeni denemelere kalkışmaktan alıkoyar.

Demek oluyor ki her birey için nerdeyse ikinci bir doğa yerine geçen ve temel bir yapı oluşturan bu ergin olmayıştan kurtulmak çok güçtür. Hatta insan bu duruma seve seve katlanmış ve onu sevmiştir bile; işte bu yüzden o, kendi aklını kullanma bakımından gerçekten de yetersizdir; çünkü onun böyle bir deneyi gerçekleştirmesine asla izin verilmemiştir, o aklını kullanmayı denemeye hiç bir zaman bırakılmamıştır. Dogmalar ve kurallar, insanın doğal yetilerinin akla uygun kullanılışının ya da daha doğru bir deyişle kötüye kullanılmasının bu mekanik araçları, erginleşme ve olgunlaşma için sürekli bir ayakbağı olurlar. Biri çıkıp yürümeyi köstekleyen bu zincirleri atsa da, en dar hendekten bile hemen öyle pek kolayca atlayamaz; çünkü o henüz kendisine güven duyarak bacaklarını özgürce hareket ettirmeye daha alışamamıştır. İşte bundan dolayı da ruhlarını, zihinsel yanlarını kendi başlarına işleyip kullanarak ergin olmayıştan kurtulan ve güvenle yürüyebilen pek az kişi vardır.

Oysa buna karşılık, kitlenin kendi kendisini aydınlatması daha çok olanak taşır; hatta ona özgürlük, yani özgür olma hakkı tanınırsa bu durumun önüne geçilemez de. Çünkü yığının içinde, kamuda —vasiler arasında bile— bağımsız düşünebilen bir kaç kişi her zaman bulunacaktır; bunlar önce kendi boyunduruklarını atacaklar, sonra da insanın kendindekini akıllıca değerlendirmesi yanında bağımsız düşünmenin kişi için bir ödev olduğu anlayışını çevrelerine yayacaklardır. Ama eskiden kitleyi boyunduruk altına sokan ve kendileri de aydınlanmaya öyle pek layık olmayan ve hak kazanmayan gözeticilerden bir kaçı şimdi çıkıp da kitleyi boyunduruktan kurtulmaları için kışkırtırlarsa, öteki gözeticiler bunları boyunduruk altında kalmaya zorlarlar; önyargıları yerleştirmenin işte böyle zararları vardır, ve bu önyargılar kendilerini yayanlardan sonunda öçlerini alırlar. Bundan dolayı kamu ancak yavaş yavaş aydınlanmaya varabilir. Gerçi devrimler ile bir baskı rejimi, kişisel bir despotizm, bir zorbalık yönetimi yıkılabilir; ancak yalnız bunlarla, düşüncelerde gerçek bir düzelme, düşünüş biçimlerinde ciddi bir iyileşme elde edilemez; tersine, bu kez yeni önyargılar, tıpkı eskileri gibi, düşüncesiz yığına, kitleye yeni birer gem, yeni birer yular olurlar.

Oysa aydınlanma için *özgürlükten* başka bir şey gerekmez; ve bunun için gerekli olan özgürlük de özgürlüklerin en zararsız olanıdır: Aklı her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden *kitlenin*

önünde apaçık olarak kullanmak özgürlüğü. Ne var ki her yandan «*düşünmeyin*! *aklınızı kullanmayın*!» diye bağırıldığını işitiyorum. Subay, «Düşünme, eğitimini yap!», maliyeci «düşünme, vergini öde!», din adamı «düşünme, inan!» diyorlar. (Şu dünyada yalnız bir kişi var ki o da, «istediğiniz kadar ve istediğiniz şeyi *düşünün, ama itaat edin*!» diyor).' Her yerde özgürlüğün sınırlanışı var. Peki hangi türde bir sınırlama aydınlanmaya karşıdır, hangisi değildir, ve hangi biçimde bir sınırlama tersine özgürlüğe yararlıdır? Yanıt vereyim: kendi aklının kitle önünde, kamuoyu önünde ve hizmetinde serbestçe ve açık bir biçimde kullanılması her zaman özgürce olmalıdır; ve yalnızca bu tutum insanlara ışık ve aydınlanma getirebilir; buna karşılık aklın özel olarak kullanılışı [*der Privatgebrauch*], genellikle çok dikkatlice ve dar bir alanda kalacak bir biçimde sınırlandırılabilmiştir ve bu da Aydınlanma için bir engel sayılmaz. Kendi aklını kamu hizmetinde kullanmaktan [*der öffentliche Gebrauch*], bir kimsenin, örneğin bir bilginin bilgisini ya da düşüncesini yani aklını, onu izleyenlere, okuyanlara yararlı olacak bir biçimde sunmasını anlıyorum. Aklın özel olarak kullanılmasından da kişinin, kendi işi ve memuriyeti çerçevesinde, kendisine emanet edilen topluma ilişkin bir hizmeti ya da belirli bir görevi yerine getirmesi diye anlıyorum. İmdi kamunun çıkarlarını etkileyen bazı işlerde, yapay bir ortak anlaşma gereğince ve hükümet tarafından kamu amaçlarına uygun biçimde ve hiç değilse onu ortadan kaldırmayacak şekilde, kamunun bazı üyelerince kullanılabilecek bazı belirli işlemlere, belirli mekanizmalara gereksinme duyulur. Bu gibi durumlarda aklı kullanma tartışmasına kuşkusuz izin verilmez, itaat etme kesin emirdir. Fakat kendisini makinanın bir parçası sayan herhangi bir insan, yine kendisini bir topluluğun üyesi, hatta evrensel uygar bir toplumun üyesi olarak tanıtması durumunda, örneğin bir bilgin sıfatıyla, kendi düşünme yetisine dayanarak yazılarıyla kamuya yönelir; her hal ve durumda aklını kullanır, ama zamanında edilgin olarak da olsa görev yaptığı durumları ve işleri de zarara uğratmadan yapar bunu. Üstlerinden aldığı bir emir üzerinde, onun yararlılığı ya da yararsızlığına ilişkin olarak akıl yürüten bir subayın tutumu tehlikeli ve zararlıdır, onun ödevi yalnızca itaat etmektir. Fakat eğer bu konuda doğru olmak gerekiyorsa, bir bilgin olarak onun askerlik hizmetinin yanlışları üzerindeki eleştiri ve düşünceleri ve bunları kamu önüne yargılanması için götürmek istemesi yasaklanamaz. Yine bunun gibi yurttaş, kendisine düşen vergiyi ödememezlik edemez; hatta bu gibi vergilere ilişkin yapılan acımasız eleştiriler ve ödememeye yönelik davranışlar, bu uymamaların genelleşebileceği gerekçesiyle cezalandırılabilir. Bununla birlikte bir bilgin olarak aynı vatandaş, kamu önünde vergilerin uygunsuzluğu ve adaletsizliği üzerindeki düşüncelerini açıkça belirttiği zaman asla yurttaşlık yükümlülük-

lerine karşı gelmiş sayılmaz. Yine aynı şekilde bir papaz da hizmetinde bulunduğu kilisenin öğretileri ile uygunluk ve uyum içinde işi gereği kilisenin inançlarını cemaatine ve halkına öğretmekle yükümlüdür. Fakat bir din bilgini olarak o, bu inançları pekâla eleştirebilme özgürlüğüne ve daha fazlasına sahiptir: büyük bir itina ve dikkatle ölçülüp-biçilmiş ve tartılmış düşüncelerini, çok iyi bir biçimde yönlendirilmiş eğilimlerini kamuya iletmek sorumluluğuna sahiptir; bunlar, sözü geçen dinsel öğretilerin yanlış yönleri üzerinde olabileceği gibi, dinin ve kilise işlerinin düzeltilmesine ilişkin de olabilir; ve bunu yaparken de vicdanını rahatsız edecek hiç bir şey söz konusu olamaz. Kilisenin sadık bir hizmetkârı olarak görev ve yükümlülüklerine uygun bir biçimde vaaz verirken o, kendi kişisel kanılarına göre bunu yapmak özgürlüğüne sahip değildir; ama, kendisinin yükümlü olduğu şekilde ve başka bir otorite adına dinsel telkinde bulunmak zorundadır. O şöyle söyleyecektir: Kilisemiz bunları ya da şunları öğretir; işte kullandığı kanıtlar da bunlardır. Cemaati yani dinsel topluluğu için kendisinin bile tam bir inançla bağlı olmadığı dinsel kuralların pratik yararlarını ve avantajlarını gösterirken o, bunlar içinde saklı bir hakikatin bulunmasının olanaksız olmadığını ve içsel dine karşı çıkan hiç bir şeyin bulunmadığını söylemek durumunda kalır. (Bu gibi dinsel öğretilerde, her durum ve olayda dinin özüne hiç bir şey karşı gelmemiştir, gelemez). Papaz eğer, bunlardan hiç birini öğretilerde bulamadığını düşünecek olursa, işte o zaman resmi görevlerini vicdanı rahat olarak yürütemeyecek ve görevinden ayrılması gerekecektir. Sonuç olarak din adamının cemaatinin önünde bir eğitimci imiş gibi aklı kullanması yalnızca aklın özel kullanımı olmaktadır, çünkü burada cemaat ne kadar büyük ve kalabalık olursa olsun bir aile toplantısı söz konusudur ve papaz olarak o kişi özgür değildir ve olmamalıdır; çünkü o kendisine dışardan yüklenen bir görev ile bağımlıdır. Buna karşın, alanının bir bilgini olarak din adamı yazılarıyla halka hitap ederken, dünyaya seslenirken, yani rahip olarak aklını kamu hizmetinde kullanırken, aklın herkes için kullanımının ve kendi adına konuşmanın sınırsız özgürlüğünden yararlanır. Zira halkın ruhani yani tinsel işleriyle ilgileneceklerin kendilerinin de ergin olmamaları gerektiğini sanmak yakışık almayan ve saçmalıkları sürekli kılan bir saçmalıktır.

Fakat bir kilise meclisinde ya da Presbiteryen kiliselerindeki kutsal yönetim kurulunda (Hollanda'lıların böyle söylediği gibi) görüldüğü üzere, ruhbanlar sınıfı değişmez kesin bir dinsel öğretiler manzumesini, hem kendi üyelerinin her biri üzerinde, hem de onların aracılığıyla halk üzerinde, her zaman için değişmeyen bir koruyuculuğu güvenle sürdürmek amacıyla, bir yemine dayanarak ortaya koymak hakkını kendilerinde bulmamalı mıdırlar? Hemen yanıt vereyim bu kesinlikle olanaksızdır. Şöyle ki, insan

soyunun gelecekteki her yeni aydınlanmasına engel olacak böyle bir anlaşma kesin olarak bir hiçtir, mutlak olarak boş ve gelecekten yoksundur; kaldı ki böyle bir sözleşme, en üstün bir yetke ya da parlamentolar veya en gösterişli ve görkemli barış antlaşmaları tarafından onanmış olsa bile. Çünkü hiç bir çağ bir yemine dayanarak kendisinden sonra gelen dönemlerin, hem de pek önemli konularda, bilgilerini genişletmemesi ve yanılgılarını düzeltmemesi ya da aydınlanmada ileri gitmemesi için herhangi bir anlaşmaya yönelemez. Böyle bir şey insan doğasına karşı işlenmiş bir kıyım olur; çünkü sözü geçen bu durum, insan doğasının köktenci amacı ve belirlenim ilkelerinden biri olan ilerlemeye aykırıdır, ve bundan dolayı daha sonraki kuşaklar da bu gibi anlaşmaları yetkisiz ve suçlu bularak bir kenara bırakmakta tamamiyle haklıdırlar. İmdi bir ulus için bir yasa koyarken hep şu soru bir ölçü olarak benimsenebilir kanısındayım: Acaba aynı ulus karar vermede kendi başına bırakılsaydı bu yasayı kendi kendisine de koyar mıydı? Gerçekten belli bir düzeni getirmek amacıyla ve daha iyi bir yasanın beklentisi içinde kısa ve belirli bir süre için bu yasa mümkün olabilirdi. Fakat bu ancak yurttaşlardan her birine ve özellikle de din adamına, onun da bir bilgin olması nedeniyle, o anda varolan kurumun zayıflık ve eksikliklerini işaret etmek, bunları yazılar yoluyla kamuoyuna göstermek ve kurulu düzeni savunmayı bir yana bırakmak özgürlüğünün tanınması koşuluyla mümkündür. Bu arada yeni kurulan düzen, yapısına ilişkin araştırma ve inceleme kamu tarafından oldukça derinleştirildiği, ilerletildiği ve kendisini kanıtladığı zamana kadar varolmayı sürdürür; eğer çoğunluğun onayıyla bu durum destek bulamaz ise, o zaman tacın ya da tahtın önüne yeni bir tasarı getirilebilinir; bu öyle bir projedir ki, kendi kavramlarına ve anlayışlarına göre din kurumunu değiştirmek için birleşmiş olan ve eskiye sadık kalmayı isteyenleri de karşısına almayan dinsel toplulukları yani cemaatleri korumayı amaçlar. Fakat kimsenin kamusal bir sorun olarak görmediği ve kuşkulanmak zorunda olmadığı sürekli geçerliliği olan dinsel bir yasa ile birleşmek, birlik olmak, tek bir insan yaşamında olmuş olsa bile, böyle bir yasa, insanlığın gelişmesindeki kısırlıkları ve engelleri ortadan kaldırmak bir yana, bu gelişmeyi daha sonraları için zararlı bir duruma da sokar. İnsan kendi adına ve belli bir süre için bilmesi gereken konularla ilgili olarak kendi aydınlanması için kendisinin göstereceği çabayı erteleyebilir, onu bir müddet için sonraya bırakabilir. Ancak böyle bir aydınlanmadan bütünüyle vazgeçmek demek, bu kendi adına ya da daha sonraki kuşaklar adına da yapılsa, insanlığın kutsal haklarını ayaklar altına almak ve onu incitmek demektir. Bir ulusun kendi kendisine bile yükleyemeyeceği herhangi bir şeyi, hükümdarı ya da yöneticisi ona haydi haydi yükleyemez; yasa koyma yetkisi olan hükümdara bu yetki

yalnızca hükümdarın, ulusun iradesini kendi iradesinde toplamış olması nedeniyle verilmiştir. Yani halkın ortak iradesini hükümdarın kendisinde toplamış olmasından ötürüdür bu. Hükümdar sivil toplum düzeni ile uyuşan bütün gerçek ve hayali iyileştirmeleri ve düzenlemeleri kendi işi olmadığı halde halkının ruhunun kurtuluşu için, ulusunun gerekenleri yapması amacıyla, halkını kendi kendisinin önderi olmaya çağırır ve bu yolu açmaya çalışır; fakat onun asıl görevi ve kendisinden sorumluluk isteyen işi, ellerinden geldiğince kendi kurtuluş yollarını belirleyip bunları harekete geçirmek ve geliştirmek için en iyisini yapanlara güç kullanarak engel olanları durdurmaktır. Fakat hükümetin denetimi sırasında din konusundaki düşüncelerini açıklığa kavuşturmak amacıyla halkının bir girişimi olan yazıları söz konusu ederek bu dinsel konulara hükümdarın müdahale etmesi onun itibarını zedeler. Ama bunun yanında eğer o kendi yüceltilmiş ve kutsanmış kanılarına ve oyuna göre davranır —ve bu eyleminde şu takılmalı deyişe göre kendisini ortaya koymayı sürdürürse: «Caesar non est supra Grammaticos»'— ve dahası eğer o kendi tebaasına karşıt olarak devletinde birkaç tiranın tinsel yani manevi baskısını ya da despotizmini desteklemek için kendi yüksek otoritesini alçaltırsa, o zaman o hükümdar kendi değerinden kaybeder.

Şimdi acaba aydınlanmış bir çağda mı yaşıyoruz? sorusu sorulunca, yanıt şöyle olacaktır: Hayır, aydınlanmış bir çağda değil, fakat aydınlanmaya giden bir dönemde, 'bir aydınlanma döneminde yaşıyoruz'. Şimdiki zamanlarda olduğu gibi, insanlığın bir bütün olarak, başkasının rehberliği olmaksızın, dinsel konularda kendi aklını iyi bir biçimde ve güvenilir bir şekilde kullanması durumunda olması ya da bu duruma getirilebilmesi için katedilecek daha çok yolumuz var. Fakat bu yönde özgürce çalışmak için şimdi onların yolunun temizlenip aydınlatıldığına ilişkin farklı göstergelere sahibiz; böylece evrensel aydınlanmaya giden yoldaki engeller, insanın kendi suçu ile düşmüş bulunduğu bu ergin olmayış durumundan kurtuluşu ile ilgili güçlükler yavaş yavaş da olsa giderek azalmaktadır. İşte bu bakımdan çağımız bir aydınlanma çağıdır ya da *Friedrich'in yüzyılıdır*.

Bir prens din konularında, halkına herhangi bir emir vermemeyi ya da *yükümlülük* yüklememeyi kendi görevi bakımından bir küçüklük ya da bir gerilik olarak görmez ve halkını tüm bir özgürlüğe doğru yöneltirse, hatta bu prens *hoşgörülü* gibi kibirli bir sıfatı kabul ederek bir zayıflık da gösterse, o aydınlanmış bir kimsedir. İşte böyle bir kimse çağdaşlarınca ve kendisine borçlu olacak daha sonra gelenlerce, insanlığı ergin olmayıştan ilk kez kurtaran, hükümeti ilgilendirdiği oranda ve bütün insanları vicdanları ile ilgili tüm konularda akıllarını kullanmada özgür bırakan bir insan olarak onurlandırılmayı hak eder. Onun yöneti-

mi altında kilise ileri gelenleri kendi resmi görevlerinin yapılmasını gerekli gördüğü konularda önyargılı davranmaksızın ve fazla ayak diretip karşı koymaksızın bir bilim adamı gibi kendi güçleri ve olanakları elverdiği ölçüde özgür bir biçimde ve halka açık olarak kendi kanılarını, düşüncelerini ve kararlarını dünyanın yargısına, oyuna ve onayına sunabilirler, hatta bu tutum yer yer, şurda burda ortodoks öğretiden sapmaları da beraberinde getirse bile; işte bu durum herhangi resmi bir görevle sınırlandırılmamış diğer kimselere de uygulanır. Bu özgürlük ruhu dışarıya doğru da bir açılma ve yayılma gösterir, öyle ki kendi işlevini yanlış anlayan, görevini kötüye kullanan ve rolünü başarıyla oynayamayan hükümetlerce empoze edilen dış engellemelerle bile savaşmak zorunda kalır. Bu gibi hükümetler, en azından ulusun birliğini ve halkın uyumunu tehlikeye düşürmeksizin özgürlüğün böyle bir ortamda nasıl varolabildiğini gösteren parlak birer örnektirler. Artık insanlar kendi rızalarıyla yollarının üstünden barbarizmin, bir tür büyüklük kompleksinin yavaş yavaş kaldırılması için çalışacaklar ve bu da benimsenmiş, yapma ve uydurma birtakım ölçülerin insanları bunların içinde tutmasının ortadan kaldırılmasıyla birlikte gerçekleşecektir.

Burada aydınlanmanın yani insanın kendi kabahati sonucunda karşı karşıya bulunduğu olgun olmayış ya da kendi sorumluluğu sonucu düştüğü ergin olmayış durumundan kurtuluşunun odak noktası olarak *din konularını* belirlemeye çalıştım. Çünkü bilimler ve sanatlarla ilgili olarak yöneticilerimizin bu konular üzerinde söz sahibi olma ve koruyuculuk yapma rolü oynamaları çıkarlarına uygun düşmez; ikinci olarak din bakımından ergin olmayış her şeyden daha çok tehlikeli, zararlı ve onur kırıcıdır. Fakat bilimlerde ve sanatlarda özgürlüğe öncelik tanıyan bir devlet başkanının düşünme biçimi daha ileri bir yayılım gösterir ve *kendi yasası* açısından bile vatandaşlarının kendi akıllarını *serbestçe ve herkese açık olarak* kullanmasına izin vermesinde hiç bir tehlikenin bulunmadığını bilir, herkesin önünde daha iyi bir yasanın yapılması için onların düşüncelerini alır; bu durum yürürlükteki yasanın doğru, içten ve açık bir eleştirisini getirse bile; önümüzde bu türe uygun çok parlak bir örnek vardır, hiç bir yönetici bizim kendisini onurlandırdığımız bu kimseyi şimdiye değin aşamamıştır. [Büyük Friedrich, ç.]

Ama kendisi aydınlanmış, hayaletlerden korkmayan bir yönetici elinde iyi örgütlenmiş ve kalabalık bir orduyu toplumun güvenliğini sağlayabilmek için bulundursa da, devletin cesaret edemediği şu sözü söylemek yürekliliğini kendinde bulabilir: «*İstediğiniz kadar ve istediğiniz konular üzerinde düşünün, ama itaat edin!*» Bu durum ise insansal konularla ilgili olması nedeniyle karşımıza tuhaf ve umulmadık bir durum olarak çıkar, tıpkı herşeyin hemen hemen paradoksal olduğunu geniş anlamda aldığımız-

da buna benzer bir sonuca varmamız gibi bir şeydir bu. Yüksek düzeye ulaşmış bir toplum özgürlüğünün kuşkusuz halkın zihinsel özgürlüğü yanında bir önceliği vardır ve onun önüne aşamayacağı sınırlar koyar. Buna karşın toplum özgürlüğünün daha aşağı bir düzeyde olması demek, onun zihin özgürlüğüne kendi gücünü gösterebilmesi için yeteri kadar yer sağlaması demektir[4]. Doğa bir defalığına sert kabuğu altındaki tohumu özgürlüğüne kavuşturmuş, bütün yumuşaklığı ile onu kollamış, yani özgür düşünmeye yönelik bu eğilim ve hizmet sonunda giderek halkın zihniyetine, onda yerleşmiş bulunan inançlara tepki göstermiş ve yavaş yavaş özgür eyleyebilme aşamasına gelmiştir. Bu durum yani özgür düşünme ve eyleme, yönetimlerin yani hükümetlerin ilkelerini de etkileyecek ve kendilerine göre insanı kullanarak onu sömürebilecekleri ya da ondan yararlanabilecekleri düşüncesi, *makinadan fazla bir şey* olan insanın' insansal onuruna uygun davranma düşüncesine dönüşecektir.*

1784

* 30 Eylül olan bugün 13 Eylül tarihli Büsching'in Haftalık Haberler'inde (Büschingschen Wöchentliche Nachrichten) bu ayki Berlin'in Aylık Dergi'si (Berlinische Monatsschrift) ile ilgili bir yazı okudum. Bu yazıda Mendelssohn'un aynı soruya benim şimdi vermiş olduğum yanıta benzer bir yanıt verdiği bildiriliyor. Bu gazeteyi henüz görmedim, yoksa yukarıdaki düşüncelerimi yayımlamazdım. Ama yine de iki ayrı kişinin biribirinden haberli olmadan düşüncelerinin tesadüfen nasıl çakıştıklarını, aynı sonuçta birleştiklerini göstermesinin kıyaslanması bakımından bu yazıyı yayımlıyorum.

TAMAMLAYICI BİLGİLER :

1 «Bilmek ve tanımak yürekliliğini göster!». 1736 yılında Alman Aydınlanmasının önemli bir çevresini oluşturan 'Doğrunun Dostları Topluluğu'nun benimsemiş olduğu bu özlü deyiş Roma'lı düşünür ve ozan Horatius'un uzun bir şiirinden alınmıştır.

> Sapere aude;
> incipe! qui recte vivendi prorogat horam,
> rusticus exspectat dum defluat amnis; at ille
> labitur et labetur in omne volubilis aevum.
>
> Yüreklice düşün;
> Gir bu yola seve seve! İyi yaşamayı sonraya bırakan kimse,
> Yolunda bir ırmakla karşılaşıp da akıp geçmesini bekleyen
> köylüye benzer;
> Oysa ırmak hiç durmadan akıp gidecektir.

2. naturaliter maiorennes: Doğal olarak, doğa sayesinde olgunluğa ve erginliğe ulaşanlar, büyüyenler.
3. Demek oluyor ki Kant'a göre, kültürel ve ekonomik gelişmenin de temelinde bulunan tarihsel gelişmenin ölçütü özgürlük düşüncesidir; özgürlük düşüncesi de sıkı bir biçimde aydınlanma düşüncesine bağlıdır. İşte aydınlanma düşüncesinin ortaya çıkması ve yayılıp gelişmesine önayak olan kimse de Prusya Prensi II. Büyük Friedrich'tir. Kendisine 'Philosophe de Sanssouci' diyen Büyük Friedrich'in hüküm sürdüğü bu döneme «Aydınlanma Dönemi» ya da «Friedrich Dönemi (1740 - 1786) denir. «Dilediğini düşün, ama buyruklara uy!» biçimindeki Friedrich'in yukarıda geçen uyarıcı ilkesi yavaş yavaş bütün uluslara yayılacak ve öteki uluslar da giderek özgürlüğün toplumun birlik ve barışı için korkulacak bir şey olmadığını, insanların bağları çözüldüğü oranda kendi gelişmelerini engelleyen sınırlamalardan (önyargılardan, güvensizilkten, çıkarcılıktan, iç ve dış savaşlardan, laik olmayan dinlerin baskısından, doğa ve kültür ile birey ve devlet çatışmasından) kendilerini kurtarabileceklerini göreceklerdir. Almanya'da Kant'ın ve büyük Friedrich'in yanında başlıca aydınlanmacı düşünürler olarak Christian Wolff'u, Lessing'i ve Thomasius'u görüyoruz.
4. «Caesar gramercilerin üstünde değildir». Burada Kant, belki de Prusya Kıralı II. Büyük Friedrich'in (doğ. 1712 - öl. 1786) Voltaire'e vermiş olabileceği bir yanıta sataşmada bulunuyor. Büyük Friedrich'in söylediği sanılan «Caesar est supra Grammaticam» (Caesar gramerin üstündedir) sözü aslında 1414 yılında toplanan Constance Konsilinde İmparator Sigismund tarafından şu biçimde söylenmiştir: «Ego sum rex Romanus et supra grammaticam» (Roma imparatoruyum ve gramerin, yani dilin, üstündeyim). Öyle sanıyoruz ki bu sözü de Roma İmparatorluğu sırasında Caesar'a bir eleştiri olarak yöneltilen şu söze kadar geri götürebiliriz: «Et tu Caesare, civitate dare potes homini, verbo non potes» (Sen ey Caesar, insanlara yurttaşlık hakkı verebilirsin, fakat sözcüklere veremezsin).
5. Bu bağlamda Kant bir başka yapıtında şunları söyler: «Çağımız bir

anlamda ve bir dereceye kadar bir eleştiricilik çağıdır, her şeyin de alçak gönüllülükle bu kritisizme boyun eğmesi, ona bağlanması gerekir». (Kritik der Reinen Vernunft, İlk Baskıya Önsöz'den)

6. Kant'ın bu bağlamdaki düşünceleri ile Hegel'in aşağıda alıntısını verdiğimiz düşünceleri arasındaki yakınlık dikkat çekici:
«... Felsefenin ortaya çıkması için özgürlük bilinci gereklidir, ve felsefenin içinden çıktığı halk da ilkece özgürlüğe sahip olmalıdır; pratik bakımdan ise bu, gerçek özgürlüğün, politik özgürlüğün gelişip serpilmesine bağlıdır. Bu özgürlük ancak, bireyin kendisini kendi için birey diye bildiği, temel, özsel diye, birey olarak sonsuz bir değere sahip diye bildiği yerde başlar; özneninkişilik bilincine eriştiği, dolayısıyla da mutlak olarak kendi için olan değerini olurlamak istediği yerde başlar. Nesneye -mutlak, tümel, özsel nesneye- ilişkin düşünce de buraya girer. Düşünmek bir şey hakkında soru sormak ve o şeyi tümellik biçimine sokmak, koymak demektir; kendini düşünmek demek ise, kendini tümel diye bilmek, kendine tümelin belirlenimini vermek, kendine ilişkin olmak demektir. Pratik özgürlüğün temel unsuru, öğesi bunun kapsamında bulunur...
İmdi tarihte felsefe, yalnızca özgür devlet yapılarının oluştuğu yerde ve durumda ortaya çıkar. Tin (Geist), doğal isteklerinden, maddeye batmışlığından sıyrılmak zorundadır».
(Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, s: 113).

7. Kant burada da 1709 ile 1751 yılları arasında yaşayan Fransız filozofu Julien Offray de Lamettrie'nin 1748 yılında yayımlamış olduğu *L'Homme Machine* adlı yapıtında savunduğu materyalizmine takılmakta ve bu sistemi eleştirmektedir.

METAFİZİK

V. KİTAP (D)

ARİSTOTELES
Çeviren: Ahmet Arslan

1. Bölüm [*İlke*]

1012 b 35 «İlke» şu anlamlara gelir: 1) Bir şeyin kendisinden hareket etmeye başlanan ilk noktası: Örneğin bir doğ-
1013 a runun veya yolun her iki ucu, bir ilkedir. 2) Bir şeyin en iyi bir biçimde kendisinden çıkabileceği şey: Örneğin bilimde bile bazan bir konuyu incelemeye, onun ilk noktasından veya başından değil, onu en kolayca inceleyebileceğimiz bir noktadan başlamamız gerekir. 3) Meydana gelen bir şeyi bir parçası olarak meydana getiren ilk şey: Örneğin bir geminin omurgası veya bir
5 evin temeli. Hayvanlara gelince bazıları yüreğin, bazıları beynin, daha başkaları da başka bir kısmın böyle bir şey olduğunu düşünürler. 4) Meydana gelen bir şeyi, bir parçası olmaksızın meydana getiren ilk şey ve hareket ile değişmenin doğal başlangıç noktası: Örneğin bir çocuğun anne ve babasından, savaşın hakaretten çıkmasında olduğu gibi. 5) İradesiyle, hareket edeni hareket ettiren, değişeni değiştiren şey: Örneğin
10 şehirlerde yargıçlar, oligarşiler, monarşiler, tiranlıklarla sanatlar, özellikle mimari sanatlar «ilkeler» *(arkhai)* diye adlandırılırlar. 6) Nihayet bir şeyin bilgisinin kendisinden başladığı şeye de bu şeyin ilkesi denir. Örneğin öncüller, kanıtlamanın ilkeleridirler. 'Neden' kav-
15 ramı da, aynı şekilde, çok anlamda kullanılır, çünkü her neden bir ilkedir. Bütün ilkelerde ortak olan şey, o halde, varlığın veya oluşun veya bilginin kendilerinden çıktığı kaynak olmalarıdır. Ancak bu ilkelerin bazısı, şeylerin içindedir, bazısı ise onların dışındadır. Bundan dolayı bir şeyin doğası, bir ilkedir. Aynı şe-
20 kilde bir şeyin öğesi, düşünce, irade, formel töz de bi-

rer ilkedirler. Nihayet bunlara ereksel nedeni de eklememiz gerekir. Çünkü İyi olan ve Güzel olan, birçok şeyin gerek bilgisinin, gerekse hareketinin ilkesidir.

2. Bölüm [*Neden*]

«Neden» şu anlamlara gelir: 1) Bir şeyin, bir parçası olarak kendisinden yapıldığı madde: Örneğin tunç, heykelin; gümüş, bardağın nedenidir. Aynı şekilde tunç ve gümüşün cinsleri de nedendir. 2) Form veya model, yani özün tanımı, onu içinde bulunduran cinsler (örneğin 2/1 oranı ve genel olarak sayı, oktavın nedenleridir) ve tanımın içinde bulunan kısımlar. 3) Değişmenin veya sükunetin kendisinden başladığı ilk ilke; örneğin bir karar veren, eylemin; baba, çocuğun bir nedenidir. Genel olarak yapan, yapılan şeyin; değiştiren, değişmeye uğrayan şeyin nedenidir. 4) Erek, yani bir şeyin kendisi için olduğu şey; örneğin sağlık, gezinti yapmanın nedenidir. Çünkü «insan niçin gezinti yapar» sorusuna, «sağlıklı olmak için» cevabını veririz ve böyle derken de bu olayın nedenini açıkladığımızı düşünürüz. Bu, kendisinden bir başkası tarafından hareket ettirilip, hareket ettirici ile erek arasında bir aracı rolü oynayan her şey için de geçerlidir. Örneğin zayıflama, müshil alma, ilaçlar veya aletler sağlığın nedenleridirler; çünkü bütün bu araçlar bir ereğe ulaşmak için kullanılırlar. Bazıları araç, diğerleri eylem olmaları bakımından birbirlerinden ayrılırlarsa da, bütün bu nedenler bir erek için vardırlar.

«Neden» sözcüğünün pratik olarak bütün anlamları bunlardır ve nedenlerin bu anlam çeşitliliği, gerek bir ve aynı nesneyle ilgili olarak, birden çok nedenin —hem de ilineksel olmayan anlamda nedenin— nasıl olabileceğini (örneğin heykelin başka bir bakımdan değil, heykel olması bakımından nedenleri, heykeltraşın sanatı ve tunçtur; ancak bu ikisi aynı anlamda nedenler değildir; onlardan biri maddi neden, diğeri hareket etirici neden anlamında nedendir), gerekse şeylerin nasıl karşılıklı olarak birbirlerinin nedenleri olabilecek lerini (örneğin idman, vücut sağlığının, vücut sağlığı da idmanın nedenidir; ancak bu ikisi aynı bakımdan neden değildirler; birincisi, hareketin ereği, diğeri ise onun kaynağı olmak bakımından nedendirler) açıklar. Ayrıca tek bir şey, karşıt sonuçların nedeni olabilir; çünkü varlığı herhangi bir sonucun

nedeni olan bir şeyin yokluğunun bazan onun karşıtı olan bir sonucun nedeni olduğu söylenir. Örneğin bir geminin kazaya uğramasının nedeninin, dümencinin yokluğu olduğunu söyleriz (çünkü dümencinin varlığı, onun kurtulmasının nedeni olacaktı). O halde bu her iki neden, yani dümencinin varlığı ve yokluğu, hareketin kaynağı olmak bakımından nedendirler.

Bu saydığımız nedenlerin tümü, açık olarak, dört gurupta toplanmaktadır: Hecelerle ilgili olarak harfler, üretilmiş şeylerle ilgili olarak onların maddesi, cisimlerle ilgili olarak Ateş, Toprak ve bütün diğer öğeler, bütünle ilgili olarak parçalar, sonuçla ilgili olarak öncüller; bu birincilerin kendilerinden meydana geldikleri şeyler olmaları anlamında nedenlerdir. Ancak bunlar arasında bir kısmı, örneğin parçalar *dayanak* (substratum) olarak; diğerleri, yani bütün, bileşim ve form ise *öz* olarak nedendirler. Tohum, (sperma), hekim, bir karar veren ve genel olarak faile gelince, onların tümü hareket ve sükunetin *kaynağı* olmaları anlamında nedendirler. Geri kalanlar ise başka şeylerin *ereği* ve iyiliği olarak nedendirler. Çünkü başka şeylerin kendisini elde etmek için var oldukları şey, en iyi olandır ve o, bu başka şeylerin ereğidir. Bu ereği Kendinde İyi veya görünüşte İyi diye adlandırmamız, bu durumda herhangi bir değişiklik meydana getirmez.

O halde nedenler bunlardır ve onların türlerinin sayısı da budur. Nedenler çeşitli tarzlarda kendilerini gösterebilirler. Ancak bu tarzlar birkaç ana grupta toplanabilir. Gerçekten nedenler farklı anlamlarda kullanılırlar ve aynı türden olan nedenler içinde bile bazısı önce, bazısı sonra gelir. Örneğin sağlığın nedeni hem hekim, hem de (genel olarak) «meslek erbabı»dır. Oktavın nedeni hem 2/1 oranı, hem de sayıdır. Ve herhangi bir özel nedeni içeren sınıflar, her zaman özel bir eserin nedenleridirler. Sonra ilineksel anlamda nedenler ve onları içine alan sınıflar da vardır. Örneğin bir anlamda heykelin nedeni, heykeltraştır; bir başka anlamda Polyklitos'tur. Çünkü heykeltraşın Polyklitos olması, rastlantısal bir şeydir. Sonra ilineksel nedeni içine alan sınıflar da nedendirler. Örneğin «insan» veya daha genel olarak «hayvan», heykelin nedenidir; çünkü Polyklitos bir insandır ve insan da bir hayvandır. Sonra heykelin nedeninin Polyklitos veya insan değil de «beyaz olan» veya «müzisyen» olduğunun söylenmesinde olacağı gibi, bu ilineksel nedenlerin kendilerinin de bir kısmı daha uzak, diğerleri

daha yakın nedenlerdir —Bütün bu nedenler— ister asıl anlamında, isterse ilineksel anlamda nedenler söz konusu olsunlar— bilkuvve veya bilfiil nedenler olarak da ortaya çıkabilirler (örneğin mesleği ev yapmak olan bir mimarla bir ev yapan mimarda olduğu gibi). Aynı kural, sözü edilen nedenlerin sonuçları bakımından da uygulanır. Örneğin 'bu heykelin' veya basitçe heykelin, 'bir veya genel olarak imgenin; herhangi bir bireysel tuncun veya tuncun veya genel olarak maddenin nedeni olarak adlandırılabilir. İlineklerle ilgili olarak da bu aynı şey söz konusudur. Nihayet ilineksel anlamda nedenlerle, asıl anlamında nedenler, bir yandan Polyklitos, öte yandan heykeltraş demeyip «heykeltraş Polyklitos» dediğimizde olduğu gibi, aynı kavramda birleşmiş olabilirler.

Bununla birlikte, bütün bu nedenlerin kendilerini gösterme biçimleri, her biri iki anlamda olmak üzere, altı tanedir. Yani nedenler, ya birey olarak veya cins olarak veya ilineksel anlamda veya ilineksel olanı içine alan cins olarak veya bunların toplamı olarak veya onların ayrı başına her biri olarak nedendirler ve bu altı durumdan herbiri de bilkuvve ve bilfiil olmak üzere iki biçimde göz önüne alınabilir. Ancak onlar arasında şu fark vardır ki bilfiil ve bireysel nedenler, nedenleri oldukları şeylerle aynı zamanda vardırlar veya yokturlar (örneğin şu hastayı tedavi eden şu hekim veya şu inşa edilmiş evi yapan şu mimar gibi). Buna karşılık bilkuvve nedenler her zaman böyle değildirler; Çünkü evle mimar aynı zamanda ortadan kalkmazlar.

3. Bölüm [*Öğe*]

«Öğe» sözcüğü, 1) bir şeyin içinde bulunan, onu meydana getiren ve tür bakımından başka türlere bölünemeyen ilk şey anlamına gelir. Örneğin sözcüğün öğeleri, sözcüğün kendilerinden meydana geldiği ve en sonunda kendilerine bölündüğü kısımlardır. Bu kısımlar, tür bakımından kendilerinden farklı öğelere bölünmeleri mümkün olmayan kısımlardır. Bölündükleri takdirde bir su parçasının gene su olması gibi bu parçalar da kendileriyle aynı türden olacaktır (oysa bir hecenin parçası, hece değildir). Aynı şekilde cisimlerin öğelerinden söz eden filozoflar, cisimlerin kendilerine bölündükleri en son kısımlara bu adı vermek-

tedirler. Bu kısımlar, farklı türden diğer cisimlere bölünmeleri mümkün olmayan kısımlardır. İster bir, isterse birçok olsunlar, işte bu yapıda olan şeyleri, onlar öğeler diye adlandırmaktadırlar. — Geometrik kanıtlamaların öğeleri denen şeylerle, genel olarak kanıtlamanın öğeleri de hemen hemen buna benzer bir yapıdadırlar gerçekten. Her biri birçok kanıtlamanın temelinde olan ilk kanıtlara, kanıtlamanın öğeleri denmektedir: Biri orta terim ödevi gören üç terimden meydana gelen basit kıyaslar bu yapıdadırlar.

Bu noktadan hareketle, anlam genişlemesi sonucunda, «öğe»den, 2) bir ve küçük olduğundan ötürü birçok şeye yarayan şey de anlaşılmaktadır. Bundan dolayı küçük, basit, bölünemez olana «öğe» denmektedir. Bundan da en tümel kavramların öğeler oldukları sonucu çıkmaktadır (çünkü onların her biri bir ve basit olduğundan ya bütün varlıklarda, veya onların çoğunda içerilmiş bulunur). Yine bundan dolayı bazı filozoflar Bir olan ve Nokta'yı ilkeler olarak kabul etmektedir. Şimdi «cins» denen şeyler, evrensel ve bölünmez olduklarından (çünkü onların tanımı yoktur), bazıları cinslerin öğeler, hatta ayrımdan daha fazla öğeler olduğunu (çünkü cins, daha geneldir) ileri sürmektedir. Gerçekten ayrımın olduğu yerde, cins onunla birlikte bulunur. Ama cinsin olduğu yerde, ayrım onunla birlikte bulunmaz. «Öğe» sözcüğünün bütün anlamlarında bulunan ortak özellik, her varlığın öğesinin, onun kurucu ve içkin ilkesi olmasıdır.

4. Bölüm [*Doğa*]

«Doğa» şu anlamlara gelir: 1) Büyüyen, gelişen şeylerin meydana gelişi; Örneğin «Physis» «y»sini birinin uzun olarak telaffuz etmesinde olacağı gibi. 2) Büyüyen, gelişen şeyin içinde bulunan ve onun büyüme ve gelişmesinin kendisinden çıktığı ilk öğe, 3) Her doğal varlıkta bu doğal varlığın özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesi. Bir varlığın kendisinden başka bir varlıkla teması ve doğal birleşmesi yoluyla veya embriyonlarda olduğu gibi onunla yapışık bir halde bulunması sonucunda kazandığı büyümeye, doğal büyüme denir. Doğal birleşme, temastan farklıdır; çünkü bu sonuncu durumda, temasın kendisinden başka bir şeye ihtiyaç yoktur. Oysa doğal birleşmede her iki varlıkta bir ve aynı olan bir şey vardır ki bu şey, ba-

sit bir temas yerine, gerçek bir kaynaşmayı meydana getirir ve varlıkları, nitelik bakımından olmamakla birlikte, nicelik ve süreklilik bakımından tek bir şey kılar. 4) Doğa, aynı zamanda herhangi bir yapılmış nesnenin kendisinden meydana geldiği veya kendisinden yapıldığı ilk madde anlamına gelir. Bu ilk madde, formdan yoksun olan ve kendisini kuvve durumundan çıkaracak bir değişmeye uğrama gücüne sahip olmayan bir şeydir. Örneğin tuncun, heykelin ve tunçtan yapılan şeylerin; tahtanın, tahtadan yapılan şeylerin vb. doğası olduğu söylenir. Çünkü bu öğelerden hareketle yapılan her varlıkta, ilk madde varlığını sürdürür. Doğal şeylerin öğelerinin de —bu öğeler olarak ister Ateş, ister Toprak, ister Hava, ister su, ister başka herhangi bir benzeri ilke, ister bu öğelerden birkaçı veya nihayet onların tümü kabul edilsin— bu anlamda onların doğaları oldukları söylenir. 5) Doğa, ayrıca doğal şeylerin tözü anlamına gelir. Doğanın başlangıçta bulunan bileşim olduğunu ileri sürenlerin veya Empedokles gibi:

1015 a «Hiçbir varlığın doğası yoktur.
Var olan sadece karışım ve karışanların ayrılmasıdır.
Doğa, insanlar tarafından verilen bir addan başka bir şey değildir.»

diyenlerin ona verdikleri anlam budur. Bundan dolayı doğal bir tarzda var olan veya varlığa gelen herşeyin, kendisinde oluş ve varlığın doğal ilkesini taşıdığı halde, bir form veya yapıya sahip olmadığı müddetçe, henüz doğası olmadığını söyleriz. Doğal bir nesne, o halde, hayvanlar ve kısımlarında olduğu gibi madde ve formun birleşmesinden meydana gelir. O halde, sadece ilk madde doğa değildir, (o, iki bakımdan ilktir: Ya nesnenin kendisiyle ilgili olarak veya mutlak anlamda. Örneğin tunçtan yapılan nesnelerde, tunç bu nesnelerle ilgili olarak ilktir. Mutlak bakımdan ilk olana gelince, o, bütün eriyebilir şeylerin sudan meydana geldiklerinin kabul edilmesi durumunda, hiç kuşkusuz, sudur), form veya öz de doğadır. Çünkü o, oluşun ereğidir. 6) «Doğa» sözcüğü, bu sonuncu anlamdan hareketle bir anlam genişlemesine uğramış ve genel olarak her türlü öz, bir «doğa» olarak adlandırılmıştır. Çünkü bir şeyin doğası bir tür tözdür.

Bütün bu söylediklerimizden, ilk ve temel anlamda doğanın, kendilerinde ve kendileri olmaları bakımından, hareketlerinin ilkesini taşıyan varlıkların tözü olduğu ortaya çıkmıştır. Çünkü maddenin doğa

adını almasının nedeni, bu ilkeyi kabul etme yeteneğine sahip olmasıdır. Oluş ve büyüme süreçlerinin doğa diye adlandırılmalarının nedeni de bu süreçlerin ondan (ilkeden) çıkmalarıdır. Ve doğal varlıkların kendilerinde taşıdıkları bu hareket ilkesi onlarda ya bilkuvve veya bilfiil bir durumda bulunur.

5. Bölüm [*Zorunlu*]

«Zorunlu» sözcüğü şu anlamlara gelir: 1) Kendileri olmaksızın yaşamanın mümkün olmadığı koşullar: Örneğin solunum ve yiyecek bir hayvan için zorunludur. Çünkü o, onlar olmaksızın var olamaz. 2) Kendileri olmaksızın İyi olanın olamayacağı veya varlığa gelemeyeceği veya kötünün uzaklaştırılamıyacağı veya ortadan kaldırılamıyacağı koşullar: Örneğin ilaç almak, hasta olmamak için; bir insanın Aigina'ye yelken açması, oradan parasını alması için zorunludur. 3) Zorunlu, zorla yapılan şey ve zorlama anlamına da gelir (yani o, arzu ve isteğe karşı çıkan, onlara engel olan şeydir). Çünkü zorla yapılan şeye, zorunlu denir. Bundan dolayı da o, Euenos'un dediği gibi, üzüntü, acı vericidir:

«Zorunluluğun doğurduğu her eylem,
doğal olarak, üzücüdür.»

Sophokles'in dediği gibi şiddet de bir zorunluluktur:

«Bunu yapmaya beni zorlayan, şiddettir.»

Zorunlulukta, yolundan döndürülemez, acımasız bir şey kavramı vardır. Bu, doğrudur. Çünkü zorunluluk, insanın seçmesi, tartması, ölçüp biçmesinden doğan hareketine karşıt olan bir şeydir. 4) Olduğundan başka türlü olmayan bir şeyle ilgili olarak da onun olduğu gibi olmasının zorunlu olduğunu söyleriz. Bütün diğer zorunluluklar herhangi bir biçimde, «zorunlu»nun bu anlamından türerler, çünkü bir şeyin bir baskı sonucunda doğal eğilimini yerine getiremediği bir durumda, zorlama anlamında zorunlu bir şeyi yaptığını veya ona maruz kaldığını söyleriz. Bu ise zorunluluğun, kendisinden dolayı bir şeyin başka türlü olmasının imkânsızlığını söylemek demektir. Hayatın ve iyinin koşulları ile ilgili olarak da durum aynıdır: Çünkü gerek iyinin, gerekse hayat ve varlığın bazı koşullar olmaksızın imkânsız olması durumunda, bu koşul-

lar zorunlu olmuş olurlar ve bu tür bir neden de bir çeşit zorunluluktur. — Sonra kanıtlamanın zorunlu bir şey olmasının nedeni, gerçek anlamda bir kanıtlamanın söz konusu olduğu durumda, sonucun, olduğundan başka türlü olmasının imkânsız olmasıdır. Bu zorunluluğun nedenleri, ilk öncüllerdir, yani kıyasın kendilerinden çıktığı önermelerin olduklarından başka türlü olamamalarıdır.

Zorunlu şeyler arasında bir kısmı, zorunluluğunu, kendisinden başka bir şeye borçludur. Başka bazıları ise böyle değildirler; tersine onların kendileri başka şeylerde bulunan zorunluluğun kaynağıdırlar. O halde ilk ve gerçek anlamında zorunlu olan, basit olandır. Çünkü basit olan, birçok biçimde olamaz. Dolayısıyla o herhangi bir biçimde ve ondan başka bir biçimde olamaz. Çünkü aksi takdirde onun birçok biçimde olması gerekir. O halde eğer öncesiz-sonrasız ve hareketsiz varlıklar varsa, doğalarına aykırı veya zorlayıcı hiçbir şey onlarda bulunamaz.

6. Bölüm [*Bir*]

«Bir» ya 1) ilineksel anlamda bir olan veya 2) kendi özü bakımından bir olan anlamlarına gelir.

İlineksel anlamda bir olanı ele alalım: Örneğin «Koriskos ve müzisyen»le «müzisyen Koriskos» bir ve aynı şeydirler. Çünkü «Koriskos ve müzisyen»le, «müzisyen Koriskos» deyimleri birbirine özdeştir. «Müzisyen ve âdil»le, «müzisyen Koriskos ve âdil Koriskos» da bir olan bir şeydirler. Bütün bunlar ilineksel anlamda bir diye adlandırılırlar; çünkü «âdil ve müzisyen», tek bir tözün ilinekleridir. Öte yandan «müzisyen» ve «Koriskos» da biri diğerinin ilineğidir. Aynı şekilde, bir anlamda, «müzisyen Koriskos», «Koriskos»la birdir; çünkü bu deyimin iki parçasından biri diğerinin ilineğidir, yani «müzisyen», «Koriskos»un ilineğidir. «Müzisyen Koriskos» da «âdil Koriskos»la birdir; çünkü bu iki deyimin herbirinin ilk parçası, bir ve aynı öznenin ilineğidirler. — İlineğin cinse veya herhangi bir tümel kavrama yüklendiği, yani örneğin «insan»la «müzisyen insan»ın bir aynı şey olduğunun söylendiği durumda da aynı şey söz konusudur. Çünkü bu ya «müzisyen insan»ın bir aynı şey olduğunun söylendiği durumsından ötürüdür veya «insan» ve «müzisyen»in her ikisinin bir bireyin, örneğin «Koriskos»un ilinekleri ol-

malarından ötürüdür. Ancak bu iki ilinek aynı tarzda ona ait değildirler. Onların biri muhtemel olarak cins ve tözün içinde bulunan bir şey olarak, diğeri tözün basit bir hâli veya belirlenimi olarak ona aittir.

O halde ilineksel anlamda bir olduğu söylenen şeyler, bu anlamda bir olarak adlandırırlar. 2) Kendi özü bakımından bir diye adlandırılan şeylere geçelim: Bunlardan bir kısmı; a) sürekli olduklarından ötürü, örneğin bir demet, bağdan ötürü; tahta parçaları, yapıştırıcı maddeden ötürü, bir diye adlandırılırlar. Nasıl ki kol ve bacak gibi vücudun her bir kısmı bir diye adlandırılırsa, bir çizgi, kırık bile olsa, sürekli olması koşuluyla, bir diye adlandırılır. Bu şeylerin kendileri içinde doğası bakımından sürekli olanlar, ancak yapma bir sürekliliğe sahip olanlardan daha fazla birdirler. Doğası bakımından tek bir harekete sahip olan ve ondan başkasına sahip olamayan şeye, sürekli şey denir. Şimdi bir hareket, bölünemediği takdirde, birdir ve bölünemezlik de zaman bakımından bölünemezliktir. Doğaları bakımından sürekli olan şeyler, sadece temastan ileri gelen birlikten daha derin bir birliğe sahip olan şeylerdir. Çünkü tahta parçalarını birbirlerine temas edecek bir tarzda bir araya getirdiğimizde, ortada tek bir tahta parçası veya bir cisim veya başka herhangi bir türden sürekli bir varlık olduğunu söyleyemeyiz. O halde, herhangi bir biçimde sürekli olan şeyler, bir olan şeyler diye adlandırılırlar; ancak bükümlü olmayan şeyler, daha fazla birdirler. Örneğin kaval kemiği veya oyluk, bacaktan daha fazla birdir. Çünkü bacağın hareketinin bir olması zorunlu değildir. Düz çizgi de kırık çizgiden daha fazla birdir. Bükümlü ve köşeli olan bir çizginin hem bir olduğunu, hem de bir olmadığını söyleriz. Çünkü onun hareketi, bütün uzunluğu boyunca, aynı zamanda olabilir veya olmayabilir. Oysa düz çizginin hareketi, her zaman, aynı zamanda meydana gelir ve onun bir uzunluğu olan parçalarının hiç biri, kırık çizgide olduğu gibi diğer bir parçası hareket ettiği halde, hareket etmemezlik etmez.

b) Maddeleri, tür bakımından birbirlerinden farklı olmayan şeyler de kendi özleri bakımından bir olan şeyler diye adlandırılırlar. Maddeleri tür bakımından birbirlerinden farklı olmayan şeyler, türleri duyum bakımından birbirlerinden ayırdedilemez olan varlıklardır. Burada kastedilen madde, ya en son duruma en yakın olan veya ondan en uzak olan maddedir. Örneğin bir yandan şarap ve suyun, tür bakımından birbir-

lerinden ayırdedilememeleri anlamında, bir oldukları söylenir. Öte yandan zeytin yağı, şarap gibi bütün sıvılarla, bütün eriyebilir cisimlerin, en uzak maddelerinin aynı olmasından ötürü (çünkü onların tümü Su veya Hava'dır) bir oldukları söylenir.

Birbirlerine karşıt özel ayrımlara bölünmekle birlikte cinsleri bir olan varlıklar da kendi özleri bakımından bir olan varlıklar diye adlandırılırlar. Bunların da bir oldukları söylenir; çünkü burada ayrımların taşıyıcısı olan cins, birdir. Örneğin insan, at ve köpek, bir hayvan olmaları bakımından bir birlik oluştururlar. Bu hemen hemen bir önceki duruma, yani maddenin bir olması durumuna benzer bir durumdur. Bu varlıklar bazan bu söylediğimiz anlamda bir diye adlandırılırlar. Bazan ise onların daha yüksek bir cinse göre bir aynı şey oldukları söylenir. Bu, onların, cinslerinin en son türleri olmaları durumunda ortaya çıkar (daha yüksek cins, yakın cinslerin üstünde olan cins anlamına gelir). Örneğin ikizkenar üçgenle eşkenar üçgen, her ikisi de üçgen olmalarından dolayı, bir ve aynı geometrik şekildirler. Ancak onlar bir ve aynı üçgen değildirler.

c) Her tanım kendi içinde bölünebilmekle beraber, iki şeyin tanımı birbirinden ayrılamazsa onlara 'özde bir' denir. Örneğin nasıl ki yüzeyler söz konusu olduğunda, onların formunun tanımı birse, *büyüyen* ve *küçülen şeyler* de, tanımları bir olduğundan, bir birlik oluştururlar. Tek kelime ile, özlerini konu olarak alan düşüncenin bölünemez olduğu ve kendilerini ne zaman, ne yer, ne de tanımları bakımından birbirlerinden ayırmasının mümkün olmadığı şeyler, en fazla bir olan şeylerdir. Bu şeyler arasında da özellikle tözler, en fazla birliğe sahiptirler. Çünkü genel olarak bölünme kabul etmeyen şeyler, bölünmeyi kabul etmemeleri bakımından, bir diye adlandırılırlar. Örneğin eğer iki şey, insan olmaları bakımından birbirlerinden ayrılmayı kabul etmiyorlarsa, karşımızda tek bir insan türü; hayvan olmaları bakımından birbirlerinden ayırdedilemezlerse karşımızda tek bir hayvan türü, büyüklük olmaları bakımından birbirlerinden ayırdedilemezlerse karşımızda tek bir büyüklük türü var demektir. — O halde varlıkların çoğunluğunun bir diye adlandırılmalarının nedeni, ya bir olan başka bir şey yapmaları veya ona sahip olmaları veya onun etkisine uğramaları veya onunla ilgili olmalarıdır. Buna karşılık asıl anlamda bir diye adlandırılan şeyler, tözleri bir

olan şeylerdir. Bu bir olma da ya süreklilik veya form veya tanım bakımından bir olmadır. Çünkü biz ya sürekli olmayan veya formları bir olmayan veya tanımları bir olmayan şeyleri «çok» şeyler sınıfına sokarız.

Buna şunu da ekleyeyim: Biz bir anlamda bir nicelik ve süreklilik ifade eden bir şeyin bir olduğunu söyleyebilirsek de bir başka anlamda onu söyleyemeyiz: Bu şeyin aynı zamanda bir bütün olması, başka deyişle formu bakımından bir olması gerekir. Örneğin düzensiz bir biçimde bir araya getirilmiş bir ayakkabının parçalarını gördüğümüzde, onların bir olduğunu söylemeyiz. Ancak tek bir forma sahip olacak ve bir ayakkabıyı meydana getirecek bir biçimde bir araya getirildiklerinde, bunu söyleriz. Aynı nedenden ötürü dairesel doğru, bütün doğrular içinde en gerçek anlamda bir olandır. Çünkü o, bir bütün oluşturur ve tamdır.

3) Bir olan'ın özü, bir tür sayısal ilke olmasıdır. Çünkü ilk ölçü, bir ilkedir. Çünkü esas itibariyle kendisiyle her cinsi bildiğimiz şey, bu cinsin ilk ölçüsüdür. O halde her cinste bilinebilir olanın ilkesi, Bir olan'dır. Ancak Bir olan bütün cinslerde aynı değildir. O, şurada yarım-tondur; öte yanda sesli veya sessiz harftir. Ağırlıkla ilgili olan Bir, hareketle ilgili Bir'den başkadır. Ancak her durumda Bir olan, ya nicelik ya da tür bakımından bölünemezdir. Nicelik bakımından bölünemez olana, hiçbir yönde bölünemez olduğu ve bir konumu olmadığı takdirde, birim denir. Hiçbir yönde bölünemez olmakla birlikte bir konumu olan şeye, Nokta denir. Bir yönde bölünebilir olan doğru, iki yönde bölünebilir olan yüzey, her yönde, yani üç yönde bölünebilir olan cisim diye adlandırılır. Ters yönden alırsak iki yönden bölünebilir olan bir yüzey, tek yönde bölünebilir olan bir doğru, nicelik bakımdan hiçbir yönde bölünebilir olmayan nokta veya birimdir —yani hiçbir konumu olmayan birim, konumu olan noktadır—.

Sonra bazı şeyler sayı bakımından, bazıları tür, bazıları cins, bazıları benzerlik bakımından birdir. Sayı bakımından bir olan varlıklar, maddeleri bir olan varlıklardır. Tür bakımından bir olanlar, tanımları bir olan; cins bakımından bir olanlar, kendilerine aynı tür kategorinin yüklendiği varlıklardır. Benzerlik bakımından bir olan varlıklar ise, birbirlerine olan durumları, üçüncü bir şeyin dördüncü bir şeye olan durumu gibi olan varlıklardır. Bir olan'ın daha sonra gelen türü,

daima daha önce gelen türünde mevcut bulunur. Örneğin sayı bakımından bir olan, tür bakımından da birdir; ama tür bakımından bir olan, her zaman sayı bakımından bir değildir. Tür bakımından bir olan herşey, cins bakımından da birdir; ancak cins bakımından bir olan, her zaman tür bakımından bir değildir, o sadece benzerlik bakımından birdir. Nihayet benzerlik bakımından bir olan, her zaman cins bakımından bir değildir.

«Çok olan»ın, ters yönde olmak üzere, Bir olan'ın anlamları kadar çeşitli anlamları olacağı açıktır: Bazı şeyler sürekli olmadıkları için, bazıları —ister yakın, ister uzak maddeleri söz konusu olsun— maddelerinin tür bakımından bölünebilir olmasından ötürü, başka bazıları özü ifade eden tanımlarının birden çok olmasından dolayı çokturlar.

7 *Bölüm* [*Varlık*]

Şeylerin 1) ya ilineksel bir anlamda 2) veya kendi özleri bakımından var oldukları söylenir.

1) Örneğin, «müzisyen, ev yapar» dediğimizde ilineksel bir anlamda varlık söz konusudur, çünkü ev yapanın müzisyen olması veya müzisyenin bir ev yapan olması ilineksel bir şeydir. Burada «bu, şudur» sözü, onlardan birinin diğerinin ilineği olduğu anlamına gelir — aynı şekilde «âdil adam, müzisyendir», «insan, müzisyendir» ve «müzisyen, insandır» dediğimizde, bu her üç durumda da ilineksel bir anlamda varlık söz konusudur; çünkü «insan, müzisyendir» veya «beyaz olan, müzisyendir» veya «müzisyen, beyaz olandır» ifadelerinden son ikisi, her iki niteliğin var olan aynı öznenin ilinekleri oldukları; birincisi niteliğin, var olan bir şeyin ilineği olduğu anlamına gelir. «Müzisyen, bir insandır» önermesi ise, «müzisyen»in bir insanın ilineği olduğunu ifade eder. (Bu aynı anlamda olmak üzere beyaz-olmayanın da var olduğu söylenir. Çünkü onun bir ilineği olduğu şey vardır). O halde bir şeyin ilineksel bir anlamda var olduğu söylendiğinde bu ya her iki ilineğin var olan bir aynı özneye ait olmalarından veya yüklemin kendisine ait olduğu öznenin var olmasından veya nihayet aslında bir yüklemi olduğu şey, kendisine bir ilinek olarak ait olan öznenin var olmasından dolayıdır.

2) «Kendi özü bakımından varlık»ın türleri, kate-

gorilerin türleri ile aynı sayıdadır. Çünkü Varlık'ın anlamları, bu kategorilerle aynı sayıdadır. Kategorilerin bazısı tözü, bazıları niteliği, bazıları niceliği, bazıları bağıntıyı, bazıları etkenliği veya edilgenliği, bazıları yeri, bazıları zamanı ifade ettiklerine göre, onların her birine varlığın anlamlarından biri tekabül eder. Çünkü «insan, sağlıklıdır»la, «insan, sağlıklı bir durumda bulunuyor» veya «insan, gezen ve kesendir»le, «insan, gezer ve keser» ifadeleri (ve benzerleri) arasında hiçbir fark yoktur.

3) Sonra «varlık» ve «dır», bir önermenin doğru olduğu, «var-olmama» ve «değildir» onun doğru olmadığı, yanlış olduğu anlamına gelir. Bu hem olumlama, hem de değilleme için söz konusudur. Örneğin «Sokrates, müzisyendir» önermesi, bunun doğru olduğu anlamına gelir. «Sokrates, beyaz-değil *dir*» de bunun doğru olduğu anlamına gelir. «Karenin köşegeni, kenarı ile ölçülemez» önermesi ise, onun öyle *olduğu*nu söylemenin yanlış olduğu anlamına gelir.

4) Sonra «varlık» ve «var olan», sözünü ettiğimiz çeşitli varlıkların bazan bilkuvve, bazan bilfiil varlık oldukları anlamına gelir. Çünkü gerek bilkuvve göreni, gerekse bilfiil göreni «gören», gerek bilgisini fiil haline geçirme imkânına sahip olanı, gerekse bilfiil bilgiye sahip olanı «bilen», gerek şu anda bilfiil hareketsiz olanı, gerekse hareketsiz olabileni «hareketsiz olan» diye adlandırırız. Tözlerle ilgili olarak da aynı şey söz konusudur. Hermes'in taşta, yarım-doğrunun doğruda olduğunu söyleriz ve henüz olgunlaşmamış olan şeye, buğday deriz. Ancak varlığın ne zaman bilkuvve, ne zaman bilkuvve olmadığını başka yerde belirlememiz gerekir.

8. Bölüm [*Töz*]

«Töz» sözcüğü, 1) Toprak, Ateş, Su ve bütün benzeri şeyler gibi basit cisimler; genel olarak cisimler ve hayvanlarla tanrısal varlıklar gibi onlardan meydana gelen şeyler; nihayet bu cisimlerin kısımları anlamına gelir. Bütün bunların töz diye adlandırılmalarının nedeni, onların bir öznenin yüklemi olmamaları, tersine diğer herşeyin kendilerinin yüklemleri olmasıdır. 2) Bir başka anlamda, ruhun hayvanın varlığının nedeni olduğu gibi, doğaları bir öznenin yüklemi olmamaktan ibaret olan şeylerin varlığının nedeni olan herşey de

tözdür. 3) Sonra bu tür varlıklarda bulunan, onları sınırlandırıp bireysel varlıklar olarak ortaya koyan, ortadan kalkmaları, bütünün ortadan kalkmasını doğuran kısımlar da tözdür. Örneğin bazılarına göre yüzeyin ortadan kalkması ile cisim, doğrunun ortadan kalkması ile yüzey ortadan kalkar. Bazıları da genel olarak sayının bu tür bir şey olduğu görüşündedirler. Çünkü onlara göre sayı ortadan kalktığında, herşey ortadan kalkar; herşeyi sınırlayan odur. 4) Nihayet tanımda ifade edilen öz de herşeyin tözü olarak adlandırılır.

O halde tözün iki anlamı vardır: A) Töz, bir yandan, en son dayanak, başka hiçbir şeyin yüklemi haline getirilemeyendir; B) Töz, öte yandan, özü bakımından ele alınan birey olarak, (maddeden) ayrılabilen şeydir, yani her varlığın yapısı veya formudur.

9. Bölüm [*Aynı, Başka, Farklı, Benzer*]

«Aynı», 1) önce ilineksel anlamda aynı olan anlamına gelir. Örneğin «beyaz olan»la, «müzisyen», aynı öznenin ilinekleri olmalarından dolayı; «insan»la «müzisyen» de biri diğerinin ilineği olduğu için birbirlerinin aynıdırlar. Yine «müzisyen», «bir insan»dır; çünkü müzisyenlik, insanın bir ilineğidir. (Bileşik ifade, kendisini meydana getiren iki basit terimin herbirinin; basit terimlerin herbiri bileşik ifadenin aynıdır. Çünkü «insan» ve «müzisyen», «müzisyen insan»ın, «müzisyen insan» da «insan» ve «müzisyen»in aynıdır). Bütün bu önermelerin tümel olarak olumlanmamalarının nedeni de bütün bu aynılıkların ilineksel olan karakteridir. Çünkü her insanın müzisyen olduğunu söylemek, doğru değildir. Çünkü tümel nitelikler şeylere, kendi doğalarından ötürü aittirler; oysa ilinekler onlara kendi özleri bakımından ait değildirler. İlinekler bireylere basit olarak, yani herhangi bir belirleme getirmeksizin yüklenirler. Çünkü «Sokrates»le, «müzisyen Sokrates»in birbirinin aynı olduğu düşünülür. Ama Sokrates, bir özneden daha fazlası için söylenemez; bundan dolayı «her insan» deriz; ama «her Sokrates» demeyiz.

İlineksel anlamda aynı olanın yanında, kendi özü bakımından aynı olan da vardır. Bu kendi özü bakımından aynı olan, kendi özü bakımından bir olan ya da sayı bakımından aynı kalan anlamlarında kullanılır. Çünkü maddeleri gerek tür, gerekse sayı bakımın-

dan bir olan varlıklarla, tözleri bir olan varlıkların, kendi özleri bakımından aynı varlıklar olduğu söylenir. O halde aynılığın bir varlık birliği, ya birden fazla varlığın veya bir şeyin kendi kendisinin aynı olduğunu söylediğimizde olduğu gibi birden fazla varlık olarak göz önüne alınan bir varlığın (çünkü burada onu iki varlık olarak göz önüne almaktayız) — olduğu açıktır.

Türleri veya maddeleri veya özlerinin tanımları birden fazla olan şeylere «başka» (şeyler) denir. Ve genel olarak «başka», «aynı»nın anlamlarına karşıt anlamlara sahiptir.

Birbirlerinden başka olmakla birlikte bir bakıma aynı olan şeylere «farklı» şeyler denir. Yalnız bu aynı olma, sayı bakımından aynı olma değildir; tür, cins veya benzerlik bakımından aynı olmadır. Cinsleri ayrı olan şeyler, karşıtlar; nihayet özleri başka olan şeyler de «farklı» şeyler diye adlandırılırlar.

Her bakımdan aynı özniteliklere sahip olan şeyler, aynı öznitelikleri farklı özniteliklerinden fazla olan şeyler ve nitelikleri bir olan şeyler «benzer» diye adlandırılırlar. Bir başka şeyle en fazla sayıda karşıtları veya en önemli karşıtları (bu karşıtlar, şeylerin kendilerinden ötürü değiştikleri, başkalaşabildikleri karşıtlardır) paylaşan şey, bu diğer şeyin benzeridir.

«Benzemez»e gelince, o da «benzer»in bütün bu anlamlarına karşıt anlamlarda kullanılır.

10. Bölüm [*Zıtlar, Karşıtlar, Tür Bakımından Başkalık*]

«Zıt» kavramı, çelişikler, karşıtlar, göreliler, yoksun olma ve sahip olma, oluşun kendisinden çıktığı ve yokoluşun kendisine döndüğü uçlar hakkında kullanılır. Kendilerini kabul eden öznede birlikte bulunmaları mümkün olmayan iki nitelik de gerek bizzat kendileri, gerekse öğeleri bakımından birbirlerinin zıddı olarak adlandırılırlar. Gri ve beyaz renk, aynı zamanda aynı özneye ait olamaz. Bundan dolayı onları meydana getiren öğeler, birbirinin zıddıdırlar.

«Karşıtlar» şunlardır: 1) aynı zamanda aynı özneye ait olmaları mümkün olmayan cins bakımından birbirinden farklı nitelikler, 2) aynı cins içinde birbirlerinden en farklı nitelikler, 3) kendilerini kabul eden öznede birbirlerinden en farklı nitelikler, 4) aynı yetinin alanı içine giren şeyler arasında birbirlerinden en

farklı olanları, 5) ayrımları ister mutlak anlamda, ister cins, ister tür bakımından birbirlerinden en büyük olan şeyler. Karşıt diye adlandırılan diğer şeylere gelince, onların bir kısmı sözünü ettiğimiz karşıtlara sahip olduklarından, bir kısmı bu tür karşıtları kabul ettiklerinden, bazısı bu tür karşıtları meydana getirme veya onların etkisine uğrama imkânına sahip olduklarından veya onları fiilen meydana getirdikleri veya fiilen etkilerine uğradıklarından veya bu karşıtları kaybetmeleri veya kazanmalarından, veya onlara sahip olmaları veya onlardan yoksun olmalarından dolayı «karşıtlar» diye adlandırılırlar. Bir olan ve Varlık birçok anlama geldiğine göre, onlardan türeyen kavramların da bu aynı anlamlarda kullanılması, dolayısıyla Aynı, Başka ve Karşıt olan'ın da herbir kategori ile ilgili olarak farklı anlamlarının olması zorunludur.

«Tür bakımından Başkalık» a) aynı cinsten olmakla birlikte birbirlerine tâbi olmayan varlıklar, b) aynı cinsten olmakla birlikte aralarında bir ayrım olan varlıklar, c) tözleri birbirine karşıt olan varlıklar hakkında kullanılır. İster bütün karşıtlar, ister sözcüğün temel anlamında karşıtlar söz konusu olsun, karşıtlar arasında da tür bakımından başkalık vardır. Tanımları, cinsin en son türünde birbirinden farklı olan varlıklar da, tür bakımından başka başka olan varlıklardır: Örneğin insan ve at, cins bakımından birbirlerinden ayırdedilemezler. Ancak tanımları birbirinden farklıdır. Nihayet aralarında bir ayrım olan aynı tözün özniteliklerı de tür bakımından başkadırlar.

«Tür bakımından Aynılık» yukardaki bütün anlamlara karşıt anlamlarda kullanılır.

11. Bölüm [*Önce gelen, Sonra gelen*]

(Her cinste bir ilk olanın, yani bir başlangıç noktasının varlığının kabul edilmesi durumunda) «önce gelen» sözcüğü, 1) ya mutlak anlamda, yani doğası bakımından ilk olan veya bir şeyle veya yerle ilgili olarak ilk diye belirlenen veya insanlar tarafından ilk diye kabul edilen bir şeye daha yakın olan şeyler hakkında kullanılır. Örneğin yer bakımından önce gelen bir şey, ya doğa tarafından belirlenmiş olan bir yere (örneğin bir şeyin ortası veya sonuna) veya rastgele herhangi bir nesneye daha yakın olan bir şeydir. Bu «ilk şey»den uzak olan şeye ise «sonra gelen» denir.

— Zaman bakımından önce gelene gelince, bazı şeyler, örneğin geçmişteki olaylar, içinde yaşadığımız andan daha uzak olmaları (örneğin Troya savaşı, Med savaşlarından önce gelir; çünkü, o içinde yaşadığımız andan daha uzaktır), başka bazıları, örneğin gelecekteki olaylar, ona daha yakın olmaları (örneğin Nemea oyunları, Pythia oyunlarından önce gelir; çünkü Nemea oyunları başlangıç ve hareket noktası olarak kabul ettiğimiz için bulunduğumuz ana daha yakındırlar) anlamında diğerlerinden «önce gelir»ler. Bazı şeyler hareket bakımından önce gelirler. Çünkü ilk hareket ettiriciye daha yakın olan, diğerlerinden önce gelir (örneğin çocuk, yetişkinden önce gelir) ve ilk hareket ettirici de mutlak anlamda bir başlangıçtır. — Güç bakımından önce gelen ise, daha güçlü olan, daha çok şeye gücü yetendir. Bir başka varlığı iradesine boyun eğdiren, öyle ki kendisini hareket ettirdiğinde o varlık hareket eden, kendisini hareket ettirmediğinde, hareket etmeyen her şey bu başka varlıktan, güç bakımından, önce gelir; bu başka şey ise güç bakımından sonra gelir. Burada da irade ilk olan, başlangıçtır. — Bazı şeyler, «mevki bakımından önce» gelirler. Bu şeyler, belli bir şeye göre, belli bir kuralı izleyerek, belli aralıklarla yerleştirilmiş şeylerdir. Örneğin koroda ikinci sıradaki adam, üçüncü sıradaki adamdan önce gelir. Lirde pes tellerin sondan bir evvelkisi, en pes telden önce gelir. Çünkü birinci örnekte ilke olan, koro şefidir; ikinci örnekte ise orta teldir.

«Önce gelen» sözcüğünün anlamları bunlardır. Ancak onun bir başka anlamı daha vardır. 2) O da bilgi bakımından önce gelendir ve bu bilgi bakımından önce gelen de mutlak olarak önce gelen diye kabul edilir. Bu tür şeyler arasında tanım bakımından önce gelenle, duyusal algı bakımından önce gelen aynı değildir. Çünkü tanım bakımından önce gelen, tümeldir. Duyusal algı bakımından önce gelen ise bireydir. Sonra tanımda da ilinek, bütünden (örneğin «müzisyen», «müzisyen adam»dan) önce gelir. Çünkü tanım, parçası olmaksızın, bir bütün olarak var olamaz. (Ancak müzisyenlik de müzisyen olan bir varlık olmaksızın var olamaz)

3) Önce gelen şeylerin öznitelikleri de «önce gelen» şeyler olarak adlandırılırlar. Örneğin doğruluk, düzlükten önce gelir; çünkü doğruluk, çizgi olmak bakımından çizginin, düzlük ise yüzey olmak bakımından yüzeyin bir özniteliğidir.

O halde bazı şeyler bu anlamda önce ve sonra gelen şeyler olarak adlandırılırlar. 4) Ayrıca bir de doğa ve töz bakımından önce ve sonra gelen vardır: Platon' un kullandığı bir ayrıma göre, başkaları kendileri olmaksızın var olamadıkları halde, kendileri başkalarından bağımsız olarak var olabilen şeyler, bu anlamda önce gelirler. — Varlığın çeşitli anlamlarını ele alırsak, birinci olarak, özne önce gelir, dolayısıyla töz önce gelir. İkinci olarak kuvve veya fiilin gözönüne alınmasına göre, farklı şeyler, diğerlerinden önce gelirler. Örneğin kuvve bakımından yarım doğru, tam doğrudan parça, bütünden; madde somut bileşik varlıktan önce gelir. Oysa fiil bakımından bu ikinciler, birincilerden önce gelirler. Çünkü birinciler, ancak bütünün çözülmesinden sonra fiil halinde olacaklardır. Bundan dolayı, bir anlamda, önce ve sonra diye adlandırılan herşey, bu dördüncü anlamda önce ve sonra diye adlandırılırlar. Çünkü bazı şeyler, örneğin parçaları olmaksızın bütün, oluş bakımından, bazı şeyler ise, örneğin bütün olmaksızın parçalar, yokoluş bakımından diğer şeylerden bağımsız olarak var olabilirler. Önce gelenin bütün diğer anlamları ile ilgili olarak da bu aynı şey geçerlidir.

«BİLİMSEL DEVRİMLERİN YAPISI» NELERİ İÇERİYOR?

NALÂN KESEROĞLU

Bir bilim tarihçisi olan Thomas S. Kuhn 'Bilimsel Devrimlerin Yapısı'* adını verdiği bu kitabıyla bilim kuramına yeni bir bakış getirmiş, bilim felsefesi literatürüne girmiştir. Öne sürülen görüşlerin özgünlüğü, şaşırtıcılığı, konulara derinlemesine giren bakış açısı, can alıcı sorunlara parmak basması kitabın kendisine bir devrimci nitelik kazandırmaktadır. Ayrıca kitapdaki göndermeler, alıntılar sayesinde okuyucu, konuyla ilgili geniş bir kaynakçaya da sahip olabilmektedir. Bu yazı, böyle bir kitabın içerdiği sorunların dökümünü yapmak amacıyla yazılmıştır.

'Bilimsel Devrimlerin Yapısı' önsöz ile sonsöz dışında on üç bölümden oluşuyor. Kuhn önsözde bu kitapdaki düşüncelerinin nasıl geliştiğini, 'paradigma' terimine nasıl ulaştığını —ki bu terim kitabın can damarını oluşturuyor—, kendisine kimlerin ne türden yardımda bulunduklarını açıklayarak teşekkür ediyor.

«Tarih, yalnızca bir zamandizimi ve anlatı deposu olarak görülmediği takdirde, şu anda bize egemen olan bilim imgesinde esaslı bir dönüşüme yol açabilir» (s. 39) diye konuya başlayan Kuhn, bu bilim imgesinin iki biçimde yeni kuşaklara aktarıldığını belirtiyor. Aktarım ya klasik yapıtlarla ya da ders kitaplarıyla gerçekleştiriliyor. İşte diyor Kuhn, «elimizdeki denemede bu tür kitapların bizi ne gibi temel noktalarda yanılgıya sürüklediğini göstermeye çalıştık. Amaçlanan, tarihin doğrudan doğruya araştırma faaliyetini kaydetmesinden doğabilecek oldukça farklı bilim kavramını ana hatlarıyla çizmektir» (s. 39).

Bu farklı bilim kavramının nasıl ortaya çıkacağını Kuhn, bilim tarihçisinin önüne çıkan engelleri, engeller karşısındaki tavrını ve bu tavrın sonucunda ortaya çıkan bilimin tarihini yazma yöntemindeki devrimi anlatıyor. «Bilim tarihçileri yavaş yavaş ama çoğunlukla da, yaptıklarının henüz farkında olmadan, yeni

* Thomas S. Kuhn: «Bilimsel Devrimlerin Yapısı», çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul 1982.

tür sorular sormaya, bilimler için farklı ve çoğu zaman da pek birikimci olmayan gelişme çizgileri incelemeye başladılar. Daha eski bir bilim dalının bugünkü ilerlemiş durumumuza yaptığı kalıcı katkıları araştırmaktansa, o bilimin kendi zamanındaki tarihsel bütünlüğünü sergilemeyi tercih ediyorlar» (s. 40) diyen Kuhn, Alexandre Koyre'nin yazılarını örnek gösteriyor ve «bu tür tarihsel çalışmaların hiç olmazsa sonuçları bakımından yepyeni bir bilim imgesi olanağını müjdelediklerini söyleyebiliriz. Bu deneme de söz konusu imgeyi, tarih yazımındaki bu yeniliğin bazı olası sonuçlarını açıklığa kavuşturarak canlandırmayı amaçlamaktadır» (s. 41) diye kitabının yazılış nedenini açıklıyor. Sonra da «bilimin böyle bir çaba süresince ön plana çıkacak öğeleri hangileridir» (s. 41) sorusunu yanıtlayarak; kitabındaki on üç bölümde hangi sorunları ve soruları deştiğini, kitabının kapsamını, niteliğini anlatıyor. Böylece 'olağan bilime giden yol' başlığını taşıyan ikinci bölüme geçiyor.

'Olağan bilim'i «geçmişte kazanılmış bir ya da daha fazla bilimsel başarı üzerine sağlam olarak oturtulmuş araştırma» (s. 45) anlamında kullanan Kuhn'un bilimsel başarı diye adlandırdığı bilimsel ilerlemedir. Burada 'paradigma' teriminin tanımını da veren Kuhn 'paradigma' teriminin 'olağan bilim' deyimine bağlantılı olduğunu belirtiyor. Ve paradigmanın bilim adamı için önemini şu biçimde vurguluyor: «Yaptıkları araştırma ortak bir paradigma üzerine kurulu olan insanlar bilimsel uygulamada aynı kurallara ve ölçütlere bağlıdır. Bu bağlılık ve bunun sonucu ortaya çıkan fikir birliği, olağan bilimin, yani başka deyişle, belli bir araştırma geleneğinin doğmasının ve süregitmesinin ön koşullarıdır» (s. 46). Paradigmanın gerekliliğini fizik, optik, elektrik gibi bilim dallarından aldığı örneklerle anlatan Kuhn, paradigma yokluğunun bilimde olgu biriktirme işlemine yol açacağını, bunun da getireceği sakıncaları bilim tarihinden örnekler vererek açıklıyor. Daha sonra ortaya çıkan bir paradigmanın belli bir bilim dalında uygulama yapan çevrenin yapısını nasıl etkilediğini yine örneklerle anlatarak, üçüncü bölüm olan 'olağan bilimin doğası' adlı bölüme geçiyor.

Bu bölüme Kuhn, «Bilim topluluğunun tek bir paradigmayı kabul etmesiyle mümkün olduğu görülen bu profesyonel ve dışa kapalı araştırmanın ne tür doğası vardır? Paradigma artık geriye dönüşü olmayan çalışmaları temsil ediyorsa, birleşik bilim topluluğuna bundan sonra çözümlenmesi gereken başka ne tür sorular bırakmaktadır» (s. 54) sorularıyla başlayarak 'paradigma' terimine yüklediği anlamı ve bu terimin işlevini, başarısının niteliğini, buna bağlı olarak da 'olağan bilim' denilen çabanın ne olduğunu, doğasını Newton ve onun 'Principia' adlı yapıtını örnekleyerek anlatıyor.

Kuhn'a göre, bilim adamı içinde bulunduğu paradigma ile

iş göremez, sorularını yanıtlayamaz duruma gelince bir başka paradigma geliştiriyor, başarısını bununla sağlıyor. Bu durum çalışmalarında kökten bir değişikliği, önceki paradigmayı 'terk'i gerektiriyor ve böylece bilimsel bir ilerleme gerçekleşmiş oluyor. Ama bu ilerleme bir önceki başarının üstünde yükselen ilerleme değil; devrim şeklinde oluşan bir ilerleme Kuhn'un düşüncesine göre. Kuhn bunlara bilimsel devrimler adını veriyor ve bunları incelemeden önce bunları hazırlayan olağan bilim anlayışları üzerinde daha geniş durmak gerektiğini söyleyerek 'olağan bilim bulmaca çözüyor' başlığını taşıyan dördüncü bölüme geçiyor.

Bu bölümde Kuhn, olağan bilimin tavrını bulmaca çözmeye benzetiyor ve her ikisinin ortak özellikler taşıdığı savını ileri sürerek örneklerle kanıtlıyor. Kuhn'a göre bulmacanın biçimi paradigmadır. Bu biçim içersinde söz konusu kurallarla çözüme gidilir. Bu benzetmenin içeriğini bilim tarihinden örneklerle sunuyor bize Kuhn. Daha sonra bilim adamı ile olağan bilimsel geleneklerin bağlandığı ilkelerin neler olduğunu ve ilkelerin bu benzetmedeki işlevlerinin neler olduğunu anlatırken paradigmalara düşen görevin ne olduğunu belirterek bu bölümü noktalıyor.

'Paradigmaların Önceliği' adını taşıyan beşinci bölümde Kuhn, kurallar ile paradigmaların olağan bilimle olan ilişkisinde paradigmaların kurallardan önce geldiğini savunuyor. Bu durumu dört ana nedende toplayarak örneklerle somutlaştırıyor.

Altıncı bölüm olan 'aykırılık ve bilimsel keşiflerin ortaya çıkışı' adlı bölümde Kuhn, ilkin keşiflere yani olgu yenilikleri ile icatlara kuramdaki yeniliklere dikkat çekiyor ve şöyle diyor: «Keşif bir aykırılığın farkına varılmasıyla başlar, yani doğanın olağan bilimi yöneten paradigma kaynaklı beklentilere herhangi bir şekilde aykırı düştüğünün anlaşılması gerekmektedir. Keşif süreci bundan sonra aykırılığın başgösterdiği alanın olabildiğince geniş şekilde taranmasıyla sürer. Bu sürecin son bulması paradigma kavramının aykırı olan nesne bildik bir nesne haline gelene kadar değiştirilmesiyle mümkündür. Yeni tür bir olgunun benimsenmesi, kuramda basit bir ilaveden öte bazı uyarlamalar gerektirir ve bu uyarlama tamamlanıncaya kadar —yani bilim adamı doğayı farklı bir tarzda görmeyi öğrenene kadar— yeni olgu tam anlamıyla bilimsel bir doğru sayılamaz» (s. 75 - 76). Kuhn savına örnek olarak oksijenin, X- ışınlarının ve leyden kavanozunun bulunuşunu verir ve bu örneğin ortak özelliklerini şöyle özetler: «..önce aykırılığın algılanması, sonra bu aykırılığın yavaş yavaş ve aynı zamanda hem kavram hem de gözlem düzeyinde elle tutulur hale gelmesi, bunun sonucunda da, paradigma kategorileri ve uygulamalarında çoğu kez direnişle karşılaşan değişiklerin meydana gelmesi» (s. 82). Ayrıca yeniliğin tıpkı psikolojik alanda olduğu gibi bilimde de kendini kabul ettirmesinin çok zor olduğunu vurgulayan Kuhn şöyle der: «Bilimde de oyun kartı de-

neyinde olduğu gibi, yenilik son derece büyük güçlüklerle, beklentilerin oluşturduğu bir zeminde ve karşı koyuşlarla belirlenerek ortaya çıkar. Başlangıçta, aykırılıklar gösterdiği sonradan saptanan koşullar altında bile algılanabilen yalnızca olağan veya beklenen olaylardır. Konu hakkındaki bilgi arttıkça, birşeylerin aksadığı ya da elde edilen sonucun daha önce meydana gelmiş aksaklıklarla bir ilişkisi olduğu bilinci belirir. Aykırılığın farkına varılmasıyla birlikte, kavramsal kategorilerin başlangıçtaki aykırılık alışılmış bir olgu haline gelene dek ayarlandığı bir dönem başlar. Bu noktaya gelindiğinde, buluş tamamlanmış demektir. ...Bu ya da benzeri bir süreç, bütün temel bilimsel yeniliklerin ortaya çıkışında sözkonusu olmaktadır» (s. 83). Bu sürecin iyi tanınmasını vurgulayan Kuhn, yeniliğe karşı koyuşun işlevini ileriki bölümlerde ele alacağını bildirerek bölümü şöyle bitirir: «Önemli bilimsel yeniliklerin çoğu kez aynı anda birçok laborotuvarda birden ortaya çıkması olağan bilimin hem ne kadar güçlü bir geleneksel yapısı olduğunu, hem de aynı geleneksel çabanın ne kadar eksiksizce kendi değişimini hazırladığını iyi yansıtan bir göstergedir» (s. 84).

'Bunalım ve bilimsel kuramların ortaya çıkışı' adını taşıyan yedinci bölümü gelindiğinde şu savlarla karşılaşmaktayız: Kuhn'a göre yeni kuramların icat edilmesi, keşiflerden daha çok etki yaratır. Bundan ötürü de «Yeni kuramları nortaya çıkışını ele alırken, tabii ki kaçınılmaz olarak keşifler konusundaki bilgi ve anlayışımızı da genişleteceğiz» (s. 85), diyen Kuhn şu soruyu sorar: «Olağan bilim, kuram değişikliklerine bulgulardan bile daha az yönelik bir çaba olduğuna göre, böyle yeni kuramların meydana çıkmasına nasıl yol açabilmektedir?» (s. 85). Bu sorunun yanıtını bilimsel devrimler öncesi yaşanan bunalım dönemlerinde bulan Kuhn şöyle demektedir: «Yeni kuramların ortaya çıkışı, paradigmada büyük bir çapta bir yıkım yaptığı ve olağan bilimin temel sorunları ile tekniklerinde büyük değişiklikler gerektirdiği için, genellikle meslekte ciddi belirsizliklerin yaşandığı dönemler sonucunda mümkün olur. Kolaylıkla tahmin edebileceğimiz gibi, söz konusu belirsizlik olağan bilimde ele alınan bulmacaların beklenen sonuçlara sürekli olarak direnmelerinden kaynaklanır. Var olan kuramların başarısızlığı, yenilerinin aranması için bir nevi geçiş taksimi sayılır» (s. 86). Su savını üç büyük tarihsel örnekle destekleyen Kuhn, bu örneklerin de ortak özelliklerini sıralayarak bu konudaki görüşlerini şöyle noktalıyor: «Bilim felsefecilerinin de tekrar tekrar gösterdikleri gibi hazırda duran bir veri birikimi üzerinde birden fazla kuramsal yapı inşa etmek mümkündür. Bilim tarihine baktığımızda da, bu tür almaşıkları üretmenin, özellikle yeni bir paradigmanın ilk gelişme aşamaları sırasında hiç zor olmadığını görüyoruz. Fakat bu almaşık üretme işi bilim adamlarının, çalıştıkları bilim dalının gelişmesindeki pa-

radigma-öncesi aşamalar dışında, pek seyrek olarak giriştikleri bir çabadır ve bilimin daha sonraki evriminde de ancak çok özel durumlarda rastlanabilen bir olgudur. Bir paradigmanın sağladığı kavramsal araçlar gene aynı paradigmanın belirlediği sorunları çözümlemekte yeterli oldukları sürece bu araçların güvenli kullanılması sayesinde bilim en hızlı ilerlemesini kaydeder ve sorunların en derinlerine kadar işleyebilir. Nedeni gayet açık: tıpkı üretimde olduğu gibi bilimde de üretim araçlarının yenilenmesi büyük bir lüks sayılır ve ancak bunu mutlaka gerektiren koşullarda yapılır. Bunalımların da zaten en büyük önemi, araçlarda bu tür bir yenilenmeyi gerektirecek koşulların en şaşmaz habercisi olmalarıdır» (s. 92-93).

Sekizinci bölüm olan 'bunalıma gösterilen tepki' adlı bölümde Kuhn, bilim adamlarının başgösteren bunalıma nasıl tepki gösterdiklerine bakılırken, bilim adamlarının ne yaptıklarına değil, ne yapmadıklarına bakmamız gerektiğini söylüyor. Bilim adamlarının genellikle kullandıkları paradigmayı bırakmak istemedikleri savını ileri sürüyor. Bir bilim adamının önüne sorun çıktığında bunu kendi beceriksizliğinde arar. Aksi takdirde «meslektaşların tarafından kendi beceriksizliğinin suçunu aletlerinde arayan bir marangoza benzetilebilir» (s. 90). Hem bilim adamı, aykırılıklar, kuram ile doğa arasında uyuşmazlıklar çıktığı zaman bu sorunların belirli süreç içinde giderileceği inancını taşır her zaman. Ayrıca bunalımın etkilerinin duyulması bilim tarihinde çok seyrektir. Bu yüzden bir paradigmadan diğerine geçiş bir süreç izlemez Kuhn'a göre, devrimsel bir yapı taşır. Yani «yaşanan yeni bir paradigmaya geçiş bilimsel bir devrimdir» (s. 103). Yeni bir paradigmaya yönelik temel buluşları yapan bilim adamlarının çok genç ya da mesleğe yeni girmiş kimseler olmaları çok doğaldır. Çünkü bu kişiler «önceki uygulamalar sonucunda olağan bilimin geleneksel kurallarına fazla bağlanmadıkları için, bu kuralların tanımladığı oyunun artık oynanamayacağını görerek yerlerini alacak yeni bir dizi kural tasarlamak açısından işe zaten ayrıcalıklı başlamış oldukları besbellidir» (s. 103).

'Bilimsel devrimlerin doğası ve zorunluluğu' adını taşıyan dokuzuncu bölümde Kuhn, bilimsel devrimlerle siyasi devrimleri karşılaştırarak bunların oluş nedenleri, yapıları arasında gördüğü koşutluklara dikkati çeker ve ekler: «Siyasi devrimlerde olduğu gibi, paradigma tercihlerinde de ilgili topluluğun onayından daha yetkili bir ölçüt yoktur. Bu nedenle bilimsel devrimlerin nasıl gerçekleştirildiklerini görmek için yalnızca doğanın ve mantığın etkileri ile yetinmeyip, bilim topluluğunu oluşturan oldukça kendine özgü çevrelerin içinde etkili olan iknaya yönelik kanıtlama yöntemlerini de incelememiz gerekecek» (s. 106-107). Bundan sonra, birikimci ve evrimci görüşlere değinerek bunların dayanak noktalarını inceleyen Kuhn, üzerinde ilkece kuram geliştirilebi-

lecek görüngüleri açıklar. Ardından da Newton yasaları ile Einstein yasalarını karşılıklı ele alarak bilimsel devrimlerin doğasını açıklarken devrim yaratan paradigmaların yapısını da iyice açarak örneklerle işlevlerini anlatır. Kuhn'a göre «kabul edilebilir sorunları, kavramları ve açıklamaları belirleyen ölçütlerde meydana gelen değişiklikler bütün bir bilim dalını dönüştürebilir» (s. 114-115).

Onuncu bölümde 'dünya görüşü değişikliği olarak bilimsel devrimler' konusunu işleyen Kuhn'a göre bilimsel bir devrime tanık olan bilim adamının artık dünyası değişmiştir. Tıpkı psikolojideki 'algı-görme kalıpları'ndaki değişim gibidir, bu değişim. «Yeni bir paradigmanın peşinden giden bilim adamları yeni araçlar benimserler ve farklı yerlere bakmaya başlarlar. Daha da önemlisi bilim adamları devrimler sırasında bildikleri araçlarla daha önce bakmış oldukları yerlere tekrar baktıkları zaman yeni ve farklı şeyler bulurlar. Sanki, bilim topluluğu birden bambaşka bir gezegene taşınmıştır ve bu gezegende tanıdık nesneler hem farklı bir ışıkla görünürler hem de bilinmeyen bazı başka nesnelerle bir arada bulunurlar. Tabii aslında böyle bir olay olmamıştır, herhangi bir coğrafi aktarım sözkonusu değildir. Labarotuvarın dışındaki günlük yaşam eskisi gibi sürüp gitmektedir. Fakat yine de paradigma değişiklikleri gerçekten bilim adamlarının araştırma ile bağlanmış oldukları dünyayı farklı şekilde görmelerine neden olur. Söylemek istediğimiz bu dünya ile olan ilişkilerin yalnızca gördükleri ve yaptıkları ile sınırlı kaldığı ölçüde, bilim adamlarının bir devrimden sonra farklı bir dünya ile ilişki kurduklarıdır» (s. 118), diyen Kuhn, bunu bilim tarihinden seçtiği örneklerle gözlerimizin önüne serer. Buradaki paradigma değişikliği bilim adamının yalnızca kavram, araç, deneylerini değiştirmemiş, dünyaya bakışını, dünya görüşünü, bu 'yeni dünyayı' anlatırken kullandığı dili değiştirmiştir, Kuhn'a göre.

On birinci bölüm olan 'devrimlerin görünmezliği' adlı başlık altında Kuhn edindiğimiz bilim imgesinde devrimsel bir yapı görememizin nedenini aldığımız (ya da verilen) eğitime bağlıyor, konuyla ilgili yazılmış kitapların, bilimi ele alış şekline dikkati çekiyor. Kitaplarda diyor Kuhn, «tanınmış olmaları açısından bilhassa seçtiğimiz bu örneklerin çoğu devrim olarak değil, sadece alışılmış şekliyle bilimsel bilgiye yapılmış birer katkı ya da ilave olarak görülmüşlerdir» (s. 135). Bundan dolayı da Kuhn'a göre eğitimle edinilen izlenim şudur: «Bilim, bugünkü durumuna bir dizi bireysel buluş ve icatla gelmiş görünmektedir ve bu tek tek başarılar topluca çağdaş teknik ve bilgi bütününü oluşturmuş sayılmaktadır. Ders kitabının varsayımına göre tarihteki bütün bilim adamları, daha bilimsel girişimin en başından beri bugünün paradigmalarında bulduğumuz tikel amaçlara yönelmişlerdir. Bilim adamları, bir yapıya tuğlalar ekletilmeye benzetilen

bir süreç içinde yeni olguları, kavramları, yahutta kuramları sıra ile çağdaş bilim metninin sağladığı bilgi bütününe eklemişlerdir» (s. 138). Kuhn, bu izlenime bilim adamlarının da kendilerini kaptırdıklarını bilim tarihinden örnekler vererek anlatmaktadır. Ama, Kuhn'a göre bilim, hiç de bu şekilde gelişmez. «Çağdaş, olağan bilimin bulmacalarından birçoğu en yeni bilimsel devrimden sonrasına kadar ortada bile değillerdi. Bu bulmacalardan çok azı, içinde oluştuğu bilim dalının tarihsel başlangıcına kadar izlenebilir. Önceki kuşaklar kendi sorunlarına kendi araçları ile ve kendi çözüm ilkeleri ile yaklaşmışlardır. Üstelik değişen yalnız sorunlar da değildir. Tersine, eğitim metnindeki paradigmanın doğaya uydurmaya çalıştığı olgu ve kuram örüntüsünün tamamı değişmiştir... Bu kuramlar elbette olgulara uymaktadır, ama bu uyumu sağlayan daha önce varolan olgulara 'uymak' için parça parça evrim geçirmemektedirler, tersine onlar da bir önceki bilimsel geleneğin devrimle yenilenmesi üzerine, uydukları kendi olguları ile birlikte ortaya çıkmaktadırlar. O andan itibaren de bilim adamı ile doğa arasındaki ilgi, dolayımlı ilişki, eski gelenekte olduğundan çok farklıdır» (s. 138).

On ikinci bölüm olan 'devrimlerin sonuçlanması' adını taşıyan başlık altında ise Kuhn, şu savları ileri sürer: Yeni bir paradigma sözkonusu olduğunda bu paradigmayı onaylayan birkaç kişi vardır o anki bilim dünyasının sakinleri arasında. Bu birkaç kişi nasıl olup da bilim topluluğunda yer alanların büyük bir kısmını kendilerine çekebilmektedirler? «Topluluğu, olağan bilimin bir geleneğini terk ederek bir diğerini yeğlemeye iten nedir?» (s. 141) sorularını soran Kuhn, bilim felsefesinde mantıkçı pozitivistlerin bilim kuramlarını eleştirerek kendi savlarını öne sürer: Kuhn'a göre «Paradigmalar arasındaki yarışma kanıtlarla sonuçlandırılabilecek türden bir karşılaştırma değildir» (s. 143-144). Çünkü, «yeni paradigmanın kapsamındaki eski terimler, kavramlar ve deneyler birbirleri ile yeni ilişkiler içine girerler» (s. 144). Yeni paradigmada gözlemlenen, ilişki kurulan başka bir dünyadır artık. Bu yüzden Kuhn yeni paradigmanın diğer bilim adamlarınca kabul edilebilmesi için gerekli koşulları inceler ve şu sonuca varır: «Yeni bir paradigma adayının çok az taraftarı olabilir, hatta bazen bu taraftarların konumları bile biraz kuşku götürebilir. Herşeye karşın, eğer işlerinin ehli iseler, paradigmayı iyileştirecekler, olanaklarını araştıracaklar ve onun yönlendirdiği bir topluluğa ait olmanın ne demek olduğunu göstereceklerdir. Bütün bunlar yapılırken, eğer yazgısında mücadelesini kazanmak olan bir paradigma sözkonusu ise, lehteki ikna edici kanıtlamaların gücü ve sayısı da giderek artacaktır. Daha çok bilim adamı saflara katılacak ve yeni paradigmanın araştırılması sürecektir. Zamanla paradigmaya bağlı deneylerin, araçların, makalelerin, ve kitapların sayısı çoğalacaktır. Yeni görüşün ve-

rimliliğine inanmaya başlayan daha birçok kişi, yeni olağan-bilim yapma tarzını benimseyecektir, ta ki dışarıdan sadece birkaç eski tüfek kalana kadar» (s. 151).

'Devrimler yoluyla ilerleme' adını verdiği kitabının son bölümünde Kuhn, 'ilerleme' kavramına, getirdiği yeni boyutlarla yaklaşıyor. Bizdeki önyargıların sorgulamakla işe başlıyor ve bu konuda sorular yöneltiyor. Daha sonra da bilimdeki ilerlemenin ne türden bir ilerleme olduğu konusunda görüşlerini sergiliyor. «Bu denemede» diyor Kuhn, kitabı için «betimlenen gelişmeci süreç, ilkel başlangıçlarından yola çıkan bir evrim süreci olmuştur; ardarda gelen ve her aşamasında doğanın biraz daha ayrıntılı ve incelikle anlaşıldığı bir süreç. Fakat söylenmiş ya da söylenecek hiçbir şey, bu sürecin belli bir yere doğru evrim yptığını gösteremez. Bu boşluk kaçınılmaz olarak birçok okulu rahatsız edecektir. Çünkü bilimi, doğa tarafından önceden saptanmış bir amaca doğru sürekli yaklaşan hemen hemen tek insan çabası olarak görmek hepimizde kalıcı bir alışkanlık haline gelmiştir.

Böyle bir amacın olması gerçekten gerekli midir? Bilimin hem varlığını hem de başarısını, topluluğun herhangi bir zamandaki bilgi düzeyinden hareket eden bir evrim olarak açıklayamaz mıyız? Doğanın belli bir tek tam, nesnel ve gerçek açıklaması olduğunu tasarlamak ve bilimsel başarının en uygun ölçütünü de bizi bu son hedefe ne derece yakınlaştırdığında görmek gerçekten bu kadar yararlı mıdır? 'Bilmek-istediğimize-doğru-evrim' düşüncesinin yerine, 'bildiklerimizden-başlayan-evrim' düşüncesini koymayı bir öğrenebilsek, belki böylece bir sürü rahatsız edici sorundan da kurtulmuş olurduk» (s. 159).

Sonsöz ise kitabın özgün dildeki ikinci baskısında (1969) yeralmaktadır. Kuhn bu yazıyı Japonca çevirisine önsöz olarak hazırlamıştır. Sonsözde Kuhn kitabın karanlık yerlerini aydınlatmakta, eleştirileri yanıtlamakta, değişen düşüncelerinin neler olduğunu anlatmaktadır.

Bu çok önemli kitabı dilimize kazandıran Nilüfer Kuyaş'a teşekkürlerimizi bilim düşüncesi ile ilgilenen herkes adına iletmek isterim.

«SİVİL TOPLUM VE DEVLET» ÜZERİNE

MEHMET HİKMET

Kürşat Bumin'in *Sivil Toplum ve Devlet* adlı kitabı Türk okuru için oldukça yeni bazı sorunları, farklı bir bakış açısından gündeme getirdiği için önemli ve okunması gereken bir çalışma. Kitapta ortaya çıkan anlayış özgün değil; Avrupa solu içinde oldukça eski bir geçmişi olan ve çeşitli şekillerde çok uzun bir zamandan beri 'resmi' sosyalist teorinin karşısına çıkmakta olan yaklaşımlardan birine dayanıyor. Bu yaklaşımlar Türkiye'deki tartışmaların bugüne kadar dışında kaldı. Bu yüzden Türk okuru uzun bir geçmişe sahip olan bu saflaşmaları yakından tanıma fırsatına sahip olamadı.

Bu yabancılaşma elbette rastlantısal bir biçimde oluşmadı. Gerek Türkiye'de gelişen yeni sosyal ilişkiler ve toplumsal saflaşmanın biçimi, gerekse yeni toplumun geçmişten devraldığı kültürel/ideolojik gelenek, Batıdan aktarılan düşüncelerin niteliğini büyük ölçüde kısıtladı. Bazı düşüncelerle hiç ilgilenilmezken, bazıları büyük önem atfedilerek benimsendi; fakat farklı bir şekilde yorumlanarak «aktarıldı». Yani, bu etkilenme, bir yansıma olmadı; ve bu süreç içinde ortaya her yönden farklı bir düşünsel yapı çıktı.

Bu açıdan Bumin'in kitabı Türkiye'deki tartışma ortamında bugüne kadar pek rağbet görmeyen bakış açılarından birini aktarmak için yapılmış bir deneme. Bu yüzden eğer *Sivil Toplum ve Devlet*, bugüne kadar pek ilgilenilmeyen bazı sorunları Türkiye'de de bir eleştirel değerlendirme konusu yapabilirse olumlu bir işlevi yerine getirmiş olacak.

Bumin'in çalışmasının, Türkiye için *yeni* olmak dolayısıyla kazandığı olumlu işlevi bir kenara bırakıp, doğrudan bu 'yeni' düşüncelerin eleştirisine geçecek olursak:

İlk olarak belirtmek gerekir ki, çalışma çok geniş bir alanı kapsamak amacında olduğundan —ki birçok konuda nedenler ortaya konulmadan sonuçlar özetlenerek geçiştirilmiş— bu kısa eleştiri yazısında kitabın içerdiği sorunların sadece diğerlerinden daha önemli bulduğum birkaçını ele alabileceğim.

Kitabın birinci bölümü —kabaca özetleyecek olursak— Locke, Rousseau, Hegel, Marx, Gramsci ve diğer bazı düşünürlerin sivil toplum-devlet ayrışması ve kapitalist devletin dönüşümü üzerine düşüncelerine ayrılmış. Bumin *sivil toplum-devlet* ayrımına merkezi bir önem veriyor ve bu kavram çiftinin çağımız toplumlarının anlaşılması için vazgeçilmez hale geldiklerini savunuyor.

Bumin'in de aktardığı gibi, Aydınlanma Çağı düşüncesinde sivil toplum kavramı, temel olarak burjuva toplumu, yani üyelerini burjuvaların (mülk sahiplerinin) oluşturduğu toplum anlamında kullanılmış. Locke, burjuvazinin oluşturduğu ilişkiler bütününün devletten bağımsızlığını, özellikle devletin sivil topluma müdahale etmemesi gerektiğini vurgulamak için kullanırken, Rousseau ve farklı bir biçimde olmakla birlikte Hegel devletin sivil toplumu biçimlendirmesi düşüncesine de ağırlık vermişlerdir. Marx ise, birinci olarak, sivil toplumu iktisadi ilişkilerin bütününü kapsayacak bir şekilde —yani proletaryayı da dahil ederek— tanımlamış ve sivil toplum ve devlet arasında herhangi bir öncelliği reddederek bu ayrışmanın tarihsel olduğu ve bütünsel bir şekilde aşılacağı üzerinde durmuştur. (Bu arada belirtmek gerekir ki Marx bu kavramları özellikle ilk yazılarında kullanmıştır.)

İlk olarak Aydınlanma Çağı politik düşüncesinde ortaya çıkan sivil toplum-devlet ayrımının, tekabül ettiği tarihsel/toplumsal oluşumlara açıklayıcılık getirdiğini kabul etmekle birlikte, günümüzün toplumlarını anlamak sözkonusu olduğunda aynı sonuca varmanın mümkün olmadığını düşünüyorum. Kavram çiftinin sadece yaygın olarak kullanıldığı dönemde açıklayıcı olmasının, kanımca temel nedeni, devlet ile iktisadi hayat (daha doğru bir tanımla sanayi üretimine dayanan iktisadi ilişkiler) arasında ortaya çıkan *söz konusu döneme özgü* ayrışmaydı. Yani, mutlak monarşiler ile merkezi yapıdan görece bir bağımsızlık içindeki şehirlerde gelişmekte olan yeni iktisadi ilişkiler. Kavram çiftinin özellikle bu dönem için açıklayıcı olmasının nedeni de, bu iki yapı —yani merkezi monarşiler ile şehir ekonomileri— arasında varolan sınıfsal/tarihsel çıkar farklılıklarına dayanan *karşıtlık*tı.

Bilindiği gibi farklı sınıfsal/tarihsel çıkarlara dayanan bu karşıtlık, süreç içinde, sivil topluma tekabül eden bir devlet yapısının oluşmasıyla ortadan kalktı. Bu anlamda Locke'un sorunu olan sivil toplumu (burjuvaziyi) devlete (mutlak monarşiye) karşı korumak düşüncesi veya Hegel'in, değişim sancıları çeken bir toplumu, devleti temel alarak dönüştürme sorunu gerçeklikte çözülmüş oldu. Eski rejimin kalıntısı olan bir politik yapının hegemonyasına son verilerek aslında sivil toplum-devlet karşıtlığına da son verilmiş oldu.

Bugün bu karşıtlıktan tekrar bahsetmek istiyorsak bu karşıtlığın taraflarını ve aralarındaki ilişkiyi farklı bir şekilde yeniden-tanımlamak gerekir. Günümüz toplumlarında devlet ile sivil toplumu (yani üretim süreci içinde ilişkiye giren tarafları), değil salt bir karşıtlık olarak tanımlamak, sadece *ayrı* bütünsellikler olarak bile tanımlayamayız. Mutlak monarşiler döneminde olduğu gibi devletten *bağımsız* bir yapılanmaya sahip bir iktisadi ve sosyal ilişkiler bütünü, o günlerden bu yana yokolup gitti (en azından gitmekte). Amacım feodalizmin çöküşünden beri devletin geçirdiği dönüşümlerin analizine girmek değil, sadece kavramların da olguların kendisi gibi tarihsel olduklarını vurgulamak. Kavramlara tarih-üstü açıklayıcılık atfetmek, olgulara tarih-üstü geçerlilik atfetmekle eşanlamlıdır. Nitekim bu iki yanlışı Bumin'de de birarada buluyoruz.

Bumin'e göre «sivil toplum kavramı, günümüzde de, totaliter devleti açıklayabilmenin ve demokrasi sorununu geliştirebilmenin «anahtar kavramı» olmak durumundadır.»[1] Böylece, hem Locke'ın karşısındaki İngiliz monarşisi hem de çağımızın bütün devletleri 'totaliter devlet' kategorisinin içinde yer alarak, öte yandan da hem Locke'un burjuva toplumunun haklarını savunması hem de günümüzün çok farklı mücadeleleri 'demokrasi sorunu' kategorisinde yer alarak *tarih-üstü* varlıklar oluyorlar. Sivil toplum, yazara göre, *her türlü baskıya karşı çıkılması* gereken, devlet ise *her türlü baskının oluştuğu* alanlar.

Bumin'in sorunu, aslında yeni toplumsal ilişkileri açıklamak değil, fakat *tarihsel* kavramlara *evrensel* içerikler atfederek onları kendi evrensel sorunlarının çözümünde kullanmak. Sorun, klasik anarşist sorun: «Demokrasi, toplum ve devletin ayrı tözden olduğunun kabulüyle, «başka olan»ın tanınmasıyla mümkün olur, toplumsal alanda belirecek hak istekleri ve bu istekler çerçevesinde oluşan otonom gruplaşmalarla gelişebilir.»[2] Yani: Toplum devlete karşı.

Aslında bu evrensel karşıtlık sadece Bumin'in zihninde var. Gerçekte toplum*lar* ve devlet*ler* bir/birer *töze* sahip değil. Yani devletler ve toplumlar evrensel bir töze sahip *kendi-içinde* tanımlanabilen varlıklar değildirler ve ancak yeraldıkları tarihsel bütünlük içindeki *ilişkileri* vasıtasıyla tanımlanabilirler. Bu anlamda bir tarihsel olgunun ne olduğunu söylemek, o olgunun hangi tarihsel ilişkiler içinde olduğunu söylemek demektir. Bu yüzden olgular bu ilişkilerden bağımsız olarak sadece insanların zihinlerindeki yanılsamalar olarak varolabilirler.

Bumin'in zihnindeki sorun da evrensel bir biçimde yapılandığı için tarihi değerlendirirken olguların gerçek nedenleriyle değil, evrensel sorunlarının tarihte nerede ve nasıl ortaya çıktığını bulmakla ilgileniyor. Yani, evrensel tanımlara uyacak görüntüler arıyor.

Çalışmanın ikinci bölümü (kabaca bir ayrım yapacak olursak) temel olarak Rus Devrimi, Bolşevik Partisi'nin Devrimde ve Devrim sonrasındaki konumu ve ortaya çıkan sistemin günümüze kadar olan gelişimi ele alınıyor; içerdiği teorik ve ideolojik yaklaşımları da kapsayarak bir dönemin eleştirel değerlendirmesi yapılıyor. Burada yine belirtmeden geçmemek gerekir: Rus Devrimi ve Bolşevik Partisi'nin değerlendirilmesi konusunda Türk Solu kısa tarihi boyunca yanlış ve kısır tartışmalar içinde kaldı. Sözkonusu pratiğe, daha oluşum dönemlerinden itibaren, yine sol hareket içinde getirilmiş olan ve Batıda bugün çeşitli şekillerde devam eden *radikal* (veya radikal olmaktan çekinmeyen) eleştiriler Türk solunu —istisnai durumlar dışında— fazla ilgilendirmedi. Aslında durum ilgisizlik boyutlarını da aştı ve bazı konular tabulaştırılarak eleştiri-dışı görülegeldiler. Öyle ki Batıdaki bazı yeni yaklaşımlar temel alınarak yapılmaya çalışılan bazı adaptasyon denemeleri de, sözkonusu sınırları aşmamaya hassas bir dikkat göstermek yüzünden sistematik bir bütün oluşturamadı.

Bumin'in Rus Devrimi değerlendirmesi, önce yeni ve Türkiye'de pek bilinmeyen radikal bir bakış açısı olduğundan, sonra da —görüntüler düzeyinde kalmakla birlikte— gerçekten bazı doğru saptamalarda bulunduğu için, üzerinde durulması gereken bir yaklaşım.

Burada Bumin'in temel saptaması — 1917 öncesinden itibaren anarşist vb. grupların savunageldiği gibi, işçi sınıfının kendi kendini yönetimi ile Bolşevik Partisi teori/pratiğinin uzlaşmaz bir çelişki içinde bulunması ve bu teori/pratiğin daha sonra oluşan bürokratik (Bumin'in deyimiyle «totaliter») iktidara tamamiyle uygun düştüğü olgusu.

Bu genel vargının geçerliliğine ve doğruluğuna —terminoloji hariç— tümüyle katılmakla birlikte, Bumin'in yaklaşımı, özellikle *betimleyici (deskriptiv)* kalması yüzünden, doğru bir kavrayışa varamıyor ve iyi bir betimleme olarak kalıyor. Bumin'in yönteminden farklı olarak, bilimsel tarih eleştirisinin ayırdedici özelliği, olgular arasındaki *görüntüdeki ilişkileri* değil tarihsel *neden-sonuç* ilişkilerini ortaya çıkarmasıdır. Bu anlamda örneğin, Lenin'in parti teorisinin, daha sonra oluşan bürokratik toplum ile nasıl tam bir uyum içinde olduğunu göstermek *—eğer bu düzeyde bırakılırsa—* sadece eksik olmakla kalmaz, yanlış sonuçlara varmamızı getirir ve Lenin'i (veya Bolşevik Partisini) ortaya çıkan toplumun nedeni, hatta sorumlusu olarak görmeye başlarız. Böylece tam anlamıyla *subjektivist/volontarist,* yani tarihi tek tek insanların veya grupların iradeleri, istekleri, eylemleri ile açıklayan bir tarih anlayışına varırız.

Görüntüler düzeyinde kaldığından Bumin'in değerlendirmesinden de bundan başka bir sonuç çıkmıyor. Üstelik Bumin, aşı-

ri hümanist eğilimlere sahip olmak yüzünden özel olarak siyasi cinayetler, işkenceler, toplama kampları, vb. olgularla fazlasıyla ilgilendiği için, tarihi değerlendirirken sorunumuz 'bu cinayetlerden kim *sorumluydu*, Marx mı, Lenin mi, Stalin mi?' oluveriyor: yukarda sözü edilen tarih anlayışının *naiv* bir örneği.

Avrupa solunda ve radikal sosyal biliminde günümüzde oldukça yaygın bir etkiye sahip olan, gördüklerini gerçek kabul eden tarih anlayışının tanımlayıcı özelliğe sahip bir varsayımı da tarihte *belirlenim ilişkileri*'nin reddedilmesi. Bu varsayıma Bumin de katılıyor: «Marxizm-leninizm-stalinizm arasındaki deforme olmuş ilişkinin ortak bir tarih anlayışından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu tarih anlayışı, tarihin geçmişi, bugünü ve geleceği hakkında bir kuram oluşturmaktır.»[3] Çalışma, gelişmiş bir metodoloji tartışmasını kapsamadığı için, Bumin'in, tarihin yasalara uygun geliştiği fikrini reddetmekten her türlü belirlenim ilişkisinin reddine kadar varan bir çeşitlilik gösteren bu anlayışı sadece genel anlamda benimsediğini gösteriyor. (Batı solunda bu anlayış Marx'tan çok Engels'e yönelik bir eleştiri olarak gelişti.)

Çağımızda gittikçe yaygınlaşan, varlığını tarihin reddi üzerinde temellendiren bu anlayışın yaygınlaşmasının belli başlı nedenleri arasında, kapitalist sistemlerin —19. yüzyıl marxizminin tahmininin aksine— büyük altüst oluşlardan gelişerek çıkması, proletaryanın sistem içine entegre olması, sosyalist olma ideolojik-iddiasındaki ülkelerdeki bürokratik yapılanmalar ve bu tip başka nedenler gösterilebilir. Fakat sonuçta kendilerini sosyalist olarak adlandıran devletler resmi ideolojilerinde varlıklarını tarihsel şemalar kurarak rasyonel göstermeye çalışırken, *bağımsız* sol hareketin önemli bir bölümü de tarih bilimini bu anlayışa bırakarak kendi anlayışını öznellik veya görüngübilim (fenomenoloji) üzerinde temellendirdi.

Böylece toplumsal yapıların tarihsel konumları, içlerinde taşıdıkları eğilimler ve belirlenimler teorinin ilgi odağı olmaktan çıktı. Ancak içinde yeraldığı tarihsel konum ve bunun getirdiği sınırlamalar temel alındığında, anlaşılabilir olan insan eylemi, bu koşullardan tümüyle bağımsız, kendi dinamiğini kendi içinde taşıyan ve varacağı sonucu kendi belirleyen bir olgu olarak görülmeye başlandı.

Bumin için de insan eyleminin amaçladığı sonuca varıp varmaması bilimin konusu yapılamaz: «Özyönetim nasıl gerçekleşecek? Özyönetim... insanların içinde yaşadıkları kurumlarda hiçbirini diğerine üstün tutmadan verecekleri uğraşlarla gelişecek. Fakat belki de hiç 'gerçekleşmeyecek'. Çünkü özyönetim gerçekleştirilmesine çalışılan, içeriği önceden belirlenmiş bir proje değil... Uzak geleceklerin özgürlüklerinin nasıl tanımlanacağını önceden bilemeyiz.»[4] Bu yüzden, Bumin'e göre bugün yapılması

gereken, «yaşamın her alanında, her kurumda (fabrika, okul, aile vb), hiçbirini diğerine üstün tutmadan yürütülecek, köklü değişiklikleri düşünecek, yaşamı kurumlara ve kurumlaşmaya karşı savunmaya çalışacak deneyler bütünü.»[5]

Özetleyecek olursak, gelecek hakkında tam bir *bilinmezcilik* üzerine temellendirilmiş, çok basit bir eylem ahlakı. Gerçekliğin kendisi-gelişimi bilinemeyeceğine göre veya gerçekliğin içinde zaten herhangi bir belirlenim olmadığına göre, şu veya bu şekilde davranmamızın arasındaki *yegâne* ayırdedici özellik kişisel-ahlakı tercihlerdir. Yani *kötü* olarak gördüğüm birşeye karşı (örneğin 'kurumsallaşmaya'), ne sonuca varacağını bilmeden (çünkü bu bilinemez) mücadele etmek. Muhakkak ki herkes, bu şekilde bilinemez bir dünyada yaşamayı Bumin kadar gönül rahatlığıyla kabul etmeyecektir.

Bumin'in, «bu dünyayı cennetlere ipotek eden» bir düşünce olarak değerlendirdiği Marx'ın düşüncesi bu konuda aslında çok daha karmaşık ve incelenmesi gereken bir bütünlük gösterir. Kısaca değinecek olursak, Marx'ın yaklaşımından insan eyleminin nedenleri-sonuçları üzerine çıkarsanabilecek düşüncelerin önemli bir yönü, bilimsel bilgi ve ahlaki tercihin sürekli birarada, ilişki içinde düşünülmesi ve birlikte kavranmasıdır. Yani bireyin eyleminin varolan koşulların ve *tarihin genel sınırları* içinde değerlendirilmesi. Bilimsel bir tarih anlayışının yapması gereken de bu genel sınırları tümden reddetmek (veya mekanik bir kavrayışla mutlaklaştırmak) değil tarihsel özgünlüğü içinde incelemek olmalıdır.

Özgürlük sorunu bu anlamda *evrensel-felsefi* bir sorun olarak değil, tamamen *tarihsel* bir sorun olarak kavranmalıdır. «*İnsanoğlu*»*nun* soyut olarak özgür olup olmaması bu felsefi düzlemde çözümsüzdür. Sorun en genel anlamıyla özgül tarihsel koşullar içinde yaşayan *tarihsel-insanların (antropolojik-insanın* değil) değerlendirilmesi olmalı —ki özgürlük de tamamen bu değerlendirmenin sonuçlarına bağlıdır. Sorunumuz evrensel-felsefi düzeyde çözümsüz olduğu için, «tarih bilinemez» *peşin-reddi* (veya nerede temellendiği belirsiz şemaların *peşin-kabulü*) ile başlayan önermeler dizisi dünyanın doğru kavranışına yardımcı olamaz.

1. Kürşat Bumin, *Sivil Toplum ve Devlet*, Yazko 1981, s. 8.
2. a.g.e., s. 8.
3. a.g.e., s. 69.
4. a.g.e., s. 175.
5. a.g.e., s. 112.

Hazırlayan: ATİLLA BİRKİYE

AYLAKLIĞA ÖVGÜ, *Bertrand Russell, (çev: Mete Ergin), Say Kitap Pazarlama, İstanbul-1983, ikinci basım, 300 sayfa, 250 lira.*

Özellikle matematik ve mantık alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan Russell'ın önsöz niteliğindeki giriş yazısıyla başlayan bu kitabı, on beş bölümde yer alan on beş denemeden oluşuyor.

1. bölüm «Aylıklığa Övgü». Boş vaktin akıllıca kullanılması ve günde dört saat olması gereken zorunlu çalışmanın, insanlığa getireceği yararlar konu ediniliyor. Çalışmanın erdem olmadığı, çalışmanın örgütlü bir düzen içinde azaltılmasıyla mutlu olunabileceği savunuluyor.

2. bölüm «Yararsız Bilgi». Yararsız bilginin üstünlüğüne değiniliyor.

3. bölüm «Mimarlık ve Toplumsal Sorunlar». Mimarlıkta yapılacak yenilikle doğru orantılı olarak anne-baba ve çocukların daha sağlıklı sevgi iletişimi kurabileceklerini belirten Russell, «bunun için gerekli olan biricik şey, mimarlığa komünal ögeyi sokmaktan ibarettir» diyor.

4. bölüm «Modern Midas». Bu bölümde Russell; 'iktisadi ve mali işlerin' olumsuz gidişini önleyecek bir çare olarak «dünya demokrasilerine maliyenin önemini anlatmak ve maliye prensiplerini herkes tarafından anlaşılacak biçimde basitleştirmek yollarını bulma zorunluluğu»nu öneriyor.

5., 6., 7. bölümlerin başlıkları sırasıyla şöyle: «Faşizmin Baba Soyu», «Scylla ve Charibdys ya da Komünizm ve Faşizm», «Sosyalizmden Yana Güçlü Deliller». Yazar bu bölümlerde, Faşizm, komünizm ve sosyalizm kavramlarını irdeliyor ve bu konulardaki görüşlerini söylüyor.

8. bölüm «Batı Uygarlığı». 9. bölüm, «Gençlerin Kinizmi Üzerine». Burada, din, yurt, ilerleme, güzellik, gerçek gibi ülkülerin gençlerin gözündeki kusuru irdeleniyor ve modern kinizmin tedavi yöntemleri sıralanıyor.

10. bölüm «Modern Cinsteşlik». ABD'nin yapısı konu alınarak 'modern dünyadaki düşünce birörnekliliği' açıklanıyor.

11. bölüm «Böceklere Karşı İnsanlar». İnsanoğlunun böceklere karşı güvenlik içinde olmadığı vurgulanıyor; çıkabilecek bir savaşın biricik galibinin böcekler olabileceği öne sürülüyor.

12. bölüm «Eğitim ve Disiplin». Eğitimin erekleri, eğitimin nasıl gerçekleşeceği ve eğitimde özgürlük konuları ele alınıyor.

13. bölüm «Stoacılık ve Zihin Sağlığı». 14. bölüm «Kuyruklu Yıldızlar Üzerine». Eski çağlardaki kuyruklu yıldıza duyulan saygıyı ve daha sonra bu gibi kör inançların yok olması açıklanıyor. Yapıtın sonuncu ve 15. bölümü «Ruh Nedir?» (Perran ASLANTAŞ)

DİN İLE BİLİM, *Bertrand Russell, (çev: Akşit Göktürk), Say Kitap Pazarlama, İstanbul-1983, dördüncü basım, 176 sayfa, 200 lira.*

Russell, din ve bilim arasındaki çatışmanın köklerine inerek, bu çatışmayı 1935 yıllarına dek getirmiştir. Modern dünyada farklı bir niteliğe dönüşen bu çatışmada, bilim dinin baskılarından kendini kurtararak üstünlüğünü kanıtlamıştır ama «yine de toplumun yaşantısında bağnazlığın izleri hâlâ görülmektedir» der Russell. Kitap, 9 bölümden oluşuyor:

1. bölümde, «Çatışmanın Kökleri»ne inilerek Din ve Bilim arasındaki çatışmanın «yetke ile gözlem» çatışması olduğu sonucuna varılıyor.

2. bölümde, 16. yüzyılda «Kopernikus Devrimi»yle birlikte evrenin amacının insan olduğunun sorgulanmaya başlanması ele alınıyor.

3. bölümde, Evrim düşüncesi ele alınarak, nasıl geliştiği irdeleniyor.

4. bölümde, Cincilik ile Tıp ele alınıyor. Önceleri tıbbın gelişimini köstekleyen cinciliğe karşı bilimsel bağımsızlığın üstünlüğünü nasıl kanıtladığını ortaya koyuyor.

5. bölümde, Ruh ile Gövde Sorunu inceleniyor.

6. bölümde, bilimin ne kesinlikle yadsıyabileceği ne de yalnız onunla yetinebileceği, Belirlenimcilik ele alınıyor.

7. bölümde, bilimin her konuda yeterli olmadığını savunan Mistisizm üzerinde duruluyor. Russell bu görüşe bir anlamda hak verir; bilimin kendine konu edinemiyeceği pekçok alan vardır: değerler, sanat vb. der, Russell.

8. bölümde, Evrensel Amaç'ı savunan tanrıcı ve kamutanrıcı öğretilerin, zamansal evrimin gerekliliğini açıklayamamakla en büyük açıklarını verdikleri belirtiliyor.

9. bölümde, ise Bilim ile Ahlak arasındaki ilişki ele alınıyor. Russell'a göre «Bilimin değer sorunları karşısında söyleyecek sözü olmadığı doğruysa da bu, böyle sorunların düşünceyle çözümlenemeyeceğinden, yanlış-doğru olanın dışında kalmalarından dolayıdır» diyor.

10. bölüm Sonuç. Bu bölümde yazar, kitaptaki sorunları derleyip topluyor. (Fatma KENİ)

ÇAĞDAŞ DİYALEKTİĞİN KAYNAĞI HEGEL, *hazırlayan ve çeviren: Attila Tokatlı, Yazko Yayınları, İstanbul-1983, ikinci basım, 140 sayfa, 160 lira.*

Yapıt, Hegel'in felsefesine giriş ve felsefesini tanıtma niteliğinde bir el kitabı.
Çalışma üç ana başlıktan oluşuyor: «Hegel Üzerine», «Hegel'den Seçmeler», «Öbür Yapıtlardan». Ayrıca bu bölümlerin başında A. Tokatlı'nın «Açıklama» ve «Hegel ve Düşüncesi» başlıklı yazıları yer alıyor. Birinci yazıda, kitabın hazırlanma ereği ve niteliği açıklanırken; ikinci yazıda kısaca Hegel'in yaşamöyküsü ve genel olarak felsefesi aktarılıyor.
«Hegel Üzerine» başlıklı bölümde, Goethe, Alain, Heine, Proudhon, Marks, Lenin, Rosenthal, d'Hont, Henri Denis, Macit Gökberk ve Selâhattin Hilâv'ın Hegel ile ilgili değerlendirmeleri yer alıyor. Bu değerlendirmeler, Hegel felsefesiyle ilgili küçük ipuçları veriyor ve bu sisteme bakışaçısını genişletiyor.

«Hegel'den Seçmeler»de Hegel'in Mantık Bilimi, Zihin Fenomenolojisi, Felsefe Tarihi Dersleri, Tarih Felsefesi (çev: Önay Sözer), Estetik adlı yapıtlarından seçilmiş yazıları yer alıyor. «Öbür Yapıtlardan» bölümünde de, Hegel'in diyalektik, felsefi yöntem, özgürlük, ekonomi bilimi, dönüşüm vb. konularındaki görüşleri bulunuyor.

DİN ÜSTÜNE, *David Hume (çev: Mete Tunçay), Kaynak Yayınları İstanbul, Şubat-1983, 164 sayfa.*

Kitap David Hume'un birbirini tamamlayan iki yapıtının bir araya gelmesinden oluşmakta: 1— Dinin Doğal Tarihi, 2— Doğal Din Üstüne Söyleşiler.
«Dinin Doğal Tarihi» adlı Birinci Bölüm kendi içinde on beş kesimden oluşmakta. Birinci kesimden sekizinci kesime kadar olan bölümde çoktanrıcılık üzerine. çeşitli araştırmalar yapılıyor: Çoktanrıcılığın insanların ilk dini olduğu, çeşitli kanıtlarla doğrulanmaya çalışılıyor. Çoktanrıcılığın kökeni nedir? sorusuna yanıt olarak, ilk din fikirlerinin yaşamsal kaygılardan ve doğa olaylarının yarattığı bilinmez korkulardan doğduğu söyleniyor. Çoktanrıcılıktaki insansal nitelik taşıyan tanrılardan, tektanrıcılığın çoktanrıcılıktan çıktığından söz edilerek, insanların tekrar putatapıcılığa dönme yolunda eğilimleri olduğu, bunu engellemek için de Müslümanlıkta ve Yahudilikte bütün yontu ve resim sanatlarının yasaklandığı belirtiliyor.
9. Kesim «Bu Dinlerin Baskı ve Hoşgörü Açısından Karşılaştırılması». Çoktanrıcılık ve putatapıcılık tektanrıcı dinlerle karşılaştırılıyor ve Tanrının birliğine inanan dinlerin hoşgörüsüz, uzlaşmaz oldukları ve kanlı ilkeler taşıdıkları, buna karşılık çoktanrıcılığın

ve putatapıcılığın bunun karşıtı olduğu, aynı zamanda da diğer dinlere saygılı oldukları vurgulanıyor.
10. Kesim'in «Yüreklilik ya da Zillet Açısından». Hume, «En iyi şeylerin bozulması en kötü şeylere yol açar» deyişinden yola çıkarak çoktanrıcılıktaki yüksek değer ve erdemlerin tektanrıcılıkta ortadan kalktığını belirtiyor.
11. Kesim «Akla Uygunluk ya da Saçmalık Açısından». Dinlerin karşılaştırılmasına devam ediliyor; çoktanrıcı halkların mitolojileri ile tektanrılı halkların mitolojileri örnekleniyor. Çoktanrılı halkların mitolojilerinin akla uygun ve doğal olduğu, saçmalıklarla dolu olmadığı, buna karşın tektanrılı halkların mitolojilerinin gizemli, karanlık ve belirsiz olduğu belirtiliyor.
12. Kesim «Kuşku ya da Kanım (Şüphe ya da İnanma) Açısından». Çoktanrıcılığın «sözlü geleneğe», tektanrıcılığın ise «kitaba» dayandığı, bu yüzden de birincisinin birçok yerlerde çelişkili ve şüpheli olduğu belirtiliyor.
13. Kesim «Halk Arasında Yaygın, Her İki Türden Dinlerde Tanrısal Doğa Üstüne Dine Aykırı Tasarımlar». İnsanların ilk dininin gelecek olaylar hakkında duyulan kaygılı korkudan kaynaklandığı belirtilerek, insanların bu kaygıları «her çeşit öçalma, sertlik, zulum ve kötülük imgesi» olarak ortaya koyacakları ve kendi Tanrılarına her türlü kötülüğü yakıştıracakları söyleniyor.
14. Kesim «Yaygın Dinlerin Ahlak Üstündeki Kötü Etkisi». Bir kimsenin çok dindar olmasının, onun çok ahlaklı olmasını gerektirmediği vurgulanarak insanların bağlandıkları bütün erdemlerin iyi; boş inançlarının ise her zaman iğrenç ve ağır yükler oldukları savunuluyor. Kısaca, «dinlerin ahlak üzerinde kötü etkileri vardır ve bütün dinlerin ahlakı kötüdür» görüşü ağır basıyor.
15. Kesim «Genel Sonuç». Her şeyde bir niyet ve tasarı olduğu düşüncesinden kalkılarak, evrenin de «zeki bir nedeni ya da yaratıcısı» olduğu sonucuna varılan bu kesimde yazarın din hakkındaki toparlayıcı düşünceleri yer alıyor.
«Doğal Din Üstüne Söyleşiler», ikinci bölüm 12 Ayrımdan oluşuyor. Bölümün başında Ernest C. Mossner'in Söyleşiler'i açıklayan, yorumlayan uzun bir giriş yazısı var. Mossner söyleşiler için «hayali bir felsefe konuşması» diyor. Bu ikinci yapıtın «Pamphilus'tan Hermippus'a» adlı giriş yazısında konuşmacıların Pamphilus tarafından tanıtımı yapılıyor. Söyleşi üç kişi arasında geçmekte. Bunlar Hume'un temsilcisi sayılan Philo, Cleanthes ve Demea. Bu üç kişinin savundukları şeyler sırasıyla şöyle: Demea'nın üç savı vardır. «Tanrı'nın *a priori* kanıtlanabileceği; Tanrı'nın niteliklerinin kavranılamaz olduğu; insanlığın, kendilerini ahlakça kanıtlayanlar için haksızlıkların düzeltileceği gelecek bir yaşamın 'kapı sundurması' olan bu yaşamda kesin mutsuzluk içinde bulunduğu». Philo (D. Hume) bu savların birincisini çürütüyor, ikincisini ve üçüncüsünü kabul ediyor. Cleanthes'in üç savı da şöyle:

«Demea'nın Tanrı'nın varlığının *a priori* kanıtını çürütmek; ahlakın hizmetçisi konumuna indirilmiş olan «dinin uygun görevi»ni açıklamak; en önemlisi de Tanrı'nın varlığının ve niteliklerinin *a posteriori* tanıtını, özellikle de 18. yüzyılın andırışmalı bilimsel biçimiyle tasarım kanıtını ileri sürmek». (S. Sultan DENİZ)

EVLİLİK VE AHLAK, *Bertrand Russell, (çev: Vasıf Eranus), Say Kitap Pazarlama, İstanbul Ocak-1983, 200 sayfa, 250 lira.*

21 bölümden oluşan kitabın 1. bölümü «Cinsel Ethik Niçin Gereklidir». Russell, bir toplumun özelliklerini belirtirken, birbirine sıkı sıkıya bağlı iki öğe olarak Ekonomik Yapı ve Aile Yapısı'nın ele alınması gerekliliğini savunarak, topluluğun cinsel törelerinin oluştuğu katlar olarak, yasaları, kamuoyunu ve bireysel keyfiyeti gösteriyor. Daha sonra cinsel eğitim türlerine işaret ederek yeni bir sistem üzerinde yargıya varmadan önce düşünülüp taşınılması gerekenleri sıralıyor.
2. bölüm «Babalığın Bilinmediği Toplumlar». Evlilik ilişkilerinin, içgüdüsel, ekonomik ve dinsel olarak sıralayabileceğimiz üç etkenin karışımından oluştuğunu belirtiyor. Malinowski'nin Trobriand adaları üzerine yazdığı kitaplara değiniyor.
3. bölüm «Babanın Egemen Olması». İncil'de belirtildiği gibi «Çocuğunu kendi tohumu olarak kabul eden baba» ile birlikte ataerkil toplumun oluşması ve bunun sonuçları üzerinde duruluyor.
4. bölüm, «Erkeklik Organına Tapınma, Çilecilik ve Günah»; 5. bölüm «Hıristiyan Ahlak Felsefesi (Ethies)». 6. bölüm, «Romantik Sevgi». Romantik Aşkın oluşum nedenleri ve bunun evliliklere yaptığı yıkıntılar anlatılıyor.
7. bölüm, Kadınların Kurtuluşu». Russell, burada gebelikten korunmaya ve kadınların eşitliği düşüncesinin yaygınlaştığına değinerek şöyle diyor: «...eğer kızlar bakireliği ve kadınların sadakati artık aranmıyorsa ya ailenin korunması için yeni yöntemler bulmak ya da ailenin dağılmasına göz yummak, kaçınılmaz hale gelmektedir.»
8. bölüm, «Cinsel Bilgi Üzerindeki Yasak». Bu bölüm çocukların cinsel eğitimi, müstehcen yayınlar ve çıplaklığı konu alıyor.
9. bölüm «Aşkın İnsan Yaşamındaki Yeri». «Bir yanda şiirin, romanın, oyunun ana konusu aşktır, diğer yanda en ciddi toplum bilimciler tarafından ekonomik ve politik dönüşüm planlarında aşkın varlığı göz ardı edilmektedir,» diyerek aşkın toplumsal yaşamdaki yerini ortaya koyan Russell, Çin ve Amerika örnekleriyle çağdaş dünyada aşkı çeşitli yönleriyle irdeliyor.
10. bölüm, «Evlilik»; 11. bölüm «Fahişelik».
12. bölüm, «Deneme Evlilikleri». Günümüz Amerika ve İngiltere'sinde gençlerin ahlak anlayışının ne olduğuna değiniliyor,

gençlerin yapacakları yeni tür evlilikler üzerinde duruyor.
13. bölüm, «Günümüzde Aile». Önce çağdaş ailenin zayıf yanları, daha sonra güçlü olduğu alanları saptıyor ve ataerkil ailenin önemi vurgulanıyor.
14. bölüm, «Bireysel Ruhbilimde Aile». Aile yaşamının çocuk üzerindeki etkileri, anne psikolojisi üzerindeki önemi ve baba üzerindeki etkileri ele alınıyor.
15. bölüm, «Aile ve Devlet». Bölümün konusu şu düşünce etrafında belirleniyor: «...babanın yerini devletin alması, eğer devlet enternasyonalse, insanlık için bir kazanç, yok bunun tersi ulusal ve militaristse insanlığı savaşa sürükleme konusunda artan bir tehlikedir.»
16. bölüm, «Boşanma». Boşanmanın gerekçelerini sıralayan Russell, «kolay boşanmak evlilik sorununa gerçek bir çözüm getirmez,» diyor. 17. Bölüm, «Nüfus». 18. bölüm, «Öjenik».
18. bölüm «Öjenik».
19. bölüm, «Cinsiyet ve Bireysel Mutluluk». Bu bölümün konusunu kitabın diğer bölümleriyle ilintili olarak ele alan Russell, geleneksel ahlak öğretiminin çocuk, kadın ve erkek üzerindeki olumsuz etkilerini irdeliyor.
20. bölüm, «İnsan Değerleri İçinde Cinsiyetin Yeri». Kitabın 21. ve sonuncu bölümü, «Sonuç». Diğer denemelerin bir toplamı olan bu bölümde yazar gelenekçi ahlak öğretisinin karşısına kendi ahlak öğretisini çıkarıyor ve 'öz-denetim' kavramını yeni ahlak alanında ele alıyor (P.A.).

FİLOZOFLARIN ÖZELLİKLERİ, *Felsefeye Giriş II, Prof. Dr. Nihat Keklik, Doğuş Yayınları, İstanbul 1983, 240 sayfa, 350 lira.*

Prof. Dr. Nihat Keklik'in bu yapıtı iki ana bölümden oluşmakta. 1. «Filozofların Şahsiyet Bakımından Özellikleri» ve «Filozofların, Toplum Bakımından Özellikleri». İki ana bölüm kendi içinde beş alt bölüme ayrılmış:
Birinci bölüm alt başlıkları şöyle: «Filozoflarda, Bilgiçlikten Sakınmak ve Tevâzu Özelliği». Bütün filozofların, Sokrates'in «Bildiğim tek şey varsa, o da bir şey bilmediğimden ibarettir» dediği ünlü sözündeki gibi alçakgönüllü oldukları savunuluyor ve bu sava antikçağ, Batı ve Türk-İslam filozoflarından örnekler veriliyor. «Filozoflarda, Ahlâki Davranışlar ve Nasihatlar»; Ahlaksal davranış bakımından düşünce tarihinde en seçkin örnekleri, Türk-İslâm filozoflarının verdiği savunulan bu bölümde, ahlaklı ve sağlam karakterli filozoflara örnek olarak Sokrates, Ahmed Serahsî, Fârâbî, Bruno ve Spinoza verilirken; hoşa gitmeyen davranışları olan filozoflara örnek olarak da Francis Bacon ile Rousseau gösteriliyor. «Filozof ve bilge sayılabilmek için gereken özelliklerden biri de ahlak ve karakter sahibi olmak, ayrıca (örnek olmak ve

dediklerini uygulamak şartıyla) nasihat ederek rehber olmaktır» denilerek, Türk-İslam filozoflarının ve ilkçağ filozoflarının (özellikle, «yedi bilge» olarak adlandırılan filozofların) öğütlerinden çeşitli pasajlar sunuluyor. «Filozofların Mantıklı Davranış ve İkna Edici Özelliği»: Filozofların, özellikle Türk ve İslam filozoflarının mantıklı davranış ve ikna özelliklerinin örneklendirildiği bu bölümde, filozof «Mantık yoluyla ve ikna ederek payesine ulaşmalı, safsatadan kesinlikle kaçınmalıdır» deniliyor. «Filozofların Garip ve Tuhaf Davranışlarındaki Özellik»: Yine bu bölümde Yedi Bilge'nin, Sokrates'in, İslam filozoflarının, Kant'ın, Schopenhauer'in, Comte'un ve Mill'in garip davranışları konu ediliyor ve bu davranışlarına örnekler veriliyor. «Filozofların Nükte ve Latifelerden hoşlanma Özelliği»: Filozofların ciddi olmakla beraber güleryüzlü ve şakadan hoşlandıkları belirtilerek «nükte, latife ve komedi arasında bazı farklar vardır ve filozoflar çoğunlukla komediye değil, nükte ve latifelere önem vermişlerdir» deniliyor.
İkinci ana bölüm de şu alt başlıklardan oluşuyor:
«Milli Birliğin Sağlanması için, Filozofların Dil ve Kültür Birliğine Önem Vermesi»: Dil ve kültür birliğini en iyi sağlayacak olanların filozoflar olduğu belirtilen bu bölümde ayrıca, «bütünlüğü sağlayan kültürün taşıyıcısı dil'dir» denilerek, «Türkçe'de kullanılan kelimeleri kaldırıp yerine uydurma kelimeler koymak, kültürü ve dolayısıyla da ulusu çökertmektir». «Filozoflar Açısından Zenginlik ve Kalenderlik Arasındaki Fark»: ünlü düşünürlerin, Sokrates'in, Sûfi'lerin, Kinik'lerin, Türk filozoflarının Rousseau'nun, Russell'in vb.'nin maddi değerler hakkındaki düşüncelerinin aktarıldığı bu bölümde, filozofun en büyük özelliğinin maddi değerler peşinde koşmamak ve yalın bir yaşam sürmek olduğu vurgulanmakta. «Filozoflar Açısından Kadın ve Aile»: «İslam dünyasında kadınlar hakkında son derece müsbet görüşler ileri sürülmüş ve onlar hakkında saygılı sözler sarf edilmişken, (hatta, Türk kadınlarını bizzat Avrupalı düşünürler savunmuşken), Avrupayı filozoflardan bazıları da, kadınlar konusunda son derece çirkin görüşler ileri sürmüşlerdir» denilerek bu sav birçok filozoftan çeşitli alıntılarla kanıtlanmaya çalışılıyor. «Filozoflar Açısından Tolerans»: Filozofların önem vermesi gereken özelliklerden biri 'tolerans-hoşgörüdür'; ancak filozoflar, «düşüncelerinden dolayı siyasi iktidarlar tarafından sürekli hoşgörüsüz davranışlarla karşı karşıya kalmışlar, hatta, ölümle cezalandırılmışlardır,» deniliyor. «Filozoflar Açısından Din ve İnanç»: Yazar bu bölümde, «filozof, filozof özelliğini elde etmek için dindar olmalıdır: Çünkü filozofların birçoğu dindar insanlardı ve yine birçoğu da dindar ailelerden gelmektedir» diyor. (S.S.D).

JUNG'UN PSİKOLOJİSİNİN ANA HATLARI, *Frieda Fordham, (çev: Aslan Yalçıner), Say Kitap Pazarlama, İstanbul Ocak-1983, 170 sayfa, 200 lira.*

Frieda Fordham'ın Jung'un Psikolojisinin düzgün ve toparlayıcı bir özetini sunduğu bu yapıt psikolojiyle ilgilenenlere, özellikle Jung psikolojisiyle ilgilenenlere kapsamlı ve ayrıntılı bilgi verebilecek nitelikte. Yapıt yedi bölümden oluşmaktadır:

1. bölüm Giriş'te Jung'un psikolojisinin temel kavramlarının (libido, sembol, bilinç, bilinçdışı, kişisel bilinçdışı, kollektif bilinçdışı, kompleksler, arketipler, mitler) açıklamasından oluşuyor. «Psikolojik Tipler» başlıklı 2. bölümde, içedönük (introvert) ve dışadönük (extrovert) tiplerden ve bu tiplerin özelliklerinden ayrıntılı olarak söz ediliyor. Ayrıca, her ne kadar iki tip insan ortaya konulsa da, insanın doğası karmaşık olduğundan saf bir tipe rastlanamayacağı belirtiliyor.

Kitabın 3. bölümü «Kollektif Bilinçdışının Arketipleri» adını taşıyor. İnsanların yaşadıkları toplumda mutlu ve uyumlu, başarılı olmaları için Jung'un «Persona» adını verdiği maskeyle ortaya çıktıkları ve «Persona»nın ise insan ilişkilerini sağladığı belirtiliyor. Ayrıca kişisel bilinçdışının diğer bir yüzü olan «gölge»nin varlığı ortaya konarak, gölgenin küçümsenmeyecek denli önemli bir sorun olduğu vurgulanıyor. Kişilik üzerindeki ciddi etkileri olduğu belirtilen diğer kavramlar ise, kollektif bilinçdışının arketipleri olan anima, animus, ihtiyar bilge adam büyükanne kavramlarıdır. Bu kavramları, Jung, bölümün sonunda Doğu ile ilgi kurduğu dönemlerde ortaya koyduğu «öz» ve «Mandala» kavramlarıyla açıklamaktadır.

4. bölüm, «Din ile Bireyleşme Süreci». Bu bölümde din ile insanın bireyleşme süreci arasındaki bağıntı ortaya konuluyor. İnsanın Tanrı imajına gereksinimi olduğu, eğer bu gereksinim gerçekleşmezse karakterinde bir çatlak olacağı belirtilerek, bu çatlağın tedavisinin ise ya tekrar kiliseye dönerek, ya da bu olanaklı değilse bireyleşme süreciyle olanaklı olduğu vurgulanıyor.

Jung'un psikolojik hastalıkların tedavisinde kullandığı yöntemden söz açan 5. bölüm «Psikoterapi». Nevroz hastalıklarının nedenleri, belirtileri ve tedavi süreçleri bu bölümde anlatılıyor.

6. bölüm, «Rüyalar ve Yorumlar». Rüya'nın psikolojik tedavideki önemi (özellikle Jung'un rüya'ya verdiği önem) vurgulanarak, rüyanın psikolojik arketipleri irdeleniyor.

«Psikoloji ve Eğitim» adını taşıyan 7. bölümde anne, baba ve öğretmenlerin çocuğun eğitimindeki önemi vurgulanarak, gelişmiş kişiliğe sahip insanlar yetiştirilecekse bunu ancak, her şeyden önce «normal ve tam bir hayat» yaşayan, bilgilerini olanakları ölçü-

sünde genişletebilenlerin (anne, baba ve öğretmenlerin) başaracakları belirtiliyor. (S.S.D.)

VEDA TÖRENİ VE JEAN-PAUL SARTRE'LA SÖYLEŞİLER, *Simone de Beauvoir, (çev: Nesrin Altınova - Beyhan Kayıhan), Varlık yayınları, İstanbul-1983, 592 sayfa, 500 lira.*

Kitap iki bölümden oluşuyor, Veda Töreni (çev: N. Altınova), Jean-Paul Sartre'la Söyleşiler (çev: B. Kayıhan).

Kitap, Simone De Beauvoir'nın da girişte belirttiği gibi, on yıl boyunca tuttuğu günlüklere dayanıyor. İlk bölüm, Veda Töreni 1970-1980 arasında Sartre'ın ölümüne değin geçen dönemin bir özetinden oluşuyor. Bu bölümde Sartre'ın yaşantısı, etkinlikleri, insanlarla ilişkileri —dostlukları—, Simone De Beauvoir ile ortak yaşantıları ve Sartre'ı ölüme değin götüren hastalık aşamalarından kesitler veriliyor. Kitabın Simone De Beauvoir ile Sartre'ın diyaloglarından oluşan ikinci bölümü ise, bir röportajlar derlemesi niteliğinde. 1974 yazı Roma'da ve sonbaharı Paris'te teybe alınarak yapılan, birçok konuyu kapsayan bu söyleşilerde, Simone De Beauvoir'ın yönelttiği sorular aracılığıyla, Sartre'ın dilinden ve çocukluğundan başlayarak ergenlik çağı, eğitim aşamaları, politik-düşünsel-edebiyat çalışmaları, insanlarla ilişkileri (kadınlar-dostları ve ötekiler) konularına değin her alanda, belli bağlamlarda hesaplaşma düzeyine de varabilir nitelikte, tüm bir yaşam çizelgesini bulmak olası. Paylaşılmış bir sürecin ürünü olan bu kitabı, Simone De Beauvoir, «Sartre'ı sevmiş olanlara, sevenlere, sevecek olanlara» sunuyor. (Elif)

Felsefe — 82'ye ek

EĞİTİM FELSEFESİ TEMEL SORUNLARI, *Gürsen Topses, Dayanışma Yayınları, Ankara 1982, 216 sayfa, 300 lira.*

Sekiz bölümden oluşan yapıt, «...eğitimi, felsefeyle temellendiriyor; felsefeyi de eğitimle. Batı eğitimiyle, Osmanlı-Cumhuriyet Dönemi eğitim etkinlikleri arasında bir köprü kuruyor.» Yapıtta, «Sunu», «Sonuç», «Kaynakça» başlıklı bölümler de yer alıyor.

FENOMENOLOJİ VE HUKUK *(Hukukun Özü Sorunu), Doç. Dr. M. Niyazi Öktem, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1982, 120 sayfa.*

Felsefe fenomonolojinin verilerinden hareketle hukukun fenomenolojik yorumunun yapılmaya çalışıldığı yapıt, önsöz ve giriş yazısından sonra iki ana bölüme ayrılmış: «Fenomenolojik Akımın Genel Felsefesi» ve «Fenomelojik Akımın Hukuk Felsefesine Yansıması». Bu bölümler de alt bölümlere ve alt başlıklara ayrılmış. Kitabın sonunda «Phenomenogie Du Droit N'est Pas Normativisme» başlıklı Fransızca bir ek metin de bulunuyor.

GRAMSCI VE TARİHSEL BLOK, *Hugues Portelli, (çev: Kenan Somer), Savaş Yayınları, Ankara 1982, 176 sayfa, 250 lira.*

Kitap, «Tarihsel Blokun Üstyapısı», «Tarihsel Blok İçersinde Yapı ile Ustyapı Arasındaki İlişki», «Hegemonya ve Tarihsel Blok», «Tarihsel Blok İçersinde Aydınların Rolü», «Yeni Tarihsel Blok» başlıklı 5 bölümden oluşuyor. Ayrıca kitabın başında Giriş ve sonunda da Sonuç ile «1926'da Mezzogiorne Tarihsel Bloku» başlıklı ek belge yer alıyor.

HUMANİZM (İnsancılık) Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökler, *Boğos Zekiyan, İngilâp ve Aka Yayınları, İstanbul 1982, büyük boy, 140 sayfa, 200 lira.*

Humanizmin ne olduğu hangi düşüncelerden kaynaklandığını tarihsel gelişimiyle ele alınan yapıtta, Prof. Dr. H. Vehbi Eralp'in Önsözü, bir Giriş yazısı ve beş ana bölüm var: «Humanizm Kavramı»; «Humanist Düşünün Temeli: İnsanı Buluş»; «Empirik İç-

lemden Metempirik İçleme. Sokrates»; «Ontolojik Düzlemden Deontolojik Düzleme. Stoacılar»; «Ontolojik Özneden Psikolojik Özneye. (Yeni - Platonculuk ve Augustinus)»; «Vargılar ve Yeni Perspektifler Üzerine»; «Adı Geçen Filozof ve Bilginler»; «Teknik Terimler»; «Yardımcı Bibliyoğrafya» ve «Dipnotları» başlıklı bölümler de yer almakta.

MATERYALİZMİN TARİHİ VE GÜNÜMÜZDEKİ ANLAMININ ELEŞTİRİSİ, *Freiedrich Albert Lange, (çev: Doç. Dr. Ahmet Arslan), Ege Ü. Edebiyat Fak. Yayınları, İzmir 1982, 372 sayfa.*

Başlangıçtan Kant'a kadar olan tarihsel kesitin incelendiği birinci cilt, 4 ana kısma, ayrıca her kısım da alt bölümlere, bu bölümler de alt başlıklara ayrılmış. Kısım başlıkları şöyle: «İlkçağda Materyalizm», «Geçiş Dönemi», «XVII. Yüzyıl Materyalizmi», «XVIII. Yüzyıl Materyalizmi». Alman filozofu Albert Lange'nin (1828-1872) bu yapıtı 1866'da yayımlanmış.

VAROLUŞÇULUK Existentialism, *derleyen ve çeviren: Asım Bezirci, Yazko Yay., İstanbul-1983, üçüncü bas., 120 sayfa, 110 lira.*

Varoluşçuluk Sartre felsefesinin yeraldığı ilk çeviridir. Kitabın başında A. Bezirci'nin varoluşçuluğu tanıtan bir önsözü; yine hazırladığı bir kaynakça ile Sartre'ın yapıtları ve Türkçe çevirilerinin olduğu bir dizin de konmuş.
Daha sonra sırasıyla, Gaeton Picon'un, Sartre'ın yaşamı, kişiliği ve yapıtları hakkındaki görüşleri; Laffont Bonpiani'nin Varoluşçuluk Bir İnsancılıktır başlıklı kısa yazısı; Varoluşçuluk başlıklı bölümde Sartre'ın kaleminden varoluşçuluğunu açıklayan daha doğrusu, eleştirileri yanıtlayan bir yazı bulunuyor. Kitabın sonuna da felsefi düzeyde ilginç bir tartışma eklenmiş: Sartre - P. Naville. Türkçe'de altıncı basımını yapan yapıt, Sartre'ın yeni bir konuma getirdiği varoluşçuluğunu tanıtan, kısaca açıklayan bir başvuru kitabı.

İÇİNDEKİLER

TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'YLA KONUŞMA / Felsefe, Kültür ve Eğitim Üzerine 5

AHMET ARSLAN / İyonya Fizyologları mı, Atina Filozofları mı? 21

JEAN BAUDRILLARD'LA SÖYLEŞİ / İmbilim ve Çağdaş Sorunlar Üzerine 44

CEM TAYLAN / Georg Lukacs'ın Gerçekçiliği 55

RENE MICHA / Lukacs'ın Estetiğinde Sinema 76

ERKUT SEZGİN / Wittgenstein: Dil ve Dünya 86

VEHBİ HACIKADİROĞLU / Epistemolojide «Yinelenme Sorunu» 122

GÜVEN SAVAŞ KIZILTAN / Özel Yabancılaşma Tarzları ... 131

IMMANUEL KANT / «Aydınlanma Nedir?» Sorusuna Yanıt 139

ARİSTOTELES / Metafizik - V. Kitap (D) 149

NALÂN KESEROĞLU / «Bilimsel Devrimlerin Yapısı» Neleri İçeriyor? 167

MEHMET HİKMET / «Sivil Toplum ve Devlet» Üzerine 175

AÇIKLAMALI KAYNAKÇA 181

felsefe yazıları

6. KİTAP

TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'YLA KONUŞMA
Felsefe, Kültür ve Eğitim Üzerine
AHMET ARSLAN / İyonya Fizyologları mı, Atina Filozofları mı?

JEAN BAUDRILLARD'LA SÖYLEŞİ
İmbilim ve Çağdaş Sorunlar Üzerine

CEM TAYLAN / Georg Lukacs'ın Gerçekçiliği
RENÉ MICHA / Lukacs'ın Estetiğinde Sinema

ERKUT SEZGİN / Wittgenstein: Dil ve Dünya
VEHBİ HACIKADİROĞLU / Epistemolojide «Yinelenme Sorunu»
GÜVEN SAVAŞ KIZILTAN / Özel Yabancılaşma Tarzları

IMMANUEL KANT / «Aydınlanma Nedir?» Sorusuna Yanıt

ARİSTOTELES / Metafizik - V. Kitap (D)

NALÂN KESEROĞLU / «Bilimsel Devrimlerin Yapısı» Neleri İçeriyor?
MEHMET HİKMET / «Sivil Toplum ve Devlet» Üzerine

AÇIKLAMALI KAYNAKÇA

300 LİRA